

XI. LOS TRES GRADOS JERARQUICOS DEL DERECHO EN EL SISTEMA DE SANTO TOMAS

Bibliografía: LAUER, *Die Moraltheologie Albert der Grosse* (1911). — STOCKUM, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik* (1911). — O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas* (2ª edición, 1930). — LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs* (2ª edición, 1931). — SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (1932), pp. 70-83. — LINHARDT, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin* (1932). — KURZ, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin* (1932). — H. MEYER, *Thomas von Aquin* (1938). — OLCIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino* (1943). — MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung* (1944). — LIEHNER, *Der Rechtsbegriff in der Summa de bono des hl. Albertus Magnus* (1954).

§ 1. Consideraciones generales

DESDE LA recepción de la filosofía aristotélica (ver p. 116), el agustinismo platónico, que hasta entonces había reinado como monarca absoluto, se unió al aristotelismo.

Albert von Bollstädt (1193-1280), oriundo de Suabia y llamado, en razón de su amplísima sabiduría, Alberto el Grande (*Albertus Magnus*) y *doctor universalis*, es el primer pensador cristiano que restauró y comentó en forma sistemática la filosofía aristotélica; en sus trabajos se valió ampliamente de los comentaristas árabes. Su significación en el terreno de la filosofía del derecho, no obstante su gran ilustración, es indirecta, pues tuvo una marcada inclinación hacia la investigación empírica y un particular interés por el conocimiento científico; llegó a ser el más significado entre los investigadores de la naturaleza del período medieval. Su importancia para nosotros consiste en la

preparación del más grande de sus discípulos, Santo Tomás de Aquino (1227-1274), que le sustituyó en la cátedra de la Universidad de París, y a quien, mediante sus comentarios sobre la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, orientó hacia la filosofía del derecho.

Los más importantes trabajos de Santo Tomás sobre filosofía del derecho son los siguientes: 1. De su gran obra, *Summa theologica*, cuyos primeros dos libros proceden de los años 1266-1272, las cuestiones 90-105 (que se ocupan de la esencia de la ley) de la primera parte del segundo libro, *prima secundæ*, y las cuestiones 57-79 (que tratan de la esencia de la justicia) de la segunda parte del segundo libro, *secunda secundæ*. 2. La *Summa contra gentes* (1259-1264). 3. Los comentarios a la *Ética* y a la *Política* de Aristóteles (1261-1272). 4. *De regimine principum ad regem Cypri* (aproximadamente del año 1266, obra inconclusa).

Lo novedoso en el método de trabajo de Santo Tomás radica en que su punto de partida no es la creencia, sino la filosofía, o sea, la razón natural (*lumen naturale rationis*) y la experiencia; sólo después su construcción filosófica fue coronada por la teología cristiana. En su fundamentación filosófica de la teología, Santo Tomás se apoyó preponderantemente en Aristóteles, pero no existe ningún abismo entre él y San Agustín, pues la teología del Doctor Angélico se orienta principalmente hacia la doctrina del autor de la *Civitas Dei*; lo que produjo como consecuencia que el pensamiento aristotélico recibiera una interpretación nueva, conforme con el espíritu del Cristianismo. Por tanto, el sistema filosófico de Santo Tomás constituye *una síntesis entre San Agustín y Aristóteles*.

Esta síntesis aparece con la mayor claridad en la filosofía del derecho: en la mayoría de las cuestiones que estudia, Santo Tomás cita conjuntamente a San Agustín y a Aristóteles. Frecuentemente cita también a San Isidoro de Sevilla, lo que por sí solo justificaría que se prestara mayor atención a este escritor (*ver* pp. 113 y 114), generalmente poco conocido.

§ 2. La idea de fin

La doctrina aristotélica de la entelequia (*ver* p. 69) es de la más alta importancia para el debido entendimiento de la filosofía

del derecho de Santo Tomás, pues el maestro de la Universidad de París colocó la idea de fin en el centro de su sistema: la ley fundamental del universo no es para Santo Tomás la ley de causalidad (causa y efecto), sino *la aspiración a un fin o finalidad* (movimiento hacia un fin), ya que todos los seres y cosas, creados y derivados de Dios, están dirigidos hacia un fin de acuerdo con su naturaleza.¹ Este fin al que tienden todas las cosas terrestres es su conservación, progreso y perfeccionamiento (*perfectio*).² Al lograr su perfeccionamiento, cada ser cumple la finalidad que Dios asignó a su naturaleza.

Pero en tanto los seres irracionales realizan su fin de manera instintiva, los hombres tienen el deber de conocer su finalidad y de procurar alcanzarla. De ahí que la filosofía moral de Santo Tomás tome como punto de partida el fin que Dios señaló a la naturaleza humana. En consecuencia, el sentido de lo bueno y de lo malo no puede derivar de la norma de una voluntad poderosa que imponga heterónomamente a cada hombre su *sic volo, sic jubeo*, sino que cada persona humana encuentra en sí misma el impulso para desenvolver y perfeccionar su propio ser.³ En aplicación de estas ideas, el mandamiento supremo de la ética expresa: perfeccionate, llega a ser lo que puedes ser, pues aquel que persigue como fin la perfección de su propio ser, es el que obra bien. Por otra parte, y completando este mandamiento, Santo Tomás agrega que quien persigue una finalidad determinada, debe querer también los medios necesarios para alcanzarla.⁴

De lo expuesto se desprende que los fines parciales están dirigidos hacia el fin supremo y, puesto que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, su finalidad suprema no puede ser otra que procurar, en lo posible, parecerse a Dios (*ultimus finis est Deo assimilari*).⁵ De todo lo cual se deduce que el obrar

¹ *Summa contra gentes*, III, 17: "agens enim non agit nisi propter finem".

² *Ibidem*, I, 14: "cuilibet enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui in esse".

³ *Ibidem*, I, 1: "unaquæque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis est enim bonum uniuscuiusque".

⁴ *Ibidem*, I, 75.

⁵ *Ibidem*, III, 19. — Consúltese también el *Comentario a la Ética* I, 1 b: "nihil bonum nisi in quantum est quædam similitudo et participatio summi boni".

ético es la aspiración del hombre hacia Dios,⁶ supremo bien (*summum bonum*).⁷

§ 3. El orden ético del universo

El orden a través del cual dirige Dios a todos los seres hacia Él, tiene su base en la ley, que partiendo de la *lex æterna*, pasa por la *lex naturalis*, para descender a la *lex humana*, formando así una escala jerárquica.

Santo Tomás tomó de San Agustín la idea de la *lex æterna* (ver p. 105), pero en tanto este último dejó abierta la pregunta respecto a si la *lex æterna* tiene su asiento en la razón o en la voluntad de Dios, para Santo Tomás la ley eterna es idéntica a la sabiduría divina, rectora a su vez de toda acción y movimiento.⁸ Mediante su sabiduría, Dios dirige también su voluntad, de lo que resulta imposible cualquier contradicción entre la voluntad y la razón divinas.⁹

De la misma manera que en San Agustín, también en Santo Tomás la ley ética natural es una participación de la creatura racional en la ley eterna, que le permite conocer lo bueno y lo malo.¹⁰ Esta participación, sin embargo, no entrega inmediatamente al hombre mandamientos y prohibiciones concretos, como era probablemente el caso según la doctrina agustiniana de la iluminación,¹¹ sino que sólo revela a la creatura humana los fines y bienes a que está dirigida su inclinación natural (*naturales inclinationes*).¹² También, en otro pasaje posterior, Santo Tomás

⁶ *Summa theologia*, II, 1, quæstiones 6-48.

⁷ *Summa contra gentes*, I, 40-41.

⁸ *Summa theologia*, II, 1, quæstio 93: "lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum".

⁹ *Quæstiones disputatæ de veritate*, XXIII, 6. — Compárese con lo que diremos en la página 138.

¹⁰ *Summa theologia*, II, 1, quæstio 91, art. 2: "Est in hominibus quædam lex naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt."

¹¹ Consúltese, sobre este tema, a HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (1931), y a HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (1949), t. I, pp. 309 y ss.

¹² *Summa theologia*, II, 1, quæstio 93: "manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem æternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines... Unde et in ipsa

designa como *mandamientos naturales* a aquellos que la razón práctica concibe naturalmente (*naturaliter*) como bienes humanos.¹³ Es así que el Doctor Angélico pudo concluir diciendo que el orden de la ley natural está determinado por el orden de las inclinaciones naturales.¹⁴

Estas inclinaciones naturales, de las que se puede deducir la ley natural, se articulan en tres grupos:

1. La inclinación a la propia conservación, compartida por el hombre con todas las sustancias (*conservatio sui*);
2. Las inclinaciones hacia la unión de los sexos y el mantenimiento de la disciplina sobre los descendientes, compartidas por el hombre con todos los animales;
3. Las inclinaciones humanas particulares, que son las que se desprenden de su naturaleza racional, como, a ejemplo, el conocimiento de Dios y la vida en sociedad.¹⁵

Del primero de los grupos desprende Santo Tomás el derecho natural a la defensa en caso de necesidad, pues a la naturaleza de las cosas pertenece conservar en la medida de lo posible su existencia,¹⁶ en tanto en el tercero de los grupos se ofrecen los siguientes ejemplos: el deber de aspirar al conocimiento, no dañar a los demás hombres y entrar en relaciones con ellos.¹⁷ No obstante estos ejemplos, en otro pasaje posterior¹⁸ expresa Santo Tomás que los mandamientos del amor a Dios y al prójimo son los dos mandamientos generales de la ley natural, de la

[rationali creatura] participatur ratio æterna, *per quam habet naturalem inclinationem* ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur".

¹³ *Summa theologica*, II, 1, quæstio 94, art. 2.

¹⁴ *Ibidem* II, 1, quæstio 94, art. 2: "secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ".

¹⁵ *Ibidem*, II, 1, quæstio 94, art. 2.

¹⁶ *Ibidem*, II, 2, quæstio 64, art. 7: "hoc sit cuilibet *naturale* quod se conservet in esse quantum potest".

¹⁷ *Ibidem*, II, 1, quæstio 94, art. 2.

¹⁸ *Ibidem*, II, 2, quæstio 100, art. 3: "illa duo præcepta [diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum] sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ *vel per naturam*, vel per fidem; et ideo *omnia* præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia".

que también forman parte las consecuencias que se desprendieron de ellos en el Decálogo. Apoyado en estas consideraciones, el autor de la *Summa contra gentes* pudo afirmar que todos los mandamientos y prohibiciones éticos o están contenidos o constituyen presupuestos del Decálogo —tal el caso del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo— o pueden ser deducidos de él.¹⁹

De la exposición que antecede se desprende que no es correcta la afirmación de que Santo Tomás se limitó a mostrar algunos ejemplos particulares de la ley natural, no relacionados los unos con los otros,²⁰ pues los pasajes a que nos hemos referido enseñan, por lo contrario, que el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, igual que en Abelardo, Hugo de Saint Victor y Alejandro de Hales, es contemplado por Santo Tomás como la norma fundamental, de tal manera que la misma “regla de oro” lo presupone.²¹

Santo Tomás cree que basta un análisis cuidadoso de la norma fundamental para alcanzar los mandamientos del Decálogo, en tanto el conocimiento de las posteriores conclusiones que pueden derivar de ella reclama una preparación especial.²²

La norma ética fundamental y sus consecuencias inmediatas son universalmente obligatorias e inmodificables, pero es en cambio posible, cuando se presenten circunstancias particulares, dejar de aplicar algunas consecuencias remotas (*præcepta remota*). Santo Tomás propuso el siguiente ejemplo: no obstante que un principio fundamental del derecho natural impone el deber de devolver la cosa que hemos recibido en depósito tan pronto seamos requeridos por el propietario del bien, es posible, en circunstancias excepcionales, que no estemos obligados a devolver un arma a su propietario, si éste ha perdido el uso de la razón o si pretende hacer mal uso de ella.²³ Pero esta aparente excepción al derecho natural prueba únicamente que la norma

¹⁹ *Summa theologiae*, II, 2, quæstio 94, art. 3: “Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliqua ratione reduci possunt.”

²⁰ Consúltese, a ejemplo, LINHARDT, *Obra citada*, p. 104.

²¹ *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 99: “Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis, explicatur quædam regula dilectionis proximi.”

²² *Ibidem*, II, 1, quæstio 100, art. 1.

²³ *Ibidem*, II, 2, quæstio 57, art. 2 ad. 1.

“deben devolverse los bienes recibidos en depósito” es demasiado rígida, y que el principio jusnaturalista debe decir: “las cosas recibidas en depósito deben ser normalmente devueltas a su dueño,²⁴ salvo que surja un daño para la comunidad”, pues —y según explica el mismo Santo Tomás en otro pasaje (ver p. 130)— la conservación de la tranquilidad y seguridad públicas tiene preferencia sobre el interés privado del propietario.²⁵

La ley natural no es para Santo Tomás un sistema de normas concretas, sino que nuestra naturaleza humana nos prescribe los fines a que debemos aspirar, y de ellos estamos obligados a desprender las normas concretas del actuar. Por tanto, la fuente material de la que se desprende la ley natural es la misma naturaleza humana en cuanto aspira a determinados fines, de lo que a su vez se deduce que la ley natural formulada por nosotros es únicamente la fuente formal de nuestros derechos y obligaciones.²⁶ Ahora bien, como nuestras formulaciones de la ley natural pasan frecuentemente por alto la dinámica del derecho (ver p. 113) —lo que por otra parte es inevitable dada la diversidad de circunstancias—,²⁷ resulta que dichas formulaciones, que por regla general sólo contemplan las circunstancias normales, son a veces demasiado estrechas; en estos casos deben ser ampliadas, para lo que se tendrá en cuenta la *ratio legis* que se deduzca de la jerarquía de los fines.

El tercero y último grado del orden ético del universo está formado por la ley humana, que es expedida con base en los principios de la ley natural. Esta deducción puede obtenerse por tres procedimientos:

1. Por el procedimiento simple de deducir una consecuencia de una norma jusnaturalista (*per modum conclusionis*). Por

²⁴ *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 94, art. 4 y 5: “in pluribus sit rectum”.

²⁵ *Comentario a las sentencias*, IV, 33, quæstio 1, art. 2: “semper principior finis magis conservandus est quam secundarius”. —

²⁶ Compárese, sobre este tema, la doctrina de TERTULIANO (ver pp. 97 y ss.).

²⁷ A este respecto, dice SANTO TOMÁS, *Comentario a la Ética*, v, 12 d: “omnia justa videntur aliquando mota”. — Consúltese también la *Summa theologiae*, II, 2, quæstio 57, art. 2: “natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere”. Según esto, SANTO TOMÁS opone la idea inmutable o ser natural del hombre a su naturaleza empírica mudable.

este camino se llega, partiendo del mandamiento de no dañar a nadie, a la mayor parte de los preceptos prohibitivos del derecho penal.

2. Por el procedimiento de la determinación concreta de una norma de derecho natural (*per modus determinationis*). Así, a ejemplo, la norma jusnaturalista “los delitos deben ser sancionados” necesita determinarse más concretamente por el derecho positivo, señalando las penas que han de imponerse.²⁸

3. Por el procedimiento de la adición (*per modus additionis*). Como ejemplo de este procedimiento señala Santo Tomás la división de los bienes, originariamente comunales, por la institución de la propiedad privada.²⁹ Pero aun en este caso deberán siempre observarse los principios jusnaturalistas generales del derecho positivo.

Santo Tomás designa y delimita con el concepto de *justicia* el lugar particular que tiene el derecho dentro del orden ético universal (moral en sentido amplio). El concepto de justicia, en consecuencia, no abarca la totalidad del reino de la ética, sino tan sólo las *acciones externas* de los hombres.³⁰ Esta limitación no implica, sin embargo, que los procesos espirituales carezcan de significación para el derecho, sino tan sólo que el derecho valoriza principalmente la *acción externa*, en tanto la moral, en su sentido estricto, considera la intención y las acciones que se apoyan en una intención pura. Ésta es la razón por la que el derecho es susceptible de coacción, en tanto la moral no la consiente.³¹

El derecho tampoco regula la totalidad de las acciones externas, sino solamente aquellas que tienen relación con otra

²⁸ *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 95, art. 2.

²⁹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 94, art. 5: “multa ei [legi naturæ] utilia *superaddi posse* . . . per hominem rationem ad utilitatem humanæ vitæ”. Consulte, además, II, 2, quæstio 66, art. 2: “*proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ*”.

³⁰ *Ibidem*, II, 2, quæstio 58, art. 8: “*cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res* . . . prout scilicet secundum eas *unus homo alteri coordinatur*”.

³¹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 5: “*lex [humana] de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanarum actuum; secundo quod habet vim coactivam*”.

persona (quæ sunt ad alterum) y que, por esta razón, reclaman una cierta igualdad (*æqualitatem quandam*) entre los participantes en la relación. En cambio, la moral en sentido estricto tiene siempre a la vista el perfeccionamiento del hombre.³² En virtud de esta diferencia, el derecho es el orden de una comunidad,³³ por lo que solamente en un sentido *figurado*, para denotar el control de los impulsos por la razón, puede hablarse de la justicia en una y la misma persona.³⁴

§ 4. *El bien común*

El derecho regula siempre una relación social (de hombre a hombre o del particular a la comunidad o de ésta a aquél)³⁵ (*justitia est alterum*); de ahí que el *bonum commune* sea el fin (*finis*) de cada una de las personas pertenecientes a la comunidad, así como el bien del todo es el fin de cada una de las partes.³⁶ Según puede fácilmente observarse, Santo Tomás opone los bienes particulares de cada persona al bien común. Este antiguo y central concepto de la filosofía del derecho del Cristianismo se expresa generalmente con la expresión "bien común" [*Gemeinwohl*], pero como dentro de él podrían quedar incluidas tanto la idea de la "razón de Estado" de Maquiavelo (*ver p. 163*) cuanto la "utilidad común" del nacional-socialismo (la utilidad común priva sobre la utilidad particular), o, en otras palabras, como dentro de la expresión "bien común" podría quedar incluido cualquier colectivismo, resulta indispensable precisar su sentido.

De estos pasajes se desprende, al menos en forma negativa, que el *bonum commune* no se confunde con la suma de los bienes de las personas particulares. Esta conclusión queda ratificada

³² *Summa theologica*, II, 2, quæstio 57, art. 1.

³³ *Ibidem*, II, 1, quæstio 100, art. 2: "[justitia] proprie directiva *communitatis humanæ*".

³⁴ *Ibidem*, II, 2, quæstio 58, art. 2.

³⁵ *Ibidem*, II, 2, quæstio 58, art. 5-6, y quæstio 61, art. 1-3: *justitia commutativa, justitia legalis y justitia distributiva*.

³⁶ *Ibidem*, II, 2, quæstio 58, art. 9: "*bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius*".

con la frase de la *Summa theologica*³⁷ que expresa que entre el *bonum commune* y el *bonum singulare*, además de la diferencia cuantitativa, existe una diferencia cualitativa. Por otra parte, de la frase que citamos al principiar este apartado se deduce que el *bonum commune* no puede ser el bien (verdadero o simplemente afirmado) de un colectivismo, pues en dicha frase se dice expresamente que el *bonus totius* es el fin de sus miembros *particulares*. Esta interpretación se robustece en otros varios pasajes, en los que la salvación eterna³⁸ y Dios mismo son contemplados como *bonum commune*,³⁹ lo que sin duda alguna demuestra que el *bonum commune* no puede ser el bien de un colectivismo.

Si pues no es ni la suma de los bienes particulares ni el bien de un colectivismo, ¿qué es el *bonum commune*? En mi opinión, no es otra cosa que el *bien* que es *común* a cada uno de los miembros de la comunidad; me parece que esta idea se desprende de los siguientes pasajes de las obras del Aquinatense: puesto que cada persona está ordenada al todo, la ley debe tener a la vista la felicidad común (*felicitas communis*).⁴⁰ Más adelante, Santo Tomás se apoya en la ya expuesta doctrina de San Isidoro, respecto a que las leyes deben ser expedidas para satisfacer la utilidad común de los particulares (*ver p. 114*).⁴¹ En otro pasaje de la *Summa theologica*⁴² habla el gran teólogo medieval del *bonum commune justitiæ et pacis*. Estos pasajes muestran, sin género alguno de duda, que la expresión *bonum commune* se refiere a bienes que benefician o son necesarios a todos los miembros que pertenecen a la comunidad, y no a los que solamente sirven a los dominadores o a grupos particulares, esto es, se trata de aquellos bienes que únicamente se pueden obtener, proteger y fomentar por la acción de la comunidad, y que son *comunes*

³⁷ *Summa*, II, 2, quæstio 58, art. 7: "bonum commune civitatis et bonum commune singulare... non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam".

³⁸ *Ibidem*, II, 1, quæstio 90, art. 2: "cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est *beatitudo*, et quidem *communis*; necesse est, eadem semper ad bonum commune ordinari".

³⁹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 109, art. 3: "bonum commune totius universi, quod est Deus"; quæstio 101, art. 5: "bonum commune separatum, quod est ipse Deus".

⁴⁰ *Ibidem*, II, 1, quæstio 90, art. 2.

⁴¹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 1.

⁴² *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 3.

a los ciudadanos: entre ellos se encuentra, en primer término, la conservación del orden y de la paz interna,⁴³ e inmediatamente después la protección de los ciudadanos contra los ataques del exterior y contra la comisión de actos delictuosos. Pero también se debe tener en cuenta el fomento de los fines de las personas particulares, al menos en la medida en que sea necesario o útil para la paz y el orden de la comunidad.⁴⁴ Ésta es la razón por la que Santo Tomás recalca que el fin del Estado no puede ser otro que el fin de sus ciudadanos,⁴⁵ concluyendo que aquella persona que sirve al *bonum commune*, fomenta a la vez su propio bien,⁴⁶ pues éste sin aquél no puede subsistir. Santo Tomás, sin embargo, no penetró hasta el fondo de la idea de una esfera de libertad del hombre frente al Estado; es bien sabido que vivió en una comunidad que reconocía que formaba parte de otra superior. Según Santo Tomás, además del bien común estatal existe el de la comunidad universal, de lo que se deduce que el hombre no está nunca aislado, pues siempre es miembro de esa comunidad universal: ahí donde concluye la acción del Estado, principia no el aislamiento del individuo, sino su pertenencia a la comunidad superior del reino de Dios, que es la que fija los límites infranqueables al poder del Estado.

Nuestra interpretación se ve confirmada por la concepción tomista del Estado, que no es un organismo independiente, sino una simple unidad de orden (*unitas ordinis*)⁴⁷ compuesta de hombres, sustancias independientes⁴⁸ que no pueden ser asimiladas a las células de un organismo. La comunidad, a diferencia de los hombres, no es una sustancia⁴⁹ en sí misma, pero como el hombre es miembro de ella, aparece, por esa circunstancia,

⁴³ *De regimine principum*, I, 2: "bonum ... consociata multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quæ dicitur pax ..."

⁴⁴ *Summa contra gentes*, III, 129, 4: "sine quibus societas humana conservari non potest".

⁴⁵ *De regimine principum*, I, 14: "oportet eundem finem esse, multitudinis humanæ, qui est hominis unius".

⁴⁶ *Summa theologica*, II, 2, quæstio 47, art. 10: "qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum ... quia bonum proprium non esse potest sine bono communi ..."

⁴⁷ *Comentarios a la Ética de Aristóteles*, lectio I, 1; *Quodlibeta* 8, art. 5.

⁴⁸ *Summa theologica*, II, 2, quæstio 64, art. 2: "dignitas humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens".

⁴⁹ *Summa contra gentes*, IV, 35, 3.

como algo semejante a un organismo. Tal es la razón por la que el *bonum commune* priva sobre el *bonum privatum*,⁵⁰ pero esta regla es solamente válida si se trata de *bienes de una misma calidad*:⁵¹ Santo Tomás explica que el hombre está obligado a sacrificar sus propios bienes, y aun su vida, en defensa de la patria, pues la conservación de la comunidad es el fin de todos los ciudadanos.

Según la concepción tomista, el hombre no desaparece en el Estado: su fin último no es la comunidad terrestre, sino Dios,⁵² de tal manera que la persona humana sobrepasa al Estado en todo aquello que se relaciona con los fines supraterrrestres o con los derechos del hombre protegidos por la ley natural. De ahí que no se deba privar ni siquiera a los esclavos de estos derechos (de familia, de educación y confirmación religiosas, etcétera).⁵³ Por la misma razón, no está permitido matar a un inocente; ni siquiera el juez más severo podría ejecutar una sentencia de muerte contra el inocente.⁵⁴

La concepción tomista del Estado comprueba que el *bonum commune* no es el bien de un colectivismo —dentro de cuyo sistema el hombre queda sin más sacrificado al todo—, sino la totalidad de los bienes comunes a los ciudadanos; estos bienes son a su vez *el presupuesto para que los hombres puedan realizar sus fines particulares*; consecuentemente, la finalidad de la comunidad no es otra que coadyuvar con los hombres a la obtención de aquellos bienes.

En armonía con estas ideas encontramos en el Aquinatense la siguiente definición de la ley: "*Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*"⁵⁵ Según esta definición, la ley no es cualquier man-

⁵⁰ *Comentarios a la Ética de Aristóteles*, I, 2 g: "si idem bonum est uni homini et toti civitati multo videtur majus et perfectius, suscipere... illud, quod bonum totius civitatis est".

⁵¹ *Summa theologia*, I, 1, quæstio 113, art. 9; II, 2, quæstio 152, art. 4: "si accipiatur utrumque in eodem genere".

⁵² *Ibidem*, II, 1, quæstio 21, art. 4: "homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua... sed totum quod homo est... ordinandum ad Deum".

⁵³ *Comentarios a las sentencias*, IV, 36, 1, 3: "servitus qui est de jure positivo, non potest præjudicare his, quæ sunt de lege naturali".

⁵⁴ *Summa*, II, 2, quæstio 64, art. 6: "nullo modo licet occidere innocentem".

⁵⁵ *Ibidem*, II, 1, quæstio 90, art. 4.

El juez debe aplicar todas las leyes regularmente expedidas, pero como cada ley es formulada para aplicarse en situaciones normales, debe ser corregida en los casos particulares por la equidad (*ἐπιείκεια*), si su interpretación literal daña a la salud pública (*communi saluti*).⁶² En estos casos, debe acudirse a la *ratio legis*, ya que —y según se deduce de lo que llevamos expuesto— la ley es un mandamiento razonable (*rationis ordinatio*) con vista al *bonum commune*.

Todas estas normas de la ley natural que preceden al derecho positivo constituyen el derecho natural en sentido objetivo y —según expusimos anteriormente— se distinguen de las normas de la moral en sentido estricto, pero tienen su fundamento, igual que ellas, en la ley natural, que es, a su vez, la ley moral en sentido amplio.

§ 5. Ser y deber ser

Antes de concluir la exposición de la doctrina de Santo Tomás necesitamos preguntarnos cuál es su concepto de la relación entre el ser y el deber ser, problema filosófico que constituye desde la época de Kant una de las cuestiones más arduamente controvertidas.

También en este problema el Doctor Angélico tomó como punto de partida la concepción aristotélica de Dios como el ser perfecto por antonomasia (*ver* p. 69). En armonía con este pensamiento peripatético, Santo Tomás afirma que únicamente Dios posee la plenitud del ser,⁶³ en tanto las cosas creadas tienen tan sólo una participación mayor o menor en él. Como Dios es, al mismo tiempo, el bien supremo (*summum bonum*),⁶⁴ las creaturas, como *seres creados*, deben ser *buenas*, pues todas ellas poseen un ser derivado de Dios. Tal es la razón por la que San Agustín caracterizó al *mal* como algo *negativo*, esto es, como una *regresión* del ser causada por el pecado original,⁶⁵ un *estar privado del bien* (*privatio boni*),⁶⁶ o como *una falta de participación en el ser*.

⁶² *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 96, art. 6.

⁶³ *Ibidem*, II, 1, quæstio 18, art. 1: "Solus... Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex."

⁶⁴ *Summa contra gentes*, I, 41.

⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 13.

⁶⁶ *Ibidem*, XI, 22.

damiento arbitrario de los detentadores del poder, sino tan sólo aquel que se inspira en un fin justo, y el *bonum commune* es el fundamento jusnaturalista general y el límite de las atribuciones de la autoridad, por lo que solamente dentro de ese marco puede expedirse un derecho positivo obligatorio; por tanto, la finalidad de la ley positiva es adecuar el derecho natural a las distintas situaciones y épocas.⁵⁶ Por otra parte, a fin de inducir a los hombres a una vida pacífica y tranquila, y para castigar a los delincuentes perturbadores del orden, es indispensable la existencia de una autoridad dotada de un poder coactivo.⁵⁷

Las leyes humanas que concuerdan con el derecho natural obligan también en conciencia (*in foro conscientiae*); todas las demás, por lo contrario, no poseen esa obligatoriedad,⁵⁸ pues la ley humana que contradice a una ley natural no es una ley verdadera, sino simplemente aparente.⁵⁹

La ley humana puede contrariar a la ley natural por tres causas: por estar en oposición con el fin general de todas las leyes, esto es, por contrariar al *bonum commune*. Puede ocurrir que el legislador exceda los límites de su competencia. Finalmente, es posible que la ley no reparta adecuadamente las cargas. Todas estas leyes son actos de poder, pero no son leyes verdaderas (*magis sunt violentiae quam leges*) y como tales no son obligatorias. Pero como existe un principio fundamental de derecho natural que ordena evitar los disturbios y prohíbe alterar el orden público, la resistencia contra tales leyes está únicamente permitida si puede efectuarse sin escándalo y sin daño grave para la comunidad.⁶⁰ Existe no obstante una excepción a este principio, pues nunca debe ser obedecida una ley que contradiga a la *lex divina* positiva.⁶¹

⁵⁶ *Summa*, II, 1, quæstio 95, art. 2: "principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum". — Compárese lo que dijimos al exponer las doctrinas de San Agustín (ver pp. 106 y 107) y las de San Isidoro (p. 113).

⁵⁷ *Ibidem*, II, 1, quæstio 90, art. 1: "necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pænæ a vitiis cohibentur, et virtutem assequi possent".

⁵⁸ *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 4.

⁵⁹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 95, art. 2: "si vero aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio".

⁶⁰ *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 4: "nec in talibus homo obligatur, ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit".

⁶¹ *Ibidem*, II, 1, quæstio 96, art. 6.

El juez debe aplicar todas las leyes regularmente expedidas, pero como cada ley es formulada para aplicarse en situaciones normales, debe ser corregida en los casos particulares por la equidad (*ἐπιείκεια*), si su interpretación literal daña a la salud pública (*communi saluti*).⁶² En estos casos, debe acudirse a la *ratio legis*, ya que —y según se deduce de lo que llevamos expuesto— la ley es un mandamiento razonable (*rationis ordinatio*) con vista al *bonum commune*.

Todas estas normas de la ley natural que preceden al derecho positivo constituyen el derecho natural en sentido objetivo y —según expusimos anteriormente— se distinguen de las normas de la moral en sentido estricto, pero tienen su fundamento, igual que ellas, en la ley natural, que es, a su vez, la ley moral en sentido amplio.

§ 5. Ser y deber ser

Antes de concluir la exposición de la doctrina de Santo Tomás necesitamos preguntarnos cuál es su concepto de la relación entre el ser y el deber ser, problema filosófico que constituye desde la época de Kant una de las cuestiones más arduamente controvertidas.

También en este problema el Doctor Angélico tomó como punto de partida la concepción aristotélica de Dios como el ser perfecto por antonomasia (*ver p. 69*). En armonía con este pensamiento peripatético, Santo Tomás afirma que únicamente Dios posee la plenitud del ser,⁶³ en tanto las cosas creadas tienen tan sólo una participación mayor o menor en él. Como Dios es, al mismo tiempo, el bien supremo (*summum bonum*),⁶⁴ las creaturas, como *seres creados*, deben ser *buenas*, pues todas ellas poseen un ser derivado de Dios. Tal es la razón por la que San Agustín caracterizó al *mal* como algo *negativo*, esto es, como una *regresión* del ser causada por el pecado original,⁶⁵ un *estar privado del bien* (*privatio boni*),⁶⁶ o como una *falta de participación en el ser*.

⁶² *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 96, art. 6.

⁶³ *Ibidem*, II, 1, quæstio 18, art. 1: "Solus... Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex."

⁶⁴ *Summa contra gentes*, I, 41.

⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 13.

⁶⁶ *Ibidem*, XI, 22.

El bien no posee —según lo expuesto— una existencia independiente, sino que depende del ser. Cada creatura es buena en la medida en que actúa en concordancia con su naturaleza creada por Dios, y mala en cuanto contradice al ser que Dios colocó en su naturaleza. En consecuencia, lo bueno y el ser se identifican (*bonum et ens convertuntur*),⁶⁷ pero como solamente Dios posee la plenitud del ser, Él es el único absolutamente bueno.⁶⁸

El deber ser no es, pues, una categoría independiente, sino que su fundamento radica exclusivamente en la oposición que existe entre el ser imperfecto y el ser perfecto al que todo aspira. De lo que se deduce que para el ser perfecto no puede existir el deber ser.

Si combinamos estas ideas con la doctrina aristotélica de la entelequia, se nos revelará que el deber ser moral de los hombres se fundamenta en la oposición existente entre la imperfección en que de hecho se encuentran y el ser relativamente perfecto al que aspiran por naturaleza, y que el deber ser jurídico está al servicio del deber ser moral, ya que no es otra cosa que un medio necesario para que el hombre, dada su naturaleza social, pueda alcanzar su perfección (*perfectio*).⁶⁹

Podemos ahora concluir diciendo que el hombre cristiano no se siente —como Martin Heidegger— arrojado ciegamente en un mundo caótico, sino que sabe que vive colocado dentro de un cierto orden del ser, al que puede conocer gracias a su relación con Dios, con los demás hombres y con todos los seres creados. De ahí que el orden fundamental del ser, dentro del cual vive el hombre, sea a la vez el orden, fundamental del deber ser jurídico y moral.

⁶⁷ *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 18, art. 1: "Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi plenitudine essendi... tantum a bonitate deficit, et sic dicitur mala... unumquoque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur..."

⁶⁸ Consúltese el *Evangelio según SAN MARCOS*, x, 18.

⁶⁹ *Summa theologiae*, II, 1, quæstio 12, art. 5 y 7.