



UNIVERSIDAD DE BURGOS

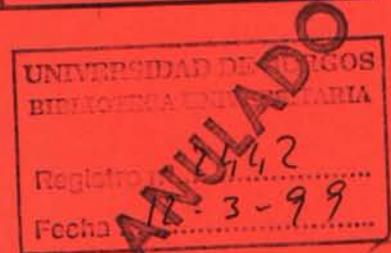
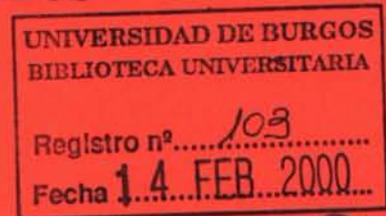
FACULTAD DE DERECHO

EL PENSAMIENTO JURÍDICO - POLÍTICO

DE FRAY LUIS DE LEÓN

EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*

II



Juan CASTILLO VEGAS



UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

EL PENSAMIENTO JURÍDICO - POLÍTICO

DE FRAY LUIS DE LEÓN

EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*

Juan CASTILLO VEGAS



UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

EL PENSAMIENTO JURÍDICO - POLÍTICO

DE FRAY LUIS DE LEÓN

EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*

Juan CASTILLO VEGAS

CAPÍTULO V. LA LEY NATURAL

1. Concepto de la ley natural

1.1. La ley natural existe a modo de hábito

1.2. La ley natural en cuanto dictamen

2. Contenido de la ley natural

2.1. Número de preceptos de la ley natural

2.2 La vida racional

2.3. La razón no crea la ley natural

2.4. Los actos de las virtudes y la ley natural

3. Caracteres de la ley natural

3.1. La unidad de la ley natural

3.2. La universalidad de la ley natural

3.3. La inmutabilidad de la ley natural

3.4 La indispensabilidad de la ley natural

3.5. La necesidad de la ley natural

1. Concepto de la ley natural

1.1. La ley natural existe a modo de hábito

El concepto de ley natural es la clave de todos los postulados teológico-jurídicos de Fray Luis de León ya que es la parte más accesible a nuestro conocimiento de la ley eterna. En todos los teólogos-juristas la ley natural se deduce rigurosamente de la ley eterna pues los seres racionales participan también y más intensamente que los demás por su inteligencia y voluntad, de la ordenación general del universo por ella establecido. En la doctrina tomista⁵⁹, como también en Fray Luis de León, la ley natural es una irradiación o reflejo de la ley eterna. Esta participación de la ley natural en la ley eterna, en la que tiene su fundamento, es lo que se expresa con el concepto de teonomía de la ley natural. Podemos encontrar, en el concepto luisiano de la ley natural, todos los elementos y presupuestos epistemológicos y metodológicos del iusnaturalismo clásico además de las aportaciones específicamente luisianas.

Diversos autores, precursores en parte de su teoría, tales como Santo Tomás y Domingo de Soto, con respecto a la cuestión de si la ley

⁵⁹ Cfr. TORRES AGUILAR-AMAT, S., *El concepto de Derecho según los escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Imprenta colonial, 1891, p. 45.

natural es un hábito, pretenden determinar el lugar que pudiera corresponderle a la ley natural en la actividad del alma, o en el alma, en su dimensión operativa o dinámica. Parten del supuesto de que la ley natural está impresa o grabada en el alma. Sin embargo cabe preguntarse qué lugar ocupa en el panorama de la operatividad humana.

La solución que da Santo Tomás⁶⁰ a esta cuestión es que la ley natural no puede considerarse un hábito sino el resultado o contenido de un hábito. De este modo, el hábito (la *sindéresis*, como hábito intelectual) es medio o causa instrumental que produce la ley natural. Con menor propiedad, también puede aplicarse el término "hábito" al efecto u objeto mismo de un hábito. En este sentido la ley natural sí puede denominarse "hábito"⁶¹.

⁶⁰ Según Antonio Osuna Fernández-Largo, en tiempos de Santo Tomás muchos opinaban que la ley natural se identifica con la *sindéresis* y la entendían como un hábito natural, una especie de hábito innato al hombre. Pero el Aquinatense defiende que si una ley es el enunciado de la razón, la ley natural ha de serlo también. Es el resultado, el fruto de un acto, no el acto ni el hábito mismo. En consecuencia, la ley natural es el resultado o el objeto del hábito de la *sindéresis*. No es pues acto ni hábito sino producto de ellos. Pero además, la ley natural puede extenderse a otros objetos de la razón humana, pues no consiste solamente en los primeros juicios morales del entendimiento sino que incluye también las conclusiones. (Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico*. En "Ciencia Tomista" 97 (1970) p. 38).

⁶¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 1: "Ad secundum dicendum quod *sindéresis* dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturales, quae sunt prima principia operum humanorum".

Esta respuesta la da el Aquinatense por la cualidad de permanencia que posee la ley natural, por lo que no puede ser definida como acto o efecto de un hábito sin más, sino que aun siendo fruto de un hábito permanece en el alma como permanecen los hábitos, "*lex naturalis semper in homine manet*"⁶².

Domingo de Soto sigue fundamentalmente esta doctrina tomista pero tratándola con mayor precisión. Según D. Ramos-Lissón en su estudio sobre la ley natural en Soto, ésta no se identifica con un hábito intelectual, "*neque secundum substantiam est habitus*". El hábito al que Santo Tomás atribuye la ley natural y todos los autores incluido Soto es la sindéresis, como hábito del entendimiento. Todo hábito capacita a una facultad para realizar sus actos específicos, facilitando al mismo tiempo su actividad. Pero la ley natural no es la sindéresis, no es el hábito intelectual sino resultado o efecto del mismo. Es el dictamen de la razón potenciada por la sindéresis, "*lex ergo non est habitus per essentiam sed dictamen quod formam habit praecepti*"⁶³. Es, pues un dictamen en forma de juicio preceptivo o proposición imperativa⁶⁴.

Sin embargo, y éste es uno de los principales motivos de esta

⁶² *Ibidem*.

⁶³ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, I, p. 29.

⁶⁴ Cfr. RAMOS-LISSÓN, D., *La ley natural en Domingo de Soto*. En "*Persona y Derecho*", Vol. II (1975) p. 608.

controversia, aunque la ley natural no es esencialmente un hábito tiene una de las propiedades del hábito que es su permanencia, lo cual conduce a la conclusión de que está en nosotros a modo de hábito, "*per modum habitus*". Como justificación de esta conclusión aduce Soto el mismo ejemplo que Santo Tomás: llamamos fe tanto al acto de fe propio del entendimiento por el que asentimos a unas verdades reveladas como al contenido mismo de la fe, es decir, estas mismas verdades reveladas⁶⁵.

Así pues, se realiza una transposición de términos denominándose hábito a la ley natural aun siendo el efecto de un hábito, y fe al contenido de un acto aun siendo realmente un hábito y se justifica esta transposición de términos, en el primer caso como fundamento de semejanza de cualidades (permanencia) y en el segundo por la relación entre un acto y su objeto.

En opinión de Venancio D. Carro, la ley natural según Soto es realmente un acto: "*La ley natural, por lo mismo que es ley, es un dictamen de la razón, es un acto, no una potencia, ni tampoco un*

⁶⁵ SOTO, D. (de), *op. cit.*, lib. I, IV, I, p. 29: "*Lex naturalis inest nobis per modum habitus. Probat. Praecepta naturalia non solum actu a ratione considerantur dum acta quis praecepit, aut praeceptum auscultat: sed per modum habitus, hoc est, per modum permanentis in absentia actus.*

Itaque sicuti scriptura sacra dicitur fides nostra: quia est collectio eorum omnium quibus per habitum fide assentimus, ita collectio principiorum agendarum rerum dicitur habitus: quia virtute synderesis illis assensum praebemus".

*hábito*⁶⁶. Lo que se deduce del siguiente texto de Soto: “Mas la ley natural no es tal virtud (los principios en virtud de los cuales obra el entendimiento, por ejemplo la *sindéresis*), sino su mismo acto, o sea el dictamen de la razón, que existe a modo de hábito”⁶⁷.

Fray Luis de León sigue fundamentalmente a Santo Tomás y a Soto en esta cuestión acerca de la naturaleza de la ley natural, aportando a la vez su interpretación personal. La tríada de posibles contenidos operativos del alma humana utilizada por el Aquinatense, que es la aristotélica, potencias, hábitos y pasiones, es modificada en la teoría luisiana eliminando la pasión y sustituyéndola por el acto, “*omne autem quod in nobis est, vel est potentia, vel actus, vel habitus*”⁶⁸.

⁶⁶ CARRO, V. D., Introducción a *De la Justicia y del Derecho*, de Domingo de Soto, Madrid, I.E.P., 1967, p. XXXVIII.

⁶⁷ SOTO, D. (de), *op. cit.*, p. 30: “*Ad tertium respondetur quod Arist. loco illo Ethi. 2. non recensuit omnia quod insunt in anima: quia nihil de actu vel intellectus vel voluntatis, nec vero de speciebus meminit: sed tantum connumerabit principia quorum virtute intellectus operatur. Lex autem naturalis non est talis virtus sed opus ipsum scilicet rationis dictamen, quae modo exposito per modum habitus inest*”.

⁶⁸ *De legibus*, q. 5, p. 64: “*Sequitur dicamus de lege naturali, de qua agit S. Thomas quaestione 94. In hac re quaeritur 1º, utrum lex naturale sit habitus. Et causa dubitandi est, quia quemadmodum superius diximus lex naturalis inest nostris mentibus, eam enim accipimus simul cum ipsa natura. Omne autem quod in nobis est, vel est potentia, vel actus, vel habitus. Et lex naturae non est potentia, nec etiam videtur quod sit actus, alioquin cum nihil agimus non esset in nobis lex naturalis, igitur est habitus*”.

En un primer intento de clarificación del tema enuncia la siguiente definición de la ley natural: son unas proposiciones y principios prácticos evidentes o deducidos de modo evidente de principios evidentes, *“lex naturalis sunt quaedam propositiones et iudicia practica, vel per se nota vel ex per se notis evidenter deducta”*. Así pues, las consecuencias deducidas inmediatamente de los primeros principios son también ley natural puesto que participan de la racionalidad, de la verdad y de la justicia de los principios.

Una primera conclusión es que la ley natural no es una potencia porque esos principios prácticos evidentes que la constituyen o integran se manifiestan en la conciencia, en cuanto razón práctica, pero no son la misma conciencia, no se identifican con ella. El análisis de esta definición también nos permite entender que la evidencia, tres veces incluida en la misma, aun siendo de distinta especie⁶⁹, es una característica esencial de la ley natural: o son juicios evidentes o se deducen con evidencia de éstos. Lo cual exige primeramente esclarecer

⁶⁹ El concepto filosófico de evidencia no admite gradaciones, especies o términos medios: algo es evidente o no lo es. Sin embargo, en la práctica puede hablarse de evidencia con distintos sentidos. En primer lugar, un sentido estricto como corresponde a la intuición intelectual. El conocimiento de los primeros principios por intuición intelectual pertenece a esta clase de evidencia intelectual. En cambio el conocimiento de las conclusiones de estos principios ya no sería por intuición (y evidencia) intelectual sino por razonamiento discursivo. Sin embargo estas conclusiones de los primeros principios se conocen con tal necesidad, inmediatez y universalidad que Fray Luis la asimila en la práctica a los primeros principios en cuanto a la facilidad de su conocimiento. Este sería el sentido amplio en que la evidencia puede ser entendida y al que en el texto denominamos como de “distinta especie”.

qué se entiende por evidencia; pues ésta excluye la demostración racional pero no el ejercicio de alguna facultad o virtud por parte del entendimiento.

Esas proposiciones evidentes en que consiste la ley natural las conoce el entendimiento directamente, por intuición intelectual, no por deducción lógica de otros principios, "*non indiget aliorum cognitione ad ista cognoscenda*".

Por consiguiente todos pueden conocer los principios evidentes de la ley natural sin demostraciones ni premisas. La apelación luisiana en el conocimiento de la ley natural, a la evidencia, a la *recta ratio*, y a la sindéresis, muestra la existencia en Fray Luis de la llamada prueba psicológica del Derecho natural, o de experiencia interna, donde atestigua la conciencia la existencia de unos principios evidentes y válidos universalmente⁷⁰.

Aquí introduce y resuelve Fray Luis un problema de carácter filosófico que puede plantearse tanto en el plano especulativo como en el práctico o moral. ¿Cuál es el principio del conocimiento por parte del entendimiento humano? Han de ser necesariamente juicios, principios o proposiciones evidentes. El juicio es antes que el razonamiento o la demostración. Si para conocer unos principios fuera necesario siempre conocer otros anteriores ello podría conducir a un proceso infinito, lo

⁷⁰ Cfr. URDÁNOZ, T., *Vitoria y el concepto de Derecho natural*. En: "*Ciencia Tomista*" 72-73 (1947) p. 251.

que haría imposible todo conocimiento. La conclusión es que los primeros principios han de ser evidentes y mediante éstos pueden entenderse todos los demás y sin ellos nada podría ser entendido, "*quia non cognitis principiis nihil potest intelligere*"⁷¹.

Estos principios evidentes de la ley natural son, pues, el comienzo del conocimiento humano en el orden práctico y moral. Aquí aplica Fray Luis expresamente el conocido paralelismo tomista entre los primeros principios especulativos (no contradicción, identidad, causalidad, finalidad, etc.), y que son necesarios en el orden especulativo y los primeros principios morales (*bonum est faciendum, malum vitandum*) necesarios en el orden práctico.

Según Santo Tomás tiene que haber algún primer principio tanto en el orden especulativo como en el práctico, al que se sometan todos los demás principios. De no ser así, un principio especulativo o práctico o una norma de conducta podrían ser aprobados por un principio superior y rechazados por otro. De ahí que sería necesario algún principio superior y más general para resolver el conflicto de principios

⁷¹ *De legibus*, 5, 1, p. 64: "*Ad hoc ut respondeamus, advertendum est quod lex naturalis sunt quaedam propositiones et iudicia practica, vel per se nota vel ex per se notis evidenter deducta. Dicuntur autem per se nota, non quia intellectus noster non indigeat aliqua facultate et vi propria ad ea cognoscenda, sed quia non indiget aliorum cognitione ad ista cognoscenda; itaque intellectus noster ad huiusmodi iudicia indiget propria vi et facultate, quam necessario accepit a natura: quia non poterat consuetudine, usu, et assuetudine sibi illam comparare, non potest quis crebra intellectione acquirere habitum et facultatem intelligendi propria principia, quia non cognitis principiis nihil potest intelligere*".

o de normas de rango inferior. Los dos primeros principios tanto el especulativo como el práctico consiguen una especie de unidad sistemática del conjunto de todos ellos fundamentada en su estructuración lógica y jerárquica.

El primer principio del orden especulativo es el de no contradicción y en el orden de la razón práctica el de hacer el bien y evitar el mal. En muchas cuestiones morales habla de la analogía o paralelismo entre los primeros principios del entendimiento especulativo y los primeros principios del entendimiento práctico. En esta doctrina, pues, no se plantea el problema moderno de la ruptura entre el ser y el deber ser (la falacia naturalista. Supuesto error filosófico consistente en sostener que deducir del ser el deber ser es racionalmente procedente). Para el Aquinatense, también para Fray Luis, los primeros principios de la razón práctica son tan evidentes y seguros como los primeros principios del entendimiento especulativo, de la lógica o la metafísica. Y expresamente afirma que tanta mayor certeza tendrá una proposición cuanto más pueda enraizarse o reducirse a los primeros principios en su orden, ya especulativos, ya prácticos⁷².

En esta consideración de la evidencia como cualidad esencial de la ley natural los autores romanos influyeron poderosamente en los filósofos y juristas posteriores como Santo Tomás, Fray Luis de León y

⁷² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2: *“Respondeo dicendum quod, sicut supra (q. 91, a. 3) dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent*

toda la tradición escolástica. A este respecto señala Schauff: “La ignorancia del Derecho natural, según Cicerón, es impensable, y no se puede excusar invocándola”. La trascendencia que dicha doctrina ciceroniana tuvo para el desarrollo de las teorías cristianas sobre el Derecho natural ha sido manifiesta si tenemos en cuenta la Palabra de San Pablo, según la cual la ley está inscrita en el corazón de los paganos. En este sentido Valerio Máximo habla de la “*lex naturae*” que la misma naturaleza infunde en toda conciencia “*nullo vocis ministerio, nullo usu litterarum indigens propriis ac tacitis viribus caritatem parentium liberorum pectoribus infundit*”⁷³.

Para conocer los primeros principios especulativos es necesario el entendimiento, “*intellectum*”, que es un hábito impreso en el alma, “*quendam habitum anima inditum*”. (Observamos que aquí al entendimiento lo denomina con el término de “hábito del alma” pero realmente con el significado de facultad o potencia que actúa habitualmente en el alma). Del mismo modo para conocer los primeros principios prácticos (morales) es necesario otro hábito llamado sindéresis, “*synderesis*”, que tiene como función inclinar al entendimiento, “*intellectum*”, a dar su asentimiento a los primeros principios prácticos, “*cuius proprium munus et officium est inclinare intellectum ad assensum primorum principiorum practitorum*”⁷⁴.

ad rationem speculativam: utraque enim quaedam principia per se nota”.

⁷³ SCHAUFF, T., *El ius naturae en los historiadores y retores*. En “*Persona y Derecho*”, 20 (1989), Pamplona, Eurograf, p. 107.

⁷⁴ *De legibus*, 5, 2, p. 64-65: “*2º quod, ut ad intelligenda prima principia*

En Santo Tomás la *sindéresis* es la ley de nuestro entendimiento, "*lex intellectus nostri*". El significado de esta expresión se deduce claramente de lo que sigue: la *sindéresis* es un hábito (del entendimiento) que contiene los preceptos de la ley natural y que integran los primeros principios del orden moral, "*prima principia operum humanorum*"⁷⁵. Es decir, la ley natural, los primeros principios del orden moral, son ley para el entendimiento humano, no creación de éste. La razón debe someterse a los principios evidentes de la ley natural conocidos por la *sindéresis*. El entendimiento no es libre ante ellos. El intelectualismo de Santo Tomás se manifiesta, una vez más, en esta importante cuestión acerca de la objetividad de la ley natural. Los primeros principios morales se forman espontáneamente en la razón, en el entendimiento, habilitado por la *sindéresis*, pero no son una creación o constitución voluntaria y absolutamente originaria del bien y del mal⁷⁶.

speculativa ponimus quemdam habitum anima inditum, que vocamus intellectum, ita etiam similiter ad cognoscenda prima principia practica ponendus est alius habitus etiam a natura inditus et ingeneratus, qui vocatur synderesis, cuius proprium munus et officium est inclinare intellectum ad assensum primorum principiorum practicorum".

⁷⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 1: "*Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quod sunt prima principia operum humanorum*".

⁷⁶ También D. Ramos-Lissón destaca que Soto, siguiendo a Santo Tomás, distingue la *sindéresis* de la ley natural en cuanto que la primera es la facultad, o mejor, el hábito que capacita a la facultad intelectual, para asentir a los primeros principios prácticos; en cambio, la ley natural tiene como contenido esos mismos principios, es decir, entre ambos se da la misma relación que entre hábito y objeto. (Cfr. RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, p. 608).

Y el mismo Soto, interpretando el parecer de Santo Tomás, afirma que

No es la pura razón natural sino la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios, lo que produce el dictamen o juicio evidente sobre lo que es justo o injusto, en que consiste la ley natural. Y V. Carro entiende la *sindéresis* en Soto como la virtud que contiene los preceptos o leyes naturales y que los presta a la prudencia como premisas de sus silogismos y aplicaciones⁷⁷.

Para conocer la ley natural, esos primeros principios evidentes en materia de moralidad, son necesarias la razón y la virtud (hábito) de la *sindéresis*. En cambio, para establecer la ley humana son necesarias la razón y la prudencia gubernativa. La prudencia no da vida a la ley natural, por tanto tampoco es madre del Derecho natural. Como sólo son evidentes los primeros principios, la ley natural tiene también una

la *sindéresis* es un hábito, una virtud de la mente, que nos inclina a asentir a los primeros principios: "*Hanc enim idem Doctor sanctus I, 79, docuit esse habitum: nempe virtutem mentis quae non inclinatur ad assentiendum principiis practicis*". (SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, I, p. 29).

Santiago Ramírez define la *sindéresis*, en sentido tomista, como un instinto intelectual, un hábito natural del entendimiento, para diferenciarlo de otros hábitos intelectuales adquiridos. (Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes según Santo Tomás*. En: "*Estudios Filosóficos*" 5 (1954) p. 306).

Según Fray Luis, San Jerónimo, en su carta a Dimitriades (cuya autenticidad niega L. Pereña), hace referencia a la *sindéresis* con estas palabras: "*existe en nuestras almas una cierta bondad natural, quaedam sanctitas, que presidiendo en el santuario de la conciencia juzga de lo bueno y de lo malo*". *De legibus*, q. 5, 2, p. 65: "*De quo Divus Hieronimus in epistola ad Demetriadem: est, inquit, in mentibus nostris naturalis quaedam sanctitas, quae in arce animae praesidens exercet bonum et malum iudicium*". (*Pelagii de Demetriadem Epistola*, cap. 4 (PL, 30, 19)).

⁷⁷ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca,

estructura deductiva y dialéctica, en la que la razón humana, que no siempre conoce por evidencia intelectual, ha de conocer mediante deducciones y conclusiones. Pero ambas clases de preceptos, evidentes y deducidos, son preceptos jurídico-naturales necesarios.

1.2. La ley natural en cuanto dictamen

Otra de las características de la ley natural en la que insiste Fray Luis y que aparece en toda la tradición escolástica es su imperatividad.

Según Santo Tomás, las proposiciones universales de la razón práctica tienen razón de ley, es decir, naturaleza o esencia de ley⁷⁸, que mandan hacer lo intrínseca y manifiestamente bueno y rechazan lo intrínseca y manifiestamente malo⁷⁹. Esos primeros principios evidentes, proposiciones universales y dictamen de la razón práctica que constituyen la ley natural son las normas supremas de la justicia y el criterio de la rectitud de los actos morales. La ley natural la dicta la razón, está inscrita en la naturaleza racional del hombre y la conoce la

Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 169.

⁷⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 1: "*Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis*".

⁷⁹ Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes*, Studium, Madrid-Buenos Aires, 1955, p. 61.

razón natural, por lo que dichos juicios o dictámenes imperativos se fundan en la razón que los conoce y prescribe.

El término dictamen tiene carácter intelectual, racional, equivalente a juicio. Pero juicio preceptivo, juicio de obligación sobre lo que debe o no debe hacerse. Las proposiciones universales de la razón práctica no expresan un mero conocimiento sino que son juicios directrices del comportamiento humano. Del mismo modo que el imperio es mover dirigiendo, el dictamen consiste en juzgar obligando. En los dos términos se dan elementos intelectuales y volitivos aunque predominan los primeros. La doctrina general de la ley ya estudiada sobre los dos aspectos de ésta, el directivo y el preceptivo se aplica con toda propiedad a la ley natural. La *vis* directiva de la ley se corresponde con lo que A. Osuna designa como inteligencia ordenadora y la *vis* coactiva con la autoridad promulgadora⁸⁰. En el pensamiento luisiano, como en Santo Tomás y en toda la tradición escolástica, la ley natural es un juicio imperativo, obligatorio⁸¹.

⁸⁰ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía Jurídica*. En "Ciencia Tomista" 120 (1993) p. 480.

⁸¹ Señala T. Urdániz que, para Vitoria, los preceptos (o juicios) de la ley natural son verdaderos dictámenes y no tiene solamente un simple valor ideal de principios rectores más o menos subjetivos, sino con validez real de verdadero y "positivo" Derecho. (Cfr. URDÁNIZ, Teófilo, *Vitoria y el concepto de Derecho Natural*. En: "Ciencia Tomista" 72-73 (1947) p. 256).

Por su parte M. Solana interpreta el pensamiento de Soto sobre la ley natural como "una luz impresa por Dios en la razón por medio de la cual el hombre dirige sus actos a su fin propio. No es, pues, esta ley una potencia ni

La conclusión luisiana en esta materia es semejante a la de Santo Tomás y D. de Soto: la ley natural, sin ser propiamente un hábito, está en nosotros a manera de hábito, lo que prueba por su cualidad de permanencia y por la continuidad de la sindéresis, *“nam transeunte actu manet adhuc in virtute et facultes synderesis quam discimus naturaliter esse et efficere in nobis huiusmodi iudicia”*⁸², (como hábito que permanece en el alma más allá de actos o juicios transitorios). A este respecto afirma B. Häring: *“La escolástica distingue claramente entre sindéresis y conciencia, o sea, entre la conciencia como facultad permanente o sindéresis y el ejercicio de dicha facultad en los dictámenes singulares”*⁸³.

Como síntesis de esta cuestión podemos obtener la siguiente conclusión-definición de la ley natural: la facultad racional (razón o entendimiento) capacitada o revestida por el hábito intelectual de la

un hábito, sino un juicio, un dictamen, que permanece en la razón habitualmente”. (SOLANA, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*. Madrid. Imprenta de la viuda e hijos de Jaime Retés, 1928, p. 35). Esta interpretación de la doctrina de Soto es coherente con la tomista que sostiene que la ley natural más que un acto de la razón es producto o efecto permanente del acto de la razón práctica.

⁸² *De legibus*, 5, 4, p. 65: *“2ª Propositio: Lex naturalis est in nobis per modum habitus. Probatur quia est in nobis facultas quaedam a natura indita ad huiusmodi iudicia practica, quotiescumque opus fuerit sine impedimento; nam non statim atque cessat actus, abolitur lex naturalis in mentibus nostris; nam transeunte actu manet adhuc in virtute et facultate synderesis quam discimus naturaliter esse et efficere in nobis huiusmodi iudicia”*.

sindéresis tiene inclinación natural a realizar determinados actos cuyo efecto son unos juicios o proposiciones imperativas, necesarias, universales y evidentes por sí mismas para dirigir moralmente las acciones humanas⁸⁴.

2. Contenido de la ley natural

2.1. Número de preceptos de la ley natural

La pregunta que se plantea a continuación es cuántos preceptos contiene la ley natural. Como introducción a la resolución de esta cuestión Fray Luis cambia algunas de las consideraciones filosófico-morales utilizadas por Santo Tomás.

Esta cuestión clásica de la unicidad de la ley natural plantea a los tratadistas no pocas dificultades. En primer lugar si puede hablarse de unicidad estando integrada por numerosos preceptos. Ya se mostraba anteriormente un atisbo de solución a este problema en la doctrina del paralelismo entre los primeros principios especulativos y prácticos y la

⁸³ HÄRING, B., *La ley de Cristo*, vol. I, Barcelona, Herder, 1970, p. 195.

⁸⁴ Una dificultad añadida en el análisis de esta cuestión es que Fray Luis, lo mismo que Soto, utiliza a veces los términos facultad y hábito como sinónimos

reducción de todos los principios derivados al primero en su orden y naturaleza.

Fray Luis utiliza en este caso la doctrina aristotélico-tomista del motor inmóvil que no es aplicada por el Aquinatense en esta materia. Del mismo modo que en el movimiento del mundo físico es necesaria la existencia de un solo motor que mueve y es inmóvil, "*est necessarium ponere unum principium movens et immovile*", que mueve todo el universo, así también en el discurso de la razón, "*in discursum rationis*", es necesario un solo principio mediante el cual puedan ser conocidas todas las cosas, "*et cuius virtute reliqua omnia cognoscantur*".

Después de este argumento utilizado en la llamada "*primera vía*" y aplicado al razonamiento ya que es una especie de movimiento (recordemos que Santo Tomás usa en esta vía el término "*movimiento*" en su sentido más general significando todo cambio, proceso, transformación, etc.) emplea la conocida doctrina tomista acerca del paralelismo entre los primeros principios especulativos y los prácticos.

En la razón especulativa el primer principio es el de no contradicción como ya enseña Aristóteles en la *Metafísica*, "*idem enim simul inesse, et non inesse eidem, et secundum idem, imposible est*"⁸⁵.

pero puede inferirse por el contexto cuál es su auténtico sentido.

⁸⁵ ARISTÓTELES, *Metaphisica*, III, 3, 9 (Didot II, 503-504): "*Quod igitur tale principium omnium certissimum est, patet. Quid autem illud sit, deinceps dicamus. Idem enim simul inesse, et non inesse eidem, et secundum idem, imposible est. (Et quaecumque alia annotaremus, sint ad logicas difficultates*

También en la razón práctica estableció Aristóteles el primer principio: “Hay que hacer el bien y evitar el mal”, como dejó escrito en la *Ética*⁸⁶. Este es el principio universal que gobierna todo el sistema normativo moral⁸⁷.

Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, el maestro salmantino admite este último precepto ético como el primero y universal de la ley natural, “*quod est primum praeceptum legis naturae universale*”. Y

annotata). *Hoc igitur omnium est principiorum certissimum: habet etenim dictam determinationem. Impossibile namque est, quempiam idem putare esse et non esse, quemadmodum quidam Heraclitum dicere arbitrabantur. Non enim necesse est, quaecumque quis dicat, ea etiam putare*”.

⁸⁶ Aristóteles no establece un primer principio práctico pero sí un primer principio especulativo. En su opinión la metafísica es una verdadera ciencia (*episteme*) y como tal clase de saber debe ser posible su formulación deductiva. Pero ese no es el caso de la ética en la que no hay primeros principios inmovibles de los que partir porque no es una ciencia sino una praxis, un saber práctico. Sin embargo, Fray Luis interpreta en el sentido señalado en el texto otras ideas afines del estagirita expuestas en la *Ética a Nicómano* como “bien es lo que todos apetecen”, etc.

⁸⁷ *De legibus*, q. 5, 5, p. 65-66: “*Sed dubitatur, utrum lex naturalis habeat unum praeceptum vel plura. De quo S. Thomas in articulo 2º citatae quaestionis. Ad cuius rei explicationem notandum est quod ut in motibus est necessarium ponere unum principium movens et inmovile, cuius virtute reliqua omnia moveantur, ita etiam ad eundem modum in discursu rationis, qui est quidam motus, necesse est ponere unum principium, ipsum per se notum, et cuius virtute reliqua omnia cognoscantur. Hoc autem principium in ratione speculativa est illud de quo impossibile est affirmare et negare de eadem simul. De quo Aristoteles metaphisica (textu eodem metaphisicae). In ratione autem practica primum principium a quo cuncta resolvuntur est illud, scilicet, bonum exequendum, malum evitandum est, ut Aristoteles 1º Ethicorum C. 1*”.

aplicando el método deductivo se deben extraer de este principio los demás preceptos particulares, como conclusiones derivadas del mismo. Pero para una resolución rigurosa de la presente cuestión cambia seguidamente de método y utiliza el inductivo partiendo de la observación experimental de los tres grados de vida que se dan en la vida humana. Así podemos comprobar que la concepción tomista-luisiana de la ley natural posee al mismo tiempo una fuerte base objetiva y empírica y un fundamento racional.

Del mismo modo que es posible derivar numerosas conclusiones de un solo principio, así también de la pluralidad y distinción de grados de vida en la única vida del hombre se pueden inferir los preceptos particulares que regulan cada uno de ellos. La complejidad de la naturaleza humana determina la pluralidad de preceptos de la ley natural.

En este argumento de los grados de vida que analizamos a continuación, añade uno, el de la vida vegetativa, a los otros dos aducidos por Santo Tomás⁸⁸. En primer lugar en el hombre está la vida vegetativa, "*communis etiam plantis*". En los seres naturales no racionales a esta vida le corresponde la inclinación natural de conservarse en el ser, "*naturalis inclinatio conservandi se in esse*".

⁸⁸ Algunos de los caracteres o tendencias que Santo Tomás atribuye al modo de ser que podríamos llamar substancial, Fray Luis los atribuye al primer grado de vida, la vegetativa.

Como poseedor de este primer grado de vida también en el hombre existe la inclinación y el precepto de conservar la vida y evitar la muerte, "*conservanda vita et fugienda morte*". Pero es interesante observar que incluso en este primer grado de vida y en los preceptos e inclinaciones que se siguen del mismo están influyendo ya los preceptos propios de los grados de vida superiores. De aquí que el grado de autonomía de los grados de vida inferiores, de sus tendencias e inclinaciones, es relativa. En las clases de vida y de preceptos aparecen, una vez más, en la exposición leoniana los principios de orden y jerarquía: en la vida humana, las inclinaciones y los preceptos de orden inferior deben supeditarse a los de rango superior.

En consecuencia, como en el hombre existen grados de vida mejores y más excelentes, "*potiora et praestantiora*", la conservación de su vida no es un precepto absoluto, no es el sumo bien, "*ut summum bonum*". Por consiguiente, sólo estará obligado el hombre a conservar su vida natural en cuanto sea conveniente o necesaria para alcanzar la vida honesta, "*ad consequendam vitam honestam*"⁸⁹. Aunque utiliza un

⁸⁹ *De legibus*, q. 5, 6, p. 66: *Primus gradus vitae in homine est communis etiam plantis. Ad hanc vitam in rebus naturalibus irrationalibus sequitur naturalis inclinatio conservandi se in esse. In homine autem existit naturale praeceptum conforme huic inclinationi de conservanda vita et fugienda morte. Sed tamen in hoc difert homo a caeteris animantibus in hac re, quia cum in homine sint alia potiora et praestantiora alia genera vivendi quam sunt in vegetativis, non tenetur homo ratione huius praecepti conservare vitam suam, ut summum bonum, sed quatenus est fundamentum honestae operationes, id est, quatenus deservit haec vita temporalis vitae honestae; et ideo tenetur homo interdum abiicere vitam et appetere mortem, nimirum quando id est*

término de naturaleza filosófico-moral, "*honestam*", por el estudio de cuestiones anteriores como la del bien común y la ley eterna se deduce que entiende realmente la vida sobrenatural, para la cual la honestidad moral es un medio necesario. Así pues, si la vida natural fuera un obstáculo para conseguir la vida honesta el hombre no tendría el deber de conservarla.

Nuestro autor hace estas afirmaciones influido por una doctrina típicamente cristiana aunque la misma conclusión es propia también del Derecho natural: la vida natural no es el bien supremo al que esté sometido el hombre bajo un condicionamiento absoluto. En consecuencia, la vida temporal o natural debe conservarse y protegerse en tanto no deba ser ofrecida y sacrificada por un bien superior, es decir, una vida más excelente como es la sobrenatural. Incluso podríamos decir que en un ideal natural elevado se puede o se debe sacrificar la propia vida para defender bienes superiores a ella como pueden ser la verdad, la justicia, la comunidad, etc. Él habla de la vida honesta sin más precisiones, luego caben las dos posibilidades señaladas. Este primer grado de vida impone el deber de tomar alimentos y utilizar vestidos y medicinas en la medida en que sea necesario para conservar la vida, "*ad vitam tuendam*"⁹⁰.

opportunum ad consequendam vitam honestam".

⁹⁰ *Ibidem*, p. 66: "*Virtute huius praecepti tenetur homo sumere cibum quatenus necessarium est ad vitam conservandam, atque etiam virtute huius praecepti tenetur etiam homo uti indumentis et medicamentis, quatenus necessaria sunt ad vitam tuendam*".

El segundo grado de vida es la vida animal o sensitiva. A este grado de vida corresponde la inclinación natural de propagar la especie, "*naturalis inclinatio propagandi suam speciem*". Pero, en analogía con el caso anterior, esta característica propia del grado de vida sensitiva está sometida también a las directrices provenientes de otra vida superior, la racional, que también posee el hombre, de tal forma que esta clase de vida proyecta su jerarquía y normatividad sobre los dos grados de vida inferiores. Incluso la conservación de la vida y la propagación de la especie, inclinaciones propias de la vida vegetativa y sensitiva, adquieren en el hombre un significado radicalmente distinto al que tienen en las plantas o en los animales irracionales.

De este grado de vida sensitiva, pero referido a la vida humana, deriva el precepto del matrimonio, "*manat praeceptum de matrimonio*"⁹¹. El matrimonio es una institución natural humana (que deriva de la naturaleza humana). No es sólo un hecho, una situación o una conducta. Es la unión de varón y mujer que corresponde a la condición de personas, seres racionales, y a la misma naturaleza humana. Es,

⁹¹ *Ibidem*, p. 66-67: "*Secundus gradus vitae est vita animalis, quae communis est illi cum brutis, ad quam vitam in brutis animantibus sequitur naturalis inclinatio conservandi id est, propagandi suam speciem. Homine vero ob istam causam natura dedit praeceptum de propaganda specie eo modo id est ea ratione quod decet homini. Unde a natura ob istam rationem manat praeceptum de matrimonio, et est naturale, quia si concubitus esset vacuus, plebs non posset succurri, plebs nec species simili modo propagari, et ob istam causam simplex fornicatio est contra bonum naturae, id est legem naturae. Et ut natura inclinat animalia ad plebem suscipiendam, ita etiam inclinat ad plebem susceptam alendam et educandam*".

pues, la única unión de varón y mujer adecuada a la dignidad de seres racionales. Aunque la inclinación natural provenga primariamente de niveles vitales no racionales, todo ha de estar en definitiva sometido a la razón, al nivel vital racional, personal. El origen puede no ser racional, pero la esencia, el sentido total y la finalidad han de ser necesariamente racionales. La razón, pues, todo lo absorbe y lo asume. Es esta una conclusión de que la naturaleza humana es una y la esencia específica de la naturaleza humana es la razón. El matrimonio se origina, en cierto modo, en la vida sensitiva pero no queda plenamente especificado y configurado sino en la vida racional⁹².

Una propiedad esencial del matrimonio es la indisolubilidad, *“matrimonia a natura sua sint indisolubilia”*. El fundamento de esta propiedad del matrimonio está en la educación y formación de los hijos de modo conveniente, lo que sin esta propiedad sería imposible, *“non posset commode nec educari nec institui”*. Por consiguiente la racionalidad humana y los fines propios del matrimonio exigen este carácter de la indisolubilidad. Si el vínculo lo crea la naturaleza sólo la naturaleza lo puede romper, es decir, la muerte. La voluntad humana no puede disolver lo que es de Derecho natural.

Sin embargo este precepto del matrimonio, considerado en sentido positivo, no es un precepto personal u obligatorio para cada

⁹² Esta doctrina luisiana de la proyección de la racionalidad en todas las dimensiones o aspectos de la vida humana es de una gran profundidad y fecundidad. En toda esta doctrina está implícita la analogía del término

hombre individual, sino de la especie humana en general, con la excepción de que hubiera peligro de extinción de la raza humana, *“cum esset periculum ut humana species interiret”*, en cuyo caso obligaría a todos los hombres. En cambio, considerando negativamente el precepto de la propagación de la especie humana obliga universalmente: todos están obligados a no impedir la generación de los seres humanos, *“ut nemo faciat aliquid quod sit contrarium generationi”*⁹³.

El género con sus elementos (conservación de la vida, de la especie, etc.) no debe estar separado de la especie, es decir, de la forma sustancial racional que lo especifica, que lo incardina y contrae a la especie. De este modo, todo el género queda informado y en parte

natural: en sentido físico y en sentido racional, específico humano.

⁹³ *Ibidem*, p. 67: *“Ex quo existit alterum naturale preceptum de filiis educandis et instruendis recte, cuius praecepti vi efficitur ut matrimonia a natura sua sint indisolubilia; quia si dissolverentur matrimonia nostro arbitratu, plebs inde suscepta non posset commode nec educari nec institui. Atque ex eodem praecepto sequitur ut perantes teneantur providere filiis suis posterum atque thesaurizare”*.

“Sed est in hoc advertendum quod id praeceptum quod ex vita animali proficitur in nobis, id est, de propaganda specie, hominibus positum, obligat homines omnes, sed dumtaxat pro tempore necessitatis; scilicet cum esset periculum ut humana species interiret aut etiam quo tempore essent rari homines in principio mundi; quatenus autem includit in se vim quandam negativam, hoc praeceptum obligat omnes et pro omni tempore quantum ad hoc, scilicet, ut nemo faciat aliquid quod sit contrarium generationi. Et hoc ratione et hoc vi omnes obligat. Videte ea quae dicit Hieronimus, lib. I, contra Iovinianum”.

San Jerónimo, *Adversus Iovinianum libri duo*, lib. I (PL 23, 225 ss).

transformado por la especie (racional)⁹⁴.

2.2. La vida racional

El tercer grado de vida de los hombres corresponde a la vida racional, que es la más excelente de todas, "*quae est omnium praestantissima*". Para saber qué acciones en el hombre son propiamente naturales habrá que considerar aquella dimensión de su naturaleza que le distingue de otras naturalezas y que lo especifica justamente como hombre⁹⁵.

Integran la vida racional las siguientes dimensiones fundamentales de la vida humana: la actividad del entendimiento, de la voluntad, la convivencia social y la vida civil y política, "*et haec constat operibus intellectus et voluntatis et societatis et civilitate cum aliis hominibus*"⁹⁶. Al mismo tiempo que el entendimiento, como facultad

⁹⁴ Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1955, p. 70.

⁹⁵ Cfr. GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*. En: "*Estudios Filosóficos*" 23 (1974) p. 9.

⁹⁶ Esta enumeración de Fray Luis de León, (*De legibus*, V, 6, p. 67), es

intelectiva y la voluntad, como apetito racional, pertenecen también a la racionalidad humana la vida social y política.

Nos encontramos aquí ante un caso análogo a los ya analizados en los dos grados de vida anteriores: la tendencia a la conservación del individuo y a la conservación de la especie. Del mismo modo que la racionalidad humana impregna estas dos inclinaciones, así también la naturaleza racional del hombre debe proyectarse sobre la convivencia social. Aunque pudiera parecer que la sociabilidad es propia también de algunas especies no racionales, sin embargo la persona humana pertenece a una especie superior; del mismo modo la sociabilidad humana es cualitativamente distinta de la de los animales no racionales.

Como ya observamos anteriormente, las exigencias de la vida racional impone poderosos correctivos a los caracteres e inclinaciones de los grados inferiores de vida hasta el extremo de adquirir un significado muy diferente del originario, de la vida puramente instintiva. Todo lo dicho de la razón debe afirmarse también del apetito racional, de la voluntad, y respecto de los apetitos sensitivos, pues están sometidos a ella.

Una consecuencia de la convivencia social y política, *“ratione*

bastante semejante a la que expone Domingo de Soto en su obra *De Iustitia et Iure*: *“Ex his demumtrahitur aliud principium hominis in quantum est rationalis, qua utique ratione inclinationem habet ad cognitionem Dei ac virtutis bonum. Es quo rursus ei convenit appetentia ad societatem et civilitatem”*. (lib. I, 4, 2).

autem societatis et civilitatis”, es el mandato de la naturaleza de no hacer a otro lo que no quieras para tí, que es el fundamento de la justicia, *“fundamentum iustitiae”*. Con esta virtud de la justicia y su principio fundamental se conserva la sociedad, *“qua virtute societates conservantur”*⁹⁷.

Expresa así el maestro salmantino la estricta juridicidad del Derecho natural como perfectamente diferenciado de las demás normas éticas de la ley natural. El ámbito normativo de ésta última es mayor que el del Derecho natural. No todo lo racional pertenece a la justicia ni posee la cualidad de la imperatividad. El Derecho natural es sólo una parte de la racionalidad humana: lo que la naturaleza racional del hombre exige como necesario en la convivencia civil y política. Lo justo es lo racional socialmente necesario pero hay otras dimensiones de la racionalidad humana. El Derecho natural es aquella parte de la ley natural que incluye las relaciones propias de la justicia.

En los seres irracionales se da un impulso de dinamismo inmanente o instinto ciego que los dirige necesariamente a sus fines propios de tal modo que su *“norma”* de obrar se confunde con la misma fuerza operante.

Los animales obran conforme a leyes propias de su naturaleza

⁹⁷ *Ibidem*, p. 68: *“Ratione autem societatis et civilitatis ad quam homo naturaliter inclinatur, natura praecepit ut quod Tibi non vis alteri ne facias, quod est fundamentum iustitiae, qua virtute societates conservantur”*.

pero sus actos no son puestos racionalmente como normas, no puede atribuírseles una razón intelectual de fin. En cambio, en los seres racionales y libres, su norma de obrar no se identifica con la misma fuerza operante, con el principio activo mismo, aunque está en armonía con él. Si el hombre es un ser racional debe ordenarse a su fin de acuerdo con su naturaleza, es decir, racionalmente. Esta naturaleza, en nuestro autor, debe ser entendida fundamentalmente como la estructura intelectual y moral del hombre según se desprende de los elementos que integran la vida racional.

En la tradición tomista, los preceptos de la ley natural son tendencias naturales al bien moral. Conviene analizar esta expresión más detenidamente. Santo Tomás conoce la teoría de los tres bienes: deleitable, útil y honesto. El bien honesto es el bien moral, racional, intelectual, el bien en sí mismo considerado, aunque no sea deleitable ni útil. Por otra parte, esas tendencias naturales de las que se derivan los preceptos de la ley natural no se dirigen hacia el bien deleitable ni útil con independencia o en contradicción con el bien moral. De aquí se concluye: 1º) que la ley natural es exclusivamente humana, racional, propia de seres racionales. 2º) Que los seres inferiores no tienen tendencias al bien moral, honesto. 3º) que las tendencias "*naturales*" propias del hombre hacia bienes deleitables o útiles no son propiamente hablando ley natural mientras no intervenga la razón moral, práctica, en cuyo caso alcanzan el nivel de la moralidad y la juridicidad natural⁹⁸.

Las tendencias naturales humanas sólo se convierten en ley natural cuando son transformadas por la razón humana en proposiciones universales de carácter imperativo⁹⁹.

A este respecto, observa acertadamente E. García Estébanez¹⁰⁰ que las inclinaciones naturales no tienen valor normativo por sí mismas. Es la razón mediante la ley natural la que juzga acerca del bien y del mal de las acciones humanas, independientemente de lo que tales tendencias apetezcan y, en muchos casos, en contra de ellas. Por consiguiente las tendencias de los primeros niveles, vegetativo y sensitivo, no constituyen todavía la ley natural, como criterio para discernir e imponer el bien moral sino que han de ser conocidas y coonestadas por la razón práctica para ascender al rango de ley natural. Es el nivel racional el que especifica e informa al hombre¹⁰¹.

⁹⁸ En algunos autores griegos y romanos el concepto de ley natural todavía tenía un cierto sentido material de inclinación física pero en Santo Tomás este significado desaparece y se eleva al plano del deber ser, de norma moral. (Cfr. URDÁNOZ, T., *Vitoria y el concepto de Derecho natural*. En: "Ciencia Tomista" 72-73 (1947) p. 237).

⁹⁹ En este sentido afirma Diferlán, refiriéndose a los clásicos agustinos del siglo XVI, que entienden esta inclinación o impulso en que consiste la ley natural como una fuerza moral, no física, aunque pueda tener también algunas connotaciones físicas. (Cfr. DIFERNÁN, B., *Estudio específico del derecho natural y positivo según los clásicos agustinos del sglo XVI*. En: "La Ciudad de Dios" 169, 2 (1956) p. 264).

¹⁰⁰ Cfr. GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *op. cit.*, p. 12.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 9. Esta intervención de la razón práctica o conciencia también es destacada por Marcelino Gutiérrez: "El hombre lleva impreso en su corazón

La promulgación del Derecho natural (como elemento esencial de la ley) no consiste en un anuncio o proclamación solemne sino en estar inscrito en la naturaleza y razón humanas y en ser conocido por los hombres. La razón es la legisladora inmediata de la ley natural puesto que es la que realiza la promulgación¹⁰². El legislador mediato y último es Dios por medio de la ley eterna.

En los seres en general hay inserta una finalidad ontológica cuyo principio y fundamento es el fin natural de los seres que es aquél al que tienden por su propia naturaleza. Este fin natural al que tienden es su propio bien, de tal forma que las tendencias o inclinaciones al bien tienen un fundamento filosófico profundo que es el finalismo de todo ser como acertadamente señala Ambrosetti: *“I precetti, sulla base del finalismo dell’essere, corrispondono ai gradi delle tendenze al bene”*¹⁰³. Esta tendencia es una inclinación natural hacia un determinado objeto, es un modo de ser del sujeto. Una especie de peso propio de la misma naturaleza y que la inclina a la consecución de determinados fines.

el conocimiento de sus deberes naturales, pero no en el modo inconsciente de las demás cosas; se siente movido a cumplirlas pero siguiendo el dictamen de la conciencia, y no indeclinablemente como los seres privados de razón”. (GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1929, p. 220).

¹⁰² Cfr. GUTIÉRREZ, M., *op. cit.*, p. 220.

¹⁰³ AMBROSETTI, G., *Natura, Persona e diritto in S. Tommaso D’Aquino*. En: *“Persona y Derecho”* vol. II (1975) p. 81.

Después de estas reflexiones se disipa la acusación que a veces se ha hecho a Santo Tomás y a sus seguidores en relación al método de conocimiento de la ley natural y que consiste en afirmar que de este modo transforman los instintos en imperativos o leyes morales. Pero queda claro que la razón no sólo conoce esas tendencias naturales sino que las ordena y dirige hacia el bien moral. Las inclinaciones naturales no son, pues, verdaderas leyes morales mientras la razón humana no las formule como tales. La naturaleza inclina, la ley moral natural obliga, pues es un imperio naturalmente percibido y expresado por la razón, una obligación de hacer el bien y no una simple apetencia del mismo¹⁰⁴.

Otra acusación que con frecuencia se ha lanzado contra este método tomista y de los teólogos-juristas de la Escuela clásica española es que cometen el error filosófico llamado círculo vicioso, al querer fundar lo moral en lo natural y lo natural en lo moral¹⁰⁵. Es decir: fundar la moralidad y racionalidad humana en las tendencias naturales del hombre, y a su vez definir como tendencias naturales del hombre precisamente aquellas, y sólo aquellas, que pertenecen a su naturaleza racional y moral específica. Sin pretender dilucidar una compleja controversia histórica, en nuestra opinión no se incurre en círculo vicioso, entre otras posibles razones porque: 1º) no se consideran, para conocer la ley natural, racional y moral, las tendencias naturales en un

¹⁰⁴ Cfr. G. ESTÉBANEZ, E., *op. cit. Estudio sobre el concepto de norma natural...*,cit., p. 11.

¹⁰⁵ *Vid., Ibidem.*

solo momento personal o histórico para calificarlas inmediatamente como constituyentes o integrantes de la ley moral natural, sino en un amplio período histórico de la vida del hombre y de la humanidad. Han de ser tendencias ya muy observadas y racionalizadas e históricamente contrastadas con lo que la recta razón admite como conveniente y necesario para la vida, la perfección y la felicidad del hombre. Por ejemplo, la tendencia a decir la verdad puede considerarse como natural en el hombre, como acción perteneciente a la naturaleza racional y moral del hombre. Pero esto sólo puede saberse en un análisis histórico de la vida humana, porque también en el hombre puede darse la tendencia a mentir. (Considerada en un solo momento - la tendencia a mentir- podría dar base a la falacia naturalista que consiste en deducir los deberes de los hechos, prescripciones de descripciones)¹⁰⁶. Ya Aristóteles decía que lo natural debe verse en el mejor estado de las cosas, no en aquellas que han degenerado¹⁰⁷.

2º) Existe otra razón más poderosa para negar la acusación de círculo vicioso al método tomista-luisiano de investigación de la ley natural, y esa razón es la simple aplicación de lo que tantas veces repiten los autores, y sobre todo Fray Luis de León, de que la ley natural es evidente, al menos en sus primeros grados. Son reiterativos

¹⁰⁶ Sobre la falacia naturalista *vid.*, D. Hume, *A treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works*, de T. H. Green and T. H. Grose, Vol. 2, Darmstadt, Scientia Verlag, 1964. También, G. E. More, *Principia Ethica*, trad. de A. García Díaz, México, Universidad Autónoma de México, 1959.

¹⁰⁷ *Cfr.* ARISTÓTELES, *Política*, I, 2-1252 b.

afirmando que la ley natural es un conjunto de proposiciones evidentes, universales y necesarias de la razón práctica. Lo natural en el hombre no tiene un sentido equívoco, sino que el intelecto humano, por intuición intelectual y de modo evidente, considera que se identifica con lo racional y moral. Esta identificación o confusión en el ser humano de lo natural (naturaleza humana específica) y de lo racional y moral rompe el círculo vicioso. Lo moral y lo natural se confunden al menos en esta materia de la moral fundamental humana. En otros aspectos es más amplio el término "*natural*" (naturaleza física) y en otros es más amplio lo moral (moral revelada). No existe explicación de un término o extremo por otro y viceversa, sino que sólo existe realmente un término lo cual puede conocerse por evidencia intelectual.

Lo específicamente natural en el hombre no es la realidad fáctica de sus actos e inclinaciones, sino el "deber ser" intuido e imperado de modo evidente y necesario por el intelecto. El orden moral se fundamenta en el concepto del deber y éste en el concepto del bien moral necesario, conocido por intuición intelectual práctica. La evidencia no sólo es el fundamento de la razón teórica sino también de la práctica. (Recordemos que Fray Luis utiliza tres veces el término evidente en la definición de la ley natural que es objeto de la razón práctica). En síntesis, si tanto en la historia como en la evidencia humana lo natural y lo racional se identifican ya no puede cometerse círculo vicioso, como error filosófico, explicándose dos conceptos distintos uno por otro, siendo así recíprocamente causa y efecto, explicación y explicado. Si lo natural es lo racional se disuelve la dualidad de conceptos y se anula la posibilidad de círculo vicioso. Si se

contraargumentara alegando que también las tendencias de la vida vegetativa y sensitiva son naturales, ya ha quedado aclarado en qué condiciones estas tendencias son admitidas como ley moral natural, puesto que si estas tendencias no favorecen la consecución del fin, perfección y felicidad del hombre, la razón no las acepta como constituyentes de la ley moral natural. Por las razones que anteceden más que ante un círculo vicioso nos encontramos más bien ante lo que actualmente se denomina "círculo hermenéutico"¹⁰⁸.

¹⁰⁸ La expresión "círculo hermenéutico" aparece en diversos autores de la corriente Hermenéutica. H. G. Gadamer (Verdad y método) lo toma de M. Heidegger (Ser y Tiempo) para quien el círculo se daba entre la comprensión del mundo y la propia existencia. En Gadamer con ese concepto se trata de resaltar la correlación entre la parte y el todo, entre la palabra y la frase en que se encuentra, entre el texto y el contexto, entre una tradición y su interpretación, etc. En la superación de un círculo vicioso se trata de admitir el círculo como una serie de remisiones continuas que permiten ir avanzando y reafirmando unas en otras. Así, por ejemplo, nuestra conciencia se va perfeccionando conforme nuestro conocimiento del pasado se amplía; pero ese conocimiento del pasado depende en parte de nuestra forma de pensar. Del mismo modo las teorías son las que permiten el diseño de los experimentos y estos a su vez permiten verificar las teorías científicas. Pero lejos de ser círculos "viciosos" son círculos que permiten hacer ciencia o ampliar nuestro conocimiento de la historia. En el caso concreto que nos ocupa se trata de resaltar cómo el estudio de la naturaleza humana puede permitir conocer mejor su condición racional y cómo la razón permite discriminar lo natural (en el sentido de correcto) y lo meramente fáctico en la acción humana. Este tipo de diálogo es de hecho el que se aplica para el conocimiento de los preceptos de la ley natural, exceptuando los primeros. El círculo hermenéutico consiste en afirmar que para conocer un texto necesitamos anticipar una interpretación. Esto es, siempre hay que partir de algo, de un pre-juicio. Esa interpretación se irá confirmando o se reformará al leer el texto. Leemos el texto desde una tradición, desde unas ideas, desde

La tercera razón o argumento de por qué no existe círculo vicioso en la explicación de lo racional y lo natural es porque una cosa es el plano ontológico en que coinciden y otra el cognoscitivo en que pueden diferenciarse. La razón humana por medio de la observación de la vida humana y del discurso reflexivo puede observar y conocer sus propias tendencias e inclinaciones instintivas o espontáneas que serían al mismo tiempo racionales por ser de la razón (v. g. buscar la verdad) y naturales por pertenecer a la naturaleza específica humana. Por consiguiente, si son dos términos sólo parcialmente distintos (en el plano cognoscitivo) no puede darse una explicación real de uno por otro que constituiría un verdadero círculo vicioso.

unas creencias y a su vez ese texto cambia, confirma o modifica nuestras ideas anteriores.

Volviendo a la naturaleza humana ese círculo podría aplicarse así: la razón formula una ley como natural, esto es, como exigida por la naturaleza humana. Pero esa ley sólo se confirma como racional si efectivamente hace posible el desarrollo de esa naturaleza humana. Supongamos que la razón humana formula como ley de la naturaleza humana el que el hombre no debe cooperar con otros. La aplicación de esa ley confirmaría al poco tiempo la destrucción de la naturaleza humana, por el aislamiento y la precariedad de la vida individual. Se trataría de una ley falsa que habría que desechar. Si por el contrario la ley formulada por la razón es: cooperar, vivir en sociedad hace posible el desarrollo de la naturaleza humana entonces se puede decir que esa ley racional es también natural, es una ley exigida por la naturaleza humana. En la razón humana (aparte los primeros principios y sus consecuencias inmediatas) nos encontramos con ese procedimiento tentativo, de averiguación progresiva. La historia del lento descubrimiento de los derechos humanos podría ser un buen ejemplo. (Vid., GADAMER, H. G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Editorial Sígueme, 1977).

De estas tendencias de la vida racional humana, que pertenecen a su naturaleza racional, surgen los preceptos naturales, "*plura praecepta naturalia*". El primer precepto derivado de la vida racional, que también posee el hombre, además de la vegetativa y la sensitiva, es realizar todo lo necesario para conservarla, "*quae necessaria sunt ad hanc vitam tuendam*". Es sabido que dos de los principios menos discutidos del Derecho natural y de toda la historia de la cultura son: no matar al inocente y no privar de la razón. Vemos aquí cómo Fray Luis enuncia este segundo principio pero aplicado a uno mismo: el deber de todo hombre de conservar la vida racional, el ejercicio de las facultades intelectuales. El hombre no sólo es un ser racional sino que debe serlo. Lo cual significa que debe expresar y traducir al orden moral lo que ya es en el orden ontológico. Transformar la racionalidad como cualidad de la especie en racionalidad personal y existencial, en la que interviene también la voluntad libre. Así el "*hecho*" se convierte en propósito. Pero no el "*hecho*" en sentido físico, puramente fáctico (ser que se convierte en deber ser), sino en sentido metafísico: la realidad de la racionalidad específica humana impone el deber, consciente y libre, de conservarla y desarrollarla.

Como explicación de lo anterior se establece un nuevo principio: en lo que se refiere al entendimiento la naturaleza manda a los hombres aprender y conocer lo que racionalmente es necesario para vivir según la razón, "*ea quae sunt rationabiliter necessaria ad vivendum rationabiliter*"¹⁰⁹. Se advierte aquí la presencia del término razón o

derivados tres veces y, entendiendo por naturaleza la racional propia de la especie humana, podemos añadir una cuarta vez. En este principio queda incluido, como uno de sus elementos más importantes, el Derecho natural, que es racional por un doble motivo: porque se fundamenta en la razón y porque lo conoce la razón revestida del hábito de la *sindéresis* y de la cualidad de la rectitud. Refiriéndose a los teólogos-juristas V.D. Carro interpreta lo que ellos entienden por "*recta ratio*", que tantas veces encontramos en Fray Luis: "*En el orden intelectual, moral y jurídico la razón es recta cuando intuye la realidad, la naturaleza adecuadamente, ajustándose a ella, cuando la refleja y traduce en términos intelectuales, morales, políticos y jurídicos, de un modo perfecto*"¹¹⁰.

También para Fray Luis es la recta razón, repite varias veces, la que establece la ley, y por muchos motivos. En el orden filosófico-jurídico la razón humana conoce la ley natural y a través de ésta conoce también la ley eterna. Si la ley eterna es la suma razón que está en Dios y Dios es rectitud infinita, la razón humana es una obra o efecto de la razón de Dios. El entendimiento humano es una participación creada

¹⁰⁹ *De legibus*, V, 6, p. 67: "*3ª Vita quam homo vivit est rationalis, quae est omnium praestantissima; et haec vita constat operibus intellectus et voluntatis et societatis, et civilitate cum aliis hominibus, et sic ex hac vita sequantur plura praecepta naturalia. Nam natura praecipit ut ea faciat homo quae necessaria sunt ad hanc vitam tuendam. Unde ex parte intellectus praecipit natura ut homines discant et cognoscant ea quae sunt rationabiliter necessaria ad vivendum rationabiliter*".

¹¹⁰ CARRO, V. D., Introducción a *De la Justicia y del Derecho*, de Domingo de Soto, Madrid, I.E.P., 1967, p. XXXIV.

del entendimiento de Dios, y por consiguiente, al mismo tiempo que participa de su ser participa de su rectitud. Desde el punto de vista teológico, Fray Luis, gran teólogo y escriturista conoce bien la doctrina bíblica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y que la razón humana como toda la persona es obra de la divina, así la misma revelación confirma esta verdad filosófica conocida por la luz natural de la razón. Y desde el punto de vista moral repite, directa o indirectamente, que la razón humana debe acomodar sus dictámenes a la ley eterna, natural y divino-positiva para no trastocar todos los órdenes: teológico, metafísico y jurídico-moral. Este conjunto de razonamientos es precisamente el principal hilo conductor de la sistematización temática de su tratado *De legibus* y a él obedece su finalidad y su estructura. Otra conclusión lógica es, pues, que la obligatoriedad de las leyes tiene una justificación racional.

La "*recta ratio*" expresa el orden lógico de la ley mientras que el orden natural (estructura esencial de la naturaleza humana) es el aspecto o elemento objetivo. De este modo, en nuestro autor el Derecho natural es al mismo tiempo, en cuanto creado o establecido por Dios, natural, porque la misma naturaleza humana lo enseña, y también racional, como formulación o expresión de la "*recta ratio*"¹¹¹. Con esos

¹¹¹ Según S. Ramírez los caracteres fundamentales que implica lo natural o la definición de algo como natural son: 1º. Que sea algo intrínseco y esencial no accidental o extraño a la naturaleza humana. 2º. Que sea dado por el Autor de la naturaleza con la misma naturaleza como propiedad necesaria. 3º. Que su conocimiento sea universal, común a todos los hombres dotados de recta razón. 4º. Que esos dictámenes, principios o derechos expresen los fines

presupuestos podemos distinguir en él dos fundamentos: el ontológico, que es la misma naturaleza humana y el gnoseológico o noético, que es la razón en cuanto que, como luz natural descubre y formula las exigencias de la naturaleza. La razón puede conocer no solamente las inclinaciones naturales propias de los instintos sino también las inclinaciones naturales propias, por reflexión.

La recta razón no es la razón reflexiva o deliberante sin más, sino la que se ordena al verdadero fin o bien de la vida humana y es, por tanto, principio de acciones verdaderamente buenas en el aspecto moral¹¹². El orden natural en cuanto exigencias esenciales de la naturaleza humana, mediante la recta razón, se transforma en orden moral.

Partiendo de la naturaleza reflexiva de la razón y de su capacidad para ejercer funciones muy diversas, el significado de este principio podría ser como sigue. La naturaleza racional manda (ya conocemos que el acto de imperio pertenece a la razón) que los hombres conozcan y aprendan (necesidad del ejercicio de las facultades intelectuales en el estudio y aprendizaje) lo que racionalmente es necesario (no bastan únicamente los principios evidentes conocidos por la *sindéresis* sin necesidad de reflexión ni demostración) para vivir según la razón (la complejidad de esta vida racional se deduce tanto de sus propios principios como de la necesidad de aplicarlos a los demás grados de

primarios de la naturaleza humana, los fines esenciales no los fines secundarios, accidentales, contingentes. (Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1955, p. 65).

vida inferiores al racional pero integrados, a su vez, en la única vida humana).

Éstas son las tendencias principales que configuran la actividad de la naturaleza humana. Mediante este método de investigación de la cognoscibilidad de la ley natural consistente en observar experimentalmente las tendencias naturales del hombre, utilizado por Santo Tomás y completado por Fray Luis y otros autores, no se obtienen todos los preceptos del orden moral pero sí los del orden moral natural básico.

2.3. La razón no crea la ley natural

En la doctrina tomista, señala A. Osuna, y por tanto también en la leoniana, la ley natural es en realidad la ley de la razón¹¹³. Es necesario comprender bien el significado de esta frase-síntesis del pensamiento iusnaturalista escolástico. En la raíz de esta concepción del Derecho natural está la “*ratio*” humana como expresión, manifestación y reflejo de la Razón divina, es decir, de la Ley Eterna. De este presupuesto fundamental se deduce que la ley natural está inscrita en la razón de

¹¹² Cfr. G. ESTÉBANEZ, Emilio, *op. cit.*, p. 10.

¹¹³ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico*. En: “*Ciencia Tomista*” 97 (1970) p. 28.

cada hombre pero no es ésta la razón que la crea o produce, no es legisladora de sí misma¹¹⁴.

La razón descubre y expresa los principios del orden natural pero no los establece ontológica ni moralmente. La razón práctica conoce y formula el conjunto de imperativos racionales que integran la ley natural pero no los crea, del mismo modo que la razón especulativa tampoco crea los principios especulativos o teóricos¹¹⁵.

En la ley natural el acto de imperio propio de la razón, que incluye toda ley, no se realiza con autonomía absoluta por parte del hombre sino que es un reflejo del ser o naturaleza necesaria de las cosas. La razón práctica (y la *sindéresis*) en cuanto conciencia moral, es el fundamento noético de la ley natural pero no su fundamento objetivo que es la naturaleza de las cosas. En conclusión, el hombre no es libre para constituir la ley natural sino para cumplirla o no, lo cual no es incompatible con los deberes que ésta impone, puesto que ley y libertad no son términos contradictorios. Así pues, una cosa es conocer la ley moral natural y otra la constitución radical de los principios del bien y del mal.

Una razón más podemos aducir a favor de la tesis: los errores, ignorancia, etc., de la ley natural no afectan a la misma ley natural que

¹¹⁴ Cfr. SORIA, C., *La esencia de la ley según Santo Tomás*. En: *"Estudios Filosóficos"* 8 (1956) p. 151-152.

está fundada, inserta en la naturaleza de las cosas y es conocida por la razón humana. Pero la naturaleza de las cosas no depende de nuestro conocimiento por lo que tampoco nuestros errores o desconocimiento de la ley natural afecta a ésta en sí misma considerada.

Si la ley natural se define como una participación de la ley eterna en la criatura racional, no puede ser el hombre su propio legislador. El valor ético objetivo e intrínseco de las proposiciones universales que constituyen la ley natural es anterior al conocimiento de la razón del hombre y a la decisión de su voluntad.

2.4. Los actos de las virtudes y la ley natural

Con respecto a esta cuestión, Fray Luis recoge expresamente dos conclusiones del Aquinatense. Para Santo Tomás, puede distinguirse en toda virtud el género y la especie. Un aspecto general es aquel en que se incluyen algunos caracteres comunes a toda virtud como la racionalidad, la bondad, la rectitud, la honestidad, ... *"de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo in quantum sunt virtuosii"*. En este sentido todos los actos pertenecen a la ley natural porque la razón, la naturaleza humana, inclina siempre a la realización de actos que posean estos caracteres. Pero los actos de las distintas virtudes poseen también un carácter específico, es decir, formas particulares de

¹¹⁵ Cfr. YURRE, G. (de), *Ética, Vitoria*, Esset, 1969, p. 134.

racionalidad, bondad, ..., a las que no inclina primariamente la naturaleza, *"ad quae natura non primo inclinatur"*.

Para comprender en profundidad el pensamiento tomista es necesario realizar una nueva e importante distinción. Santo Tomás utiliza en su respuesta el término razón con dos significados distintos. En primer lugar, significa la razón natural, con sus inclinaciones naturales, principios morales evidentes, dictamen de la razón práctica, *"dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat"*. Un segundo sentido es el de razón en cuanto razonamiento discursivo, no ya el ejercicio espontáneo del intelecto natural sino el realizado con el esfuerzo de la razón mediante el cual los hombres ejecutan actos virtuosos no espontáneos pero que se consideran convenientes para una vida honesta, *"sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerant, quasi utilia ad bene vivendum"*¹¹⁶.

¹¹⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 3: *"Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, in quantum sunt virtuosus; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim (a. 2) quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationales sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturae. Multa enim secundum*

La virtud de la templanza es un ejemplo donde puede verse claramente el carácter específico de una virtud al mismo tiempo que requiere el ejercicio de la razón en cuanto raciocinio. En conclusión, no todos los actos de las virtudes, no todas las formas de racionalidad y de bondad pertenecen a la ley natural sino sólo aquéllas más necesarias y a las que la naturaleza inclina espontáneamente.

Las virtudes son hábitos buenos y, por tanto, racionales en el sentido de no estar en contra de la razón, no en el sentido de que todos los hábitos perfeccionan la facultad intelectual. Los hábitos se especifican por las operaciones y éstas por sus objetos específicos. Estos objetos específicos de las distintas virtudes no pertenecen todos a la ley natural. Otro matiz y diferencia importante a añadir es que la inclinación o disposición para la virtud sí está radicada en la naturaleza humana pero la perfección de las virtudes requiere un esfuerzo disciplinar "*per aliquam disciplinam*". Por tanto, según Santo Tomás, ni la especificidad de muchas virtudes ni la perfección de ninguna provienen de la naturaleza¹¹⁷.

Siguiendo la doctrina tomista, Fray Luis presenta su propia opinión en forma de silogismo, que es, al mismo tiempo, demostración de ambas coincidentes teorías. La premisa mayor del silogismo ha quedado plenamente demostrada en una de las cuestiones anteriores y es la siguiente: pertenecen a la ley natural todas aquéllas cosas a las

virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerant, quasi utilia ad bene vivendum".

que inclina la naturaleza, *“quia de lege naturae sunt omnia illa ad quae natura inclinatur”*. La premisa menor está constituida por el siguiente principio: la naturaleza del hombre inclina a todo aquello que es honesto, *“sed natura hominis inclinatur ad omne id quod honestum est”*. Lo honesto se identifica con lo moralmente bueno. En la cuestión acerca de la esencia, de qué potencia es acto la ley, quedó probado que el contenido de la ley había de ser necesariamente un bien en cuanto que la bondad es una propiedad trascendental del ser, un aspecto del ser, objeto de la razón, y en cuanto bueno objeto de la voluntad.

La naturaleza humana inclina a todas aquellas acciones que son propias del hombre, *“inclinatur ad propriam operationem hominis”*. Estas operaciones del hombre son las propias de la especie humana, de los seres racionales, y consisten en obrar conforme a la razón, *“operari secundum rationem”*, que se identifica con el obrar con rectitud moral, *“honeste operari”*¹¹⁸.

La moralidad hace referencia al ejercicio de la razón práctica en relación al bien o al mal de las acciones humanas. Por consiguiente, la

¹¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 95, 1.

¹¹⁸ *De legibus*, V, 8, p. 68-69: *“Propositio 1ª si actus virtutum considerantur sub ratione communi et generali, scilicet, in quantum sunt honesti et virtuosus, omnes sunt de lege naturali.”*

Probatum ista propositio, quia de lege naturae sunt omnia illa ad quae natura inclinatur, sed natura hominis inclinatur ad omne id quod honestum, id est, ad honestam operationem. Igitur quicquid est honestum, quatenus tale, est de lege naturae. Consequentia cum maiori patet et probatur minor, quia natura, scilicet, inclinatur ad propriam operationem hominis, et omnis operatio, in quantum talis, est operari secundum rationem, quae est honeste operari”.

racionalidad es una nota fundamental de toda acción moralmente buena y, al contrario, la irracionalidad es propia de la no rectitud moral de las acciones humanas.

Pero los actos de las virtudes además de su aspecto genérico o común poseen un carácter específico o particular según su materia y forma propia, "*secundum proprias species et materias*", que son distintas en las diferentes virtudes morales. De lo contrario no habría más que una sola virtud. Así considerados, no todos los actos de las virtudes son de ley natural. En la demostración de esta tesis incluye Fray Luis un argumento dotado de una cierta contundencia: aquellos actos que son virtuosos, justos, honestos, sólo por disposición de la ley humana, "*ex sola dispositione legis humanae*", no pertenecen a la ley natural específicamente considerados.¹¹⁹

¹¹⁹ *De legibus*, V, 9, p. 69: "*2ª propositio: si considerentur actus virtutum in particulari secundum proprias species et materias, non omnes actus virtutum sunt de lege naturali.*

Probatur quia multi actus sunt iusti et honesti et pertinent ad aliquam virtutem ex sola dispositione legis humanae; igitur illi actus in particulari non sunt de lege naturae".

Esta idea, sin que conste expresamente, está tomada de Domingo de Soto cuando afirma que cumplir los deberes que imponen las leyes civiles son verdaderos actos de virtud, "*sunt verae virtutes*", pero esos actos de virtud no pertenecen a la ley natural sino a la ley humana, "*sed iuris humani sunt*". "*Tertio officiae quae secundum leges civiles fiunt, sunt verae virtutes: leges autem civiles non sunt eadem apud omnes: nam optima quaecumque est publica suis peculiaribus legibus communitur illae ergo virtutes non legis naturae quae una est apud omnes, sed iuris humani sunt*". (SOTO, Domingo (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, III, edición cit., p. 32).

En cambio, otro de los argumentos, el de las acciones

Un ejemplo de acto supererogatorio (que supera la estricta obligación moral) es dar limosna sin grave necesidad. Este acto, aun siendo honesto, no pertenece a la ley natural pues no es naturalmente necesario ni, por lo mismo, lo impone la naturaleza. Es evidente que lo que no manda la naturaleza, aun perteneciendo a la libre decisión de perfeccionamiento personal, no pertenece a la ley natural, *“non est in praecepto, ergo non est de legere naturae”*. Estas acciones reúnen algunas de las notas de la ley natural como la racionalidad, la bondad, etc., pero les faltan otras como la necesidad y la obligatoriedad.

Es importante el criterio que introduce aquí para juzgar acerca de la imperatividad natural de un acto: la necesidad. Y explica en qué consiste: si el fin natural del hombre es la perfección de sus facultades superiores, el entendimiento y la voluntad, *“in perfeccione intellectus atque voluntatis”*, es necesario todo aquello sin lo cual es imposible alcanzar este fin, donde se incluye lo preceptuado por la ley natural. La razón natural manda todo lo necesario al bien, fin o perfección de la naturaleza humana.¹²⁰

supererogatorias, en cuanto que superan la estricta obligación moral, en contra de que todos los actos de las virtudes pertenezcan a la ley natural no se encuentra en Santo Tomás ni en Soto.

¹²⁰ *De legibus*, V, 10, p. 69: *“Contra has conclusiones existunt aliquot argumenta. Primum contra primam conclusionem aliqui actus sunt boni et studiosi, qui etiam in quantum tales non sunt de lege naturae, igitur conclusio falsa est. Consequentia patet, et probatur antecedens de actibus supererogationis, v. g. facere eleemosynam citra gravem necessitatem est actus honestus, et tamen nullo modo est de legi naturali. Probatur: non est in*

En conclusión, la especificación de los objetos formales de las distintas virtudes impide la reducción de todas a la ley natural, es decir, a la virtud natural de la sindéresis en cuanto hábito racional y moral. En la ley natural se encuentran únicamente los principios fundamentales de la rectitud moral pero no todas sus determinaciones que corresponden a otras virtudes humanas. Todas las virtudes morales sólo pertenecen a la ley natural en cuanto virtudes, hábitos buenos, y en cuanto a su conformidad o no oposición a la racionalidad humana pero no en cuanto a todos y cada uno de sus actos particulares.

En este sentido, no todas las virtudes son impuestas directamente por la ley natural, ni todos los actos de todas las virtudes son dictados por la razón natural humana.

praecepto, ergo non est de lege naturae.

Item si ista conclusio esset vera, sequeretur quod non possemus assignare discrimen inter ea quae sunt de lege naturae et ea quae sunt de lege humana. Patet sequela, quia omnis actus pertinens praeceptis legis humanae quia eo ipso quo per humanam legem praecipitur, eo ipso est in lege naturae et omnes actus sunt de lege naturae.

Advertendum est legem naturae (ut dictum est superius) in primis statuere bonum esse faciendum, et quia bonum hominis est illud quo consequitur suum finem, et finis naturalis hominis consistit in perfectione intellectus atque voluntatis, scilicet, in cognitioni veri et in perfectione et studio honesti atque recti, idcirco lex naturae praecepit ut homo faciat omnia ea quae ad hunc finem consequendum necessaria sunt. Ad quem finem consequendum quaedam res sunt necessariae ita ut statim constet illarum necessitas, quae res etiam pertinent ad legem naturae”.

3. Caracteres de la ley natural

3.1. La unidad de la ley natural

Todos los preceptos de la ley natural descritos anteriormente se reducen a uno solo: *“hay que hacer el bien y evitar el mal”, “bonum est faciendum et malum fugiendum est”*. La razón de esta reducción está en que todos los preceptos del orden moral se fundamentan en este primer principio práctico, que como ya queda dicho guarda relación de paralelismo con el primer principio del orden especulativo, el de contradicción¹²¹.

Invirtiendo el sentido del razonamiento (derivación en lugar de reducción) se deduce con claridad que todos los preceptos que son conclusiones del primer principio de la ley natural son también ley natural, preceptos naturales. Sin embargo, advierte Fray Luis, las conclusiones más cercanas al primer principio son superiores a las demás y se les puede atribuir con más propiedad la cualificación de ley natural, *“et illa praecepta potiora sunt et magis pertinent ad illam*

¹²¹ *De legibus*, V, 7, p. 68: *“Unica conclusione: praecepta legis naturae, quamvis non plura sunt, tamen reducuntur ad unum.*

Quod sint vero plura patet, ut manifeste dictum est; quod autem ad unum omnia illa reducuntur, probatur clare quia omnia reducuntur ad hoc praeceptum: bonum est faciendum et malum fugiendum est; quod est principium tamquam caput reliquorum”.

naturam".

Aunque hay grados, *"in praeceptis naturae sunt quidam gradus"*, las conclusiones, aun las lejanas, de un precepto natural pertenecen también a la ley natural a pesar de que conforme se alejan del primer principio se vaya atenuando el carácter de legalidad natural por tener en cuenta mayor número de circunstancias.

3.2. La universalidad de la ley natural

La primera consideración a tener en cuenta es que la unicidad de la ley natural no significa que no esté integrada por numerosos preceptos, *"quae sunt tanquam prima principia"*, y por las conclusiones que se deriven de éstos¹²².

La unicidad de la ley natural puede entenderse de dos modos. Primero en cuanto universalidad, es decir, si todos los hombres

¹²² *De legibus*, V, 11, p. 71: *"Sed dubitatur consequenter utrum lex naturalis sit una apud omnes. De hoc disserit divus Thomas in art. 4 quaestionis vitatae.*

Ad cuius rei explicationem est advertendum quod in lege naturae sunt quaedam praecepta generalia et per se nota, quae sunt tanquam prima principia. Alia sunt deducta ex istis primis principiis, inter quae est discrimen, quae sunt in duplice differentiae; nam quaedam deducuntur ex principiis facili negatio, quaedam vero per multas consequentias et magna adhibita cura et non sine magno labore".

conocen los mismos preceptos naturales, *“et cognoscant eadem praecepta naturalia”*. Un segundo sentido en que puede entenderse la unicidad de la ley natural es en cuanto inmutabilidad en el espacio y en el tiempo. En este supuesto lo ordenado por la naturaleza siempre y en todo lugar sería justo y bueno, *“justum atque rectum”*¹²³.

Fray Luis se mantiene dentro de la doctrina tradicional sobre las fuentes de la moralidad de las acciones humanas: objeto, fin y circunstancias, cuando hace la advertencia de que en las obras humanas, *“operabilibus”*, para juzgar acerca de su bondad y rectitud deben considerarse todas sus circunstancias, *“ex omnibus circumstantiis”*, además del objeto del acto, *“ex obiecto operationis”*¹²⁴.

De todas estas razones se infiere que la moralidad luisiana es de carácter objetivo, no bastando para calificar una acción como moralmente buena la pura subjetividad de las intenciones. Las tendencias naturales, ya estudiadas, están en relación, al mismo tiempo, con el objeto y el fin objetivo de la acción que la misma

¹²³ *De legibus*, V, 12, p. 71: *“2º est advertendum quod cum quaerimus utrum lex naturalis sit una apud omnes, id possumus, id est, potest habere duplicem sensum: primus utrum homines habeant et cognoscant eadem praecepta naturalia; 2º potest intelligi, utrum id quod a natura statutum est, semper et in omni loco atque tempore sit iustum atque rectum et sit invariabile, necne”*.

¹²⁴ *De legibus*, V, 13, p. 71: *“Ultimo est advertendum quod iustum atque rectum in operabilibus sumendum est non solum ex obiecto operationis, sed etiam ex omnibus circumstantiis. Circumstantiae autem attenduntur in particulari. Unde potest evenire ut aliqua operatio sumpta per se et simpliciter sit iusta atque a lege praecepta, et considerata in particulari propter aliquas circumstantias oblatas ex persona operante vel ex tempore sit prava atque mala”*.

naturaleza, en cuanto esencia racional del hombre determina, y que racional y libremente deben ser asumidos por el hombre. De este modo, la finalidad de la acción sería a la vez objetiva y subjetiva o intencional, coincidiendo el *"finis operis"* y el *"finis operantis"*.

En todas las cosas, pero quizá más en las morales, puede haber grandes divergencias entre cuestiones teóricas o abstractas y prácticas. De lo que se deduce que es muy fácil equivocarse en los razonamientos prácticos, *"in discursu practico"*, por dos razones principales. La primera es la necesidad de tener en cuenta muchas circunstancias de las acciones humanas que no están presentes en los actos de la razón especulativa. El error es más probable en la deducción de las conclusiones que en el conocimiento de los principios. En las consecuencias remotas de éstos puede haber en algunas personas errores accidentales invencibles. Del mismo modo que en la creación de la ley hablaba de la prudencia gubernativa propia del príncipe aquí alude implícitamente a la prudencia en general para aplicar correctamente los principios morales a los casos o situaciones concretas.

El segundo motivo de por qué el hombre es más proclive al error en los razonamientos prácticos que en los teóricos se debe al influjo de las pasiones, *"mala inclinatio"*¹²⁵. La solución que propone a esta

¹²⁵ *De legibus*, V, 13, p. 71-72: *"Ex quo etiam fit quod est valde facile errare in discursu practico in quo ex principiis universalibus inferuntur conclusiones ad res particulares operandas: 1º quia ad statuendum aliquod in particulari*

cuestión de la unicidad de la ley natural en todos los hombres es que los preceptos más universales y evidentes, “*et sunt nota omnibus gentibus*”, son buenos y justos siempre y en toda circunstancia.

En nuestro autor encontramos tres clases de preceptos del Derecho natural. En primer lugar están los primeros principios, evidentes, universales y necesarios. La segunda clase de preceptos naturales está integrada por las conclusiones necesarias de los primeros principios y, como ya interviene el razonamiento, es posible el error. En tercer lugar, se encuentran las conclusiones probables o convenientes en que más fácilmente puede incurrir en error la razón humana. En conclusión, unos principios son evidentes y los demás deducciones más o menos remotas.

Es necesario considerar también que no todas las conclusiones, aun las necesarias, son siempre buenas ni justas debido al cambio de las circunstancias a las que se aplican los principios o a la diversidad de las mismas. Un ejemplo claro y clásico de este hecho expuesto ya por Santo Tomás¹²⁶ y Domingo de Soto¹²⁷ es el de la devolución de un

bonum, oportet considerare omnes circumstantias, et noster intellectus difficiliter potest plura attendere. Item etiam propter aliam causam, quia mala inclinatio appetiti sensitivi et illius corruptio circa operabilia saepe effundit tenebras (intellectus), ne possit satis discernere quid in proposita re sit faciendum. His suppositis est”.

¹²⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 4.

¹²⁷ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, V.

objeto en el supuesto de depósito. Si se prevé razonablemente el mal uso de lo depositado (armas, etc.) no es lícito devolverlo al depositante¹²⁸. En este caso del depósito como ejemplo de mutabilidad - y que afectaría también a su universalidad- de la ley natural no sólo se da un cambio en la materia o las circunstancias a las que se aplica sino que, por esta misma causa, puede darse también concurrencia con otros derechos naturales preferentes -al del depositante- como el de no matar, protección de personas inocentes, del Estado, etc. La bondad, justicia o rectitud de una conclusión puede disminuir a medida que se aleja de sus principios y cuanto mayor número de circunstancias influyan en ella.

Además de la pluralidad de las circunstancias y la maldad de las pasiones y costumbres existe otra razón que puede impedir el recto y universal conocimiento de la ley natural, como es la debilidad del ingenio humano, "*propter imbecillitatem ingenii*". La capacidad de muchas personas para el razonamiento deductivo es muy limitada y no

¹²⁸ *De legibus*, V, 14, p. 72: "*1ª propositio: Legis naturae praecepta universalialia et communia, et quae sunt tamquam prima principia practica, et sunt nota omnibus gentibus et semper ac in omni eventu sunt recta atque iusta, quale est illud principium quod tibi non vis alteri non facias etc.*".

Ibidem, nº 15: "*Et declaratur exemplis: ex hoc principio quod tibi non vis alteri ne facias, statim necessaria concluditur consequentia, igitur alienum non est retinendum nec accipiendum domino rationabiliter invito. Et ex hoc conclusione sequitur necessario quod depositum est reddendum; quod quidem praeceptum rectum et iustum est ut in plurimum; sed si eveniet quod dominus depositi velit uti deposito in perniciem vel suam vel patria, idque per se et ex sua natura legitimum et rectum, fit malum in tali casu, et eadem lex et natura praecipit ut in tali casu depositum non reddatur*".

siempre es evidente para todos una inferencia necesaria de las conclusiones respecto de sus principios, "*non possunt pervidere illationis necessitatem*". Es indudable que la ignorancia de algunos principios de la ley natural puede deberse a la carencia de la capacidad suficiente o a la complejidad o dificultad de la materia.

La universalidad de la ley natural debe ser entendida más como identidad objetiva de la ley en cuanto a su permanente rectitud que en cuanto a su conocimiento actualmente universal, que por las causas antedichas puede experimentar alguna excepción¹²⁹.

3.3 La inmutabilidad de la ley natural

Muy en conexión con la universalidad está la cuestión de la inmutabilidad de la ley natural. Aun siendo la ley natural esencial y propiamente inmutable se dan en ella como acabamos de ver dos mutaciones impropias: una mutación normal o natural por razón de la materia a la que se aplica el principio y otra mutación anormal a causa de los defectos naturales o adquiridos de los hombres.

Con alguna modificación expone en primer lugar el núcleo de la tesis tomista: los primeros y supremos principios de la ley natural no pueden cambiar, "*lex naturalis quantum ad prima et summa principia seu*

universalia non potest mutari". Los segundos principios (consecuencias de los primeros) pueden ser alterados por razón del cambio de las circunstancias a las que deben ser aplicados, "*praecepta secunda potest mutari aliquando*". Así, pues, la ley natural es intrínsecamente inmutable puesto que no cambian sus fundamentos esenciales anteriormente enunciados: la naturaleza humana, el fin o destino humano, es decir, de esa misma naturaleza y la relación necesaria entre ambos. Los preceptos que expresan el orden absolutamente justo y necesario son inmutables ya que se refieren a esencias intrínsecamente buenas o malas. Tampoco se da la mutabilidad extrínseca entendida como proveniente de la voluntad libre del legislador pero sí puede darse la mutación no de la ley en sí misma sino de las cosas o circunstancias a las que se aplica y sólo impone una conducta determinada en cuanto se cumpla la razón de rectitud y justicia (en sentido genérico, como ya quedó establecido). Tomando como base todas estas variaciones impropias se habla de la mutación de la ley natural pero solamente por denominación extrínseca.

Es muy importante distinguir entre la mutación de una ley y su perfeccionamiento, "*aliud perfici*", que no puede considerarse propiamente cambio. Una ley puede ser modificada de dos modos. Uno afecta a su validez jurídica o vigencia, que es la derogación, "*cum abrogatur*", y el segundo modo se refiere a su validez substancial, al contenido mismo de la ley, cuando habiendo sido antes justa su aplicación comienza a ser injusta, "*ex iusta incipit esse iniusta*". Perfeccionar las leyes consiste en añadirles por las circunstancias una

¹²⁹ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 234.

mayor bondad, "*maior honestas*", pero esta materia requiere más explicación¹³⁰.

Anteriormente quedó negada la posibilidad de mutación de los primeros principios necesarios y evidentes de la ley natural; sin embargo, entendiendo por "cambio de la ley natural" su perfeccionamiento puede afectar tanto a los principios como a las conclusiones. Las fuentes de inspiración de Fray Luis para introducir este nuevo concepto del perfeccionamiento de la ley natural son algunas nociones a las que aluden el Aquinatense y Soto sin demasiada precisión ni desarrollo. Santo Tomás habla de la corrección de la ley en algunos casos, "*lex scripta dicitur esse data ad correctione, legis naturae*"¹³¹. Y Domingo de Soto señala cómo la ley divino-positiva realiza una función de renovación de la ley natural cuando ésta se encuentra oscurecida en la mente de los hombres. Una segunda función

¹³⁰ *De legibus*, V, 17, p. 73: "*Sed dubitatur consequenter, utrum lex naturalis possit mutari. De hoc disserit S. Thomas in art. 5º quod lex naturalis quantum ad prima et summa principia seu universalia non potest mutari; caeterum ad praecepta secunda potest mutari aliquando propter varietatem circumstantiarum.*

In hoc advertendum est quod in praesenti aliud est legem mutari, aliud perfici. Mutari dicitur lex, proprie loquendo, cum abrogatur aut ex iusta incipit esse iniusta. Perficitur autem, cum ex rebus adiuntis additur illi maior honestas".

¹³¹ *Summa Theologiae*, I-II, 94, 5: "*Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat: vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona*

de la ley divino-positiva con relación a la ley natural es la de completarla con los consejos -del Nuevo Testamento-¹³².

A juicio de Fray Luis de León la ley natural puede perfeccionarse de tres modos. En primer lugar, las leyes humanas aumentan la fuerza coactiva, "*vim coactivam*", para sus infractores. Se trata aquí de un perfeccionamiento de la ley natural en cuanto a su eficacia. En cambio -segundo modo- las leyes sobrenaturales aumentan la fuerza directiva de las leyes naturales iluminándolas en las mentes de los hombres, "*illustrant praecepta naturalia quae in hominum mentibus erant obscurata*". Ya conocemos las causas posibles del oscurecimiento de los preceptos de la ley natural en la razón humana, sobre todo la dificultad de los razonamientos deductivos excesivamente complejos y la influencia de las pasiones. De aquí que las leyes divino-positivas, como enseña la Teología de la Redención¹³³, vengan a remediar esta situación del oscurecimiento de la inteligencia y la debilidad de la

quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat".

¹³² *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, V, p. 36.

¹³³ La Teología de la Redención nos dice que Dios creó al hombre con pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, la razón y la voluntad. Pero el Pecado Original produjo consecuencias perniciosas en las facultades superiores del hombre. La inteligencia quedó oscurecida a la hora de buscar la verdad y la voluntad resultó debilitada para amar el bien. Pero la Redención de Cristo vino a remediar esta situación produciendo unos efectos verdaderamente medicinales en ambas facultades mediante la fe y la gracia. La fe ilumina la inteligencia para conocer la verdad y la gracia fortalece la voluntad para amar el bien, por lo que los efectos negativos del Pecado original quedaron eficazmente contrarrestados.

voluntad, consecuencia del pecado original, y favoreciendo un mejor conocimiento de los preceptos de la ley natural. Por consiguiente las leyes divino-positivas cumplen así una función pedagógica de los seres humanos.

Un tercer modo de perfeccionamiento de la ley natural lo realiza la ley sobrenatural cuando dirige la ley natural y la conduce a un fin más elevado, *“lex supernaturalis legem naturalem dirigit, et refert in altiore finem”*¹³⁴.

El fin natural del hombre es su perfección y felicidad natural pero además hay que considerar su fin último y su felicidad (sobrenatural). La ley eterna incluye todos estos factores por lo que aunque la ley natural no persiga un fin sobrenatural tampoco debe impedirlo sino favorecerlo. Por esta razón, la ley sobrenatural (la Revelación, la ley divino-positiva, incluida en la ley eterna, lo mismo que la ley natural) viene a completar la ley natural que aunque es absolutamente necesaria no incluye toda la perfección de la persona humana ni la

¹³⁴ *De legibus*, V, 17, p. 73: *“Hoc sic, dico quod lex naturae, et etiam quantu ad prima est secunda, potest mutari, dico perfici, et re ipsa perficitur tam per leges humanas quam per leges supernaturales; nam leges humanae, ut postea dicturi sumus, statunt gravissimas poenas praeter, id est, contra transgressores praeceptorum naturalium; et ex consequenti leges naturales addunt maiorem vim coercitivam. Item leges supernaturales multis in locis et divinae leges illustrent praecepta naturalia, quae in hominum mentibus erant obscurata, ut Mathei 5. Item preterea lex supernaturalis legem naturalem dirigit, est refert in altiore finem quam est naturalis finis, et ex consequenti illam perficit”*.

consecución del fin último y supremo del hombre. Aquí, pues, alude Fray Luis a un grave problema teológico-metafísico. De este modo la ley natural, sin perder su naturaleza, queda de alguna forma asumida por la ley sobrenatural, y el fin natural del hombre es asumido o absorbido por el fin último o sobrenatural.

Es éste un importante caso de analogía con la exposición de páginas anteriores referente a la influencia y primacía de los preceptos pertenecientes a los grados más altos de la escala jerárquica sobre los grados inferiores. Los preceptos y el fin de la vida sobrenatural influyen sobre los preceptos y el fin de la vida natural racional y sin cambiarlos de naturaleza los asumen e integran en una finalidad superior. En la comprensión del pensamiento de Fray Luis es necesario tener siempre presente que los principios de orden, armonía y jerarquía no tienen solamente un carácter estético sino metafísico.

El maestro salmantino sigue sustancialmente la doctrina del Aquinatense sobre la mutabilidad de la ley natural.

La ley natural está integrada por principios generales o preceptos primarios, "*principia communia*". Estos principios naturales no pueden borrarse del corazón de los hombres. Sin embargo en cuanto a la aplicación de estos principios naturales a las acciones concretas, "*in particulari operabili*", sí puede borrarse la ley natural porque la razón puede ser impedida para dicha aplicación a causa de la concupiscencia u otra pasión, "*propter concupiscentiam vel aliquam passionem*". Por consiguiente, en conexión con la universalidad y la inmutabilidad, otro

de los caracteres de la ley natural de sus primeros principios, es la indelebilidad de ésta en la razón humana¹³⁵.

Además la ley natural consta de otros principios secundarios, "*praecepta secundaria*", que son como conclusiones próximas de los principios generales (o comunes) En cuanto a estos principios la ley natural sí puede borrarse del corazón humano, "*potest lex naturalis deleri de cordibus hominum*", por diversas razones como las malas persuasiones, costumbres y hábitos, "*malas persuasiones, pravas consuetudines et habitus corruptus*"¹³⁶.

En conclusión, según Santo Tomás, los preceptos naturales comunes pueden borrarse en su aplicación, mientras que los secundarios pueden borrarse en sí mismos, y todos por las mismas

¹³⁵ Vid. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Servicio de publicaciones, Facultad de Derecho, Universidad Complutense, 1988, p. 83.

¹³⁶ *Summa Theologiae*, I-II, 94, 6: "*Respondeo dicendum quod, sicut supra (a. 4.5) dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur aplicari commune principium ad particulare operabile, propter consupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos*".

causas. Así, pues, las pasiones humanas o impiden deducir las debidas conclusiones de los primeros principios naturales para su aplicación a los casos particulares u oscurecen los principios naturales secundarios en sí mismos. Y, en cuanto al otro género de mutación analizado anteriormente, la ley natural es inmutable en sus primeros principios pero en los principios secundarios es variable y flexible para adaptarse a las distintas circunstancias de la vida social.

Fray Luis defiende también que los primeros preceptos de la ley natural son inmutables en sentido propio siendo el fundamento de esta inmutabilidad la inmutabilidad de la naturaleza racional del hombre. Y pone como supuesta objeción contra uno de estos principios (o mejor, conclusión necesaria de los primeros principios), el de no matar, el ejemplo bíblico del sacrificio de Abraham¹³⁷. Sin embargo, en su opinión, no es válido este argumento porque lo que directamente prohíbe este precepto de la ley natural es matar por propia autoridad, *“ut privata autoritate occidamus”*, pero no por la autoridad y el mandato de Dios¹³⁸. Mediante esta interpretación del precepto del Decálogo de

¹³⁷ *De legibus*, V, 18, p. 73: *“Mutari autem, proprie loquendo, prima praecepta legis naturae non possunt, ut docet S. Thomas in 1^a conclusione. Argumentor sic: non occidas est unum ex primis praeceptis, et tamen illud potest mutari; nam Genesi C. 21 (2)., Abraham iusus est occidere filium suum, igitur”*.

¹³⁸ *De legibus*, V, 18, p. 73-74: *“Ad hoc breviter, quod in illo facto Abrahae non fuit mutatum praeceptum legis naturae, nam praeceptum illud habet hanc vim ut privata autoritate occidamus; tantum prohibet ut privatim fiat; Abraham vero Dei autoritate et imperio occidebat filium, quia Deus est dominus vitae atque necis”*.

"no matar" rechaza la dispensa divina de la ley natural, como analizaremos detenidamente más adelante.

Otro supuesto argumento contra la inmutabilidad de la ley natural es el caso de la esclavitud. La libertad del ser humano es un principio primario del Derecho natural, *"de iure naturali est libertas"*, y sin embargo ha sido transmutado este principio tanto por las costumbres de los pueblos, admitiendo la esclavitud ordinaria como por el Derecho de gentes que admite la esclavitud de los vencidos en guerra justa respecto de sus vencedores.

Fray Luis quiere dejar claro este caso de la esclavitud, tan importante en la problemática del Derecho de guerra de su tiempo. En la doctrina luisiana la calificación de una cosa como Derecho natural puede tener dos significados. En unos casos el Derecho natural determina con claridad lo mandado y lo prohibido, *"quod in tali re est faciendum vel non faciendum"*. Y en otros casos algo puede calificarse como natural y perteneciente al Derecho natural porque éste nada establece con exactitud en esa materia, *"quia natura nihil certe aut determinate deffinivit"*. Este segundo supuesto puede aplicarse al estado de libertad del hombre que es su estado natural puesto que la naturaleza a nadie ha hecho esclavo.

El primer significado del término natural incluye el mandato de la razón natural, la obligación impuesta por la razón natural junto con la inclinación de la naturaleza. El segundo significado de natural, en relación al Derecho natural, se atribuye al estado o situación espontánea en que la naturaleza o la razón natural no ha determinado

un comportamiento concreto. Acaso ambos significados están más relacionados de lo que pudiera parecer porque allí precisamente donde la naturaleza no establece una cosa como es la esclavitud de alguien, manda e inclina a todos a no considerar como esclavo a nadie, lo que no impide que a causa de las perturbaciones de la ley natural, ya estudiadas, pueda surgir en la historia tan nefasta y antinatural institución. Ser libre es algo natural y espontáneo pero también es natural la obligación y el mandato de la razón natural de respetar la libertad de los demás sobre todo en el grado mínimo de no considerar a otro como esclavo.

En consecuencia, según Fray Luis, aunque en un primer momento sólo exista el estado natural de la libertad humana, que ya es de Derecho natural, se termina transformando en el mandato racional, de Derecho natural, de no producir el estado contrario: la esclavitud. Sostiene que la naturaleza no manda que nadie sirva a otro como esclavo pero sin decir expresamente que sí manda que no se constituya a otro como esclavo, se deduce como conclusión lógica de su razonamiento.

La ley natural en sus preceptos primarios es inmutable porque son inmutables la naturaleza y el fin del hombre. Un tercer aspecto de esta inmutabilidad es la relación entre ambos, es decir, de la misma naturaleza humana y su propio fin específico.

3.4. La indispensabilidad de la ley natural

Marcelino Gutiérrez estudia la indispensabilidad de la ley natural en Fray Luis de León en relación con su actitud en la controversia del nominalismo¹³⁹. A juicio del primero, Santo Tomás, siguiendo la corriente intelectualista considera inmutables todos los preceptos del Decálogo (consecuencias inmediatas de los primeros principios del Derecho natural y, por lo mismo, pertenecientes también al Derecho natural) sin hacer distinciones entre los preceptos de la primera y segunda tabla. Fray Luis es también de este parecer tomista “*que era asimismo el de nuestros filósofos más ilustres*”¹⁴⁰.

¹³⁹ Beltrán de Heredia escribe en *Miscelánea*, Salamanca, 1971, De. OPE, I, p. 498-499: “*El nominalismo, con su guerra a la especulación filosófica y teológica, con su agnosticismo acerca de todo lo que rebasa la esfera de lo concreto si no está acompasado por una luz sobrenatural, era la negación misma de la obra del Aquinatense y de Escoto. Su carácter disolvente arrasaba hasta los cimientos de la ciencia escolástica, al proclamar el divorcio entre la razón y la fe, al afirmar que la necesidad aparente de las leyes naturales era pura contingencia, al someter a un arbitrario relativismo todo el orden moral*”.

¹⁴⁰ GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, R. M. del Escorial, 1929, p. 216.

Como es sabido los nominalistas extremos consideran dispensables (por Dios) todos los preceptos del Decálogo incluidos los de la primera tabla que establecen los deberes fundamentales de los hombres para con Dios. Fray Luis se opone radicalmente a esta doctrina nominalista y *“rechaza, juzgándole hasta indigno de mención el sentir de Ockam¹⁴¹, quien llegó a decir no haber cosa tan mala aun el mismo odio a Dios, que mandada o autorizada por Dios no se convirtiese en obra buena y loable”¹⁴²*. Fácilmente puede comprenderse la indignación luisiana si consideramos que el nominalismo representa la disolución de todos los principios aristotélico-tomistas que constituyen la arquitectura intelectual de este tratado *De legibus* y que Fray Luis sigue en sus líneas fundamentales¹⁴³.

Para salvar las aparentes infracciones del Derecho natural que se describen en la Sagrada Escritura, Fray Luis utiliza el argumento del

¹⁴¹ G. de Ockam es partidario del voluntarismo extremo tanto moral como jurídico. Cfr. CARRO, V. D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. T. I y II, Madrid, Marsiega, 1944, p. 267. Vid. WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho* pp. 81 ss. Madrid, Aguilar, 1971. Y GIL SON, E. afirma: *“Ockam somete, como Duns Scoto, pero más absolutamente aún, todas las leyes morales a la pura y simple voluntad de Dios”*.(*La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1946, p. 215).

¹⁴² GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la filosofía española del (siglo XVI, cit.*, p. 217.

¹⁴³ LEÓN, Fray Luis de: *Exposic. de Job*, cap. XXVIII: *“Nam in hoc se Ockam non est audiendus qui dicebat nihil esse tan iniquum, quod Deo praecipiente et dispensante non efficeretur bonum, etiam ipsum odium Dei, haec enim*

señorío de Dios sobre el universo siguiendo a Santo Tomás, lo mismo que Vitoria y Soto. Este último es el que más ampliamente trata esta cuestión. En su opinión, en los célebres episodios bíblicos (Abraham, etc.) no se trata de una autorización de Dios en cuanto legislador, lo que daría lugar a verdadera dispensa, sino que en cuanto Creador puede cambiar la materia y condiciones de algunos supuestos morales. Como Dios es dueño de la vida humana pudo hacer entrega de la de Isaac a Abraham, por lo que no cometía éste verdadero homicidio, sin necesidad de la dispensa divina¹⁴⁴.

Con estas razones defienden la indispensabilidad de la ley natural incluso para la potestad de Dios. Otro problema sería el de saber si estos argumentos son realmente válidos. Más tarde irá cobrando fuerza el objetivismo ético que a pesar de ser predominante en las doctrinas morales de los principales autores escolásticos, sin embargo en la exégesis de algunos pasajes bíblicos históricamente más controvertidos, no queda suficientemente remarcado.

Una cosa es afirmar el principio de la indispensabilidad divina de los preceptos del Decálogo y otra compaginarlo con algunos hechos narrados en la Biblia, por lo que algunas interpretaciones escriturísticas pudieran mostrar la carencia de una verdadera suficiencia racional; lo cual no significa que sean incompatibles con los principios morales y racionales sino que son necesarios otros criterios hermenéuticos,

sententia tam absurda est, ut sit indigna de qua mentio fiat".

¹⁴⁴ Cfr. SOTO, D: *De la Justicia y del Derecho*, Lib. II, III, VIII, p. 119.

teológicos y filosóficos.

3.5. La necesidad de la ley natural

Es una de las grandes aportaciones de Fray Luis de León a la doctrina iusnaturalista. Santo Tomás, D. de Soto y otros autores suponen la necesidad de la ley natural, hacen algunas alusiones esporádicas y se deduce de otras cualidades como la imperatividad, la indelebilidad de sus contenidos (los primeros principios), el paralelismo con los principios especulativos, etc., pero no tratan esta cuestión de modo expreso¹⁴⁵.

El Maestro León establece la necesidad de la ley natural por medio de los siguientes principios fundamentales.

1º) Se llaman principios evidentes a aquellos que no necesitan del conocimiento de otros principios para conocerlos, "*sed quia non indiget aliorum cognitione ad ista cognoscenda*". Este principio, en

¹⁴⁵ Fray Luis no trata esta cuestión de la necesidad de la ley natural en un capítulo concreto sino con diversas afirmaciones en varios lugares de su tratado *De legibus*, pero en mayor número, insistencia y desarrollo que sus

conexión con la tesis a probar de la necesidad de la ley natural, da como resultado la siguiente e importante proposición: en algunas materias el hombre tiene necesidad de un tipo de conocimiento que no necesite de otros anteriores.

2º) Nuestro entendimiento para conocer estos principios evidentes tiene necesidad de una virtud propia, *"intellectus noster ad huiusmodi iudicia indiget propria vi et facultate"* que lo disponga y capacite para conocer dichos principios. Es una aplicación particular de la teoría general de los hábitos sin los cuales las facultades o no pueden operar o ejercen su actividad con gran dificultad.

3º) Esta virtud intelectual específica que capacita al entendimiento para conocer los primeros principios evidentes debe recibirla necesariamente de la naturaleza, *"quam necessaria accepit a natura"*, es una virtud innata de la facultad intelectual humana, esta virtud intelectual que ya hemos analizado anteriormente es la sindéresis. Todo lo expuesto no significa que Fray Luis defienda la teoría de las ideas innatas -sólo son innatas la facultad del intelecto y el hábito intelectual de la sindéresis que lo perfecciona y capacita para conocer la ley natural- sino que al comenzar en el hombre el uso de la razón formula su inteligencia unos juicios evidentes y necesarios ante la realidad de la vida, juicios teóricos que tienen por objeto la verdad y juicios prácticos que tienen por objeto el bien. Estos primeros principios de la razón práctica, inmediatos, evidentes y necesarios tampoco son antecesores.

ideas adquiridas por la enseñanza, por mucha relevancia que pueda tener la educación en materias éticas. La prueba de que no tienen estas ideas su origen en la educación social, familiar o estatal está en que si, por ejemplo, estas ideas fueran contrarias de las que son: mandar el asesinato, el daño del prójimo, etc., la recta razón las califica inmediatamente como irracionales.

4º) Esta virtud intelectual que conoce los primeros principios no puede adquirirse por costumbre, uso o práctica pues nadie puede conseguir por costumbre el conocimiento de los principios sin los que nada puede entenderse, *“quia non cognitis principis nihil potest intelligere”*¹⁴⁶.

No puede apelarse, pues, a la práctica de entender, porque entender los propios principios necesarios para entender cualquier cosa no puede adquirirse con la práctica, incluso el primer paso se hace imposible, por lo que se impone la evidencia lógica y temporalmente, en el inicio del conocimiento teórico y práctico. El que no puede entender

¹⁴⁶ *De legibus*, V, 1, p. 64: *“Ad hoc ut respondeamus advertendum est quod lex naturalis sunt quaedam propositiones et iudicia practica, vel per se nota vel ex per se notis evidenter deducta. Dicuntur autem per se nota, non quia intellectus noster non indigeat aliqua facultate et via propria ad ea cognoscenda, sed quia non indiget aliorum cognitione ad ista cognoscenda; itaque intellectus noster ad huiusmodi iudici indiget propria vi et facultate, quam necessario accepit a natura; quia non poterat consuetudine, usu, et assuetudine sibi illam comparare, nam non potest quis creba intellectione adquirere habitum et facultatem intelligendi propria principia, quia non cognitis principis nihil potest intelligere.*

nada no puede acostumbrarse a entender o dicho de otro modo, no se puede repetir lo que nunca comienza. El conocimiento teórico y práctico ha de tener un principio y además evidente. Se rechaza así el proceso infinito del conocimiento hacia el pasado (si no se llega nunca al primer principio, nada podría conocerse) y se rechaza también la costumbre hacia el futuro para adquirir los primeros principios. Si es imposible conocer nada, ningún conocimiento puede adquirirse por costumbre. El primer conocimiento teórico o práctico ni lo inicia la costumbre ni lo impide el proceso infinito (regresión infinita).

5º) Sin el conocimiento de los primeros principios prácticos, propios de la ley natural, nada en la vida podría hacer el hombre como es debido, *"nihil poterat homo studiose agere in vita"*. Nada podría hacer conforme a la recta razón práctica, nada moralmente correcto. Son los principios de la rectitud de la conciencia moral, por lo que sin ellos ninguna acción humana estaría ordenada al fin natural humano y en consecuencia tampoco a su fin último. Los principios sin los que nada puede entenderse (en el orden teórico y práctico) y sin los que nada puede hacerse correctamente han de ser conocidos claramente por toda persona humana, es decir, son absolutamente necesarios.

6º) Como consecuencia del principio anterior (sin conocer los primeros principios prácticos nada puede hacer el hombre moralmente como es debido) y de su doctrina de la promulgación de la ley que exige que cuanto más grave e importante es la materia, mayor cuidado ha de ponerse en la publicación de la ley, establece el siguiente principio: Es necesario que la ley natural no se proponga de una manera general

sino que ha de proponerse de un modo claro a cada uno en particular, *“et idcirco necessarium fuit ut illa lex non proponeretur in communi, sed in singulis manifestatur”*. En la ley humana es suficiente una promulgación en general y que sea moralmente posible su conocimiento por los ciudadanos. En cambio en la ley natural es necesaria una promulgación a cada uno en particular, mediante la luz natural de la razón y que su conocimiento sea físicamente posible a toda persona humana¹⁴⁷. (Sólo se exceptuarían los que carecen de uso de razón, niños, enfermos, ancianos, etc.).

7º) La naturaleza manda que los hombres aprendan y conozcan lo que es racionalmente necesario para vivir según razón, *“praecipit natura ut homines discant et cognoscant ea quae sunt naturabiliter necessaria ad vivendum rationabiliter”*. La ley natural no solamente existe, pues, sino que debe existir, sin ella el hombre no sería propiamente de naturaleza racional ni podría alcanzar su perfección.

8º) El bien del hombre consiste en alcanzar su propio fin por lo que la ley natural manda que el hombre haga todo lo que es necesario para alcanzar este fin, *“idcirco lex naturae praecipit ut homo faciat*

¹⁴⁷ *De legibus*, I, 42, p. 41: *“Ad argumenta: ad primum quod lex, ut est regula quaedam moralis, sic satis est ut moraliter applicetur, id est, promulgetur, quantum moraliter loquendo, satis est ad hoc ut deveniat a notitiam singulorum. Secundum argumentum de lege naturali respondetur esse discrimen inter legem naturalem et humanam, quia illa lex continet prima principia practica, et sine principiorum cognitione primorum nihil poterat homo studiose agere in vita, et idcirco necessarium fuit ut illa lex non proponeretur in communi, sed in singulis manifestatur”*.

*omnia ea quae ad hunc finem consequendum necessaria sunt*¹⁴⁸.

En conclusión, sin las tendencias o inclinaciones naturales, sin los primeros principios necesarios y evidentes de la razón práctica (conciencia moral), sin los deberes que éstos implican y sin un conocimiento espontáneo y evidente de tendencias, principios y deberes (a todo lo cual denominamos ley natural) queda frustrado el fin específico del ser humano. Podría alcanzar otros fines pero no el fin propio de la definición de su esencia, de naturaleza racional.

¹⁴⁸ *De legibus*, V, 10, p. 69: “Advertendum est legem naturae (ut dictum est superius) in primis statuere bonum esse faciendum et quia bonum hominis est illud quo consequitur suum finem, et finis naturalis hominis consistit in perfectione intellectus atque voluntatis, scilicet, in cognitione veri et in perfectione et studio honesti atque recti, idcirco lex naturae praecipit ut homo faciat omnia ea quae ad hunc finem consequendum necessaria sunt. Ad quem finem consequendum quaedam res sunt necessariae, ita ut statim constet illarum necessitas, quae res etiam pertinent ad legem naturae”.

CAPÍTULO VI. LA LEY HUMANA

1. De la utilidad y necesidad de la ley humana
2. Sobre cuál es el mejor gobierno: autoridad o legalidad
3. Ambas cosas son necesarias: autoridad y legalidad
4. El ámbito material de las leyes humanas
5. Si toda ley humana se deriva de la ley natural
6. Del objeto de la ley humana
7. La obligatoriedad en conciencia de las leyes humanas
8. Sobre la posible obligatoriedad por la materia
9. Si las leyes humanas deben cumplirse aun con peligro de la vida
10. La obligatoriedad moral de las leyes penales humanas
11. Condiciones de la ley justa
12. El sometimiento universal a la ley
13. Los Príncipes y legisladores y las leyes

1. De la utilidad y necesidad de la ley humana

Todos los filósofos-juristas ponen de relieve la insuficiencia práctica de la ley natural para regular toda la complejidad de la vida social y política. Para probar la necesidad y utilidad de la ley humana existen, según el maestro salmantino, tres razones principales. La primera es que la ley natural en materia de sanciones que intimen su cumplimiento es muy limitada.

La obligatoriedad de las leyes requiere constreñir a las personas con una fuerza superior al remordimiento de la propia conciencia, "*scilicet remorsus propriae conscientiae*", que sólo es eficaz en el alma bien formada, "*in animo bene instituto*". La ley natural necesita de la ley humana para determinar y aplicar el castigo adecuado para los incumplidores de las leyes, "*adversus transgressores legum*"¹⁴⁹. Este puede ser denominado como el argumento sociológico o relativo a la eficacia del Derecho: necesidad de que la ley natural disponga de la coacción suficiente para garantizar su cumplimiento social. El Derecho natural por sí solo posee una incapacidad efectiva para garantizar la

¹⁴⁹ *De legibus*, VI, 1, p. 75: "*Probatur praecipue propter tres causas: 1^a id fuit utile et necessarium ad hac ut poenae adhiberentur, et constituerentur adversus transgressores legum; nam poena quam lex naturalis infert in transgressores, scilicet remorsus propriae conscientiae, quamvis sit acerbissima poena ipsa per se et in animo bene instituto, tamen negligitur a plerisque; igitur ad adhibendas et constituendas poenas quas homines affectibus servientes metuerent, necessarium fuit ponere leges humanas*".

convivencia justa y pacífica entre los hombres por carencia de una sanción adecuada en caso de infracción de la ley. La voz de la conciencia sólo es eficaz en algunas personas. Para la materialización de esta función concreta de la ley humana, ésta ha de tener en cuenta la naturaleza del delito, del delincuente, las circunstancias en que fue cometido, etc.

Según Fray Luis la coercitividad es una de las propiedades de la ley humana que prueban su necesidad pero no la única. Existe también el llamado argumento gnoseológico: necesidad de concluir o determinar los primeros principios de la ley natural mediante preceptos secundarios o particulares implícitos en ellos. Ambos aspectos van incluidos en lo que podemos denominar la seguridad jurídica, pues la ley humana complementa la ley natural tanto en lo referente a su conocimiento como a su aplicación. Algunos de los preceptos de la ley natural no podrían ser normas efectivas de la acción humana sin ser antes explicitadas por la ley positiva en su aplicación a las circunstancias concretas de los hombres y las comunidades políticas.

Nuestro autor incluye un argumento más, que no se encuentra en sus fuentes inmediatas, de la necesidad y utilidad de la ley humana que consiste en facilitar la consecución del fin propio de la ley natural, "*ad facilius perducendos homines in eum finem, quem intendit lex naturae*"¹⁵⁰; conclusión lógica de este principio es que otra de las

¹⁵⁰ *De legibus*, VI, 1, p. 75-76: "3^o causa necessitatis et utilitatis est ad facilius perducendos homines in eum finem, quem intendit lex naturae. Nam cum ad

funciones de la ley humana es elegir los medios adecuados para la realización de las exigencias contenidas en la ley natural. En la elección de estos medios tiene una cierta libertad el legislador humano. La ley humana es más completa que la ley natural en relación a los medios para alcanzar los fines ya que ésta sólo manda los medios necesarios; en cambio la ley humana manda y garantiza los medios útiles y convenientes, "*ad praecipienda media utilia et convennientia*". En la ley humana la determinación concreta partiendo de los principios de la ley natural la realiza la voluntad humana del gobernante. Pero cuando los discípulos de Santo Tomás hablan de la voluntad humana o del libre albedrío del hombre, no desligan la voluntad de la recta razón, es una voluntad recta¹⁵¹. Lo cual significa que en esta materia es grande el margen de decisión de la voluntad del gobernante, pero en modo alguno es incurrir en el voluntarismo pues son numerosos los límites de la potestad legislativa de la autoridad pública.

istum finem consequendum sint quaedam media necessaria, ut sunt ea omnia quae praecipit lex naturae, quaedam vero conducentia et utilia, multo facilius finem propositum assequemur, si utamur omnibus mediis tam necessariis quam utilibus, quam si tantum modo adhibeamus media necessaria, igitur ad praecipienda media utilia et convenientia et legibus ea comprehenda, necessaria fuit lex humana".

¹⁵¹ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 190.

2. Sobre cuál es el mejor gobierno: autoridad o legalidad

Analiza aquí nuestro autor la clásica cuestión de filosofía política propuesta por Aristóteles acerca de qué es más conveniente, *“utilior reipublicae”*, para el Estado: el gobierno de un Príncipe muy bueno sin leyes o el gobierno de leyes muy buenas sin Príncipe¹⁵². No cabe duda que existen razones, y muy poderosas, para apoyar la tesis de que es más útil al Estado el gobierno de un Príncipe muy bueno sin recurrir a la promulgación de leyes; entre ellas están las siguientes: 1ª. La comunidad política es anterior a la ley y desde el principio del mundo fueron establecidas repúblicas muy buenas, *“reipublicae a principio mundi fuerunt optimae institutae”*, antes de promulgar leyes escritas¹⁵³.

¹⁵² ARISTÓTELES, *Polit.* III, 11 (Didot I, 540-541): *“Sed quoniam alia quidem legibus comprehendere possunt, alia non possunt, haec sunt quae dubitationem et quaestionem afferunt, utrum praestabilius sit legem optimam, an virum optimum imperare. Nam quibus de rebus consultant homines, de iis rebus lex ferri non potest”*.

¹⁵³ *De legibus*, VI, 2, p. 76: *“Dubitatur hic utra res esset utilior reipublicae gubernari ab optimo principe sine aliqua legum positione vel potius a legibus optimis sine principe. De hoc Aristoteles 2 libro Politicorum capite 12. Et videtur quod esset utilius gubernari optimo principe sine aliqua lege scripta. Probatur quia respublicae a principio mundi fuerant optimae institutae et tunc nullae erant leges scriptae, ergo melius reguntur respublicae per optimus magistratus quam per leges”*.

2ª. La fuerza directiva de las leyes, que ya constatábamos en el estudio de la ley en general, está mucho más acentuada en el Príncipe, *"multo praestantiori est in optimo principe quam in lege"*, de tal forma que éste puede ser considerado como "ley viva", *"qui est lex viva"*, y está más capacitado para entender y decidir los casos particulares con sus circunstancias propias que una ley escrita.

3ª. Lo mismo puede afirmarse de la fuerza coactiva de la ley. Ésta, por sí misma, está indefensa, *"nam lex iacet inermis"*, en cambio el Príncipe, persona humana, como gobernante ejerce la función coercitiva de la república y para ello lleva la espada, *"gladium portat"*¹⁵⁴. Todas ellas son razones muy poderosas en favor de la superioridad del gobierno de un Príncipe bueno sobre el gobierno de leyes buenas, por motivos, fundamentalmente, de equidad y eficacia. Hay, sin embargo una razón, ya aducida por Aristóteles que, sin anular totalmente la fuerza de las anteriores en favor del Príncipe bueno, se sobrepone a

¹⁵⁴ *De legibus*, VI, 2, p. 76: *"Item duplex est vis legum, scilicet directiva et coercitiva, quibus mediantibus leges praesident rebuspublicis, et gubernant eas. Istaе duae vires sunt multo praestantiores in principe quam in ipsis legibus scriptis, ergo consequentia patet.*

Et antecedens probatur: nam 1ª vis directiva magis inest, id est, multo praestantiori ratione est in optimo principe quam in lege, quia optimus princeps, qui est lex viva, potest in quocumque casu particulari oblato attendere ad omnes circumstantias particulares, et ex consequenti constituere quid rectum sit in illo casu ac iustum. At vero lex scripta, cum sit regula generalis, non potest cavere omnes casus particulares neque omnes circumstantias attendere, et ex consequenti non potest ita commode dirigere cive, sicut optimus princeps. Vis etiam coercitiva est multo maior in principe quam in lege scripta, nam lex iacet inermis; at vero princeps non sine causa gladium portat".

todas ellas y demuestra lo contrario: es mejor el gobierno de leyes buenas.

El texto clásico de la argumentación aristotélica se encuentra en la *Política* y es el siguiente: *“El que ordene que la ley sea la que gobierne, parece que dispone que gobiernen exclusivamente Dios y la razón. Pero el que ordena que el hombre mande, dispone también que la bestia sea la que regule la vida. Pues la pasión es igual, “huic enim similis est cupiditas”¹⁵⁵. La fuerza de las pasiones, según Aristóteles, puede oscurecer o debilitar la capacidad directiva de la razón del Príncipe en materia de gobierno del Estado, disminuyendo su prudencia política o legislativa.*

En cuanto a la fuerza coercitiva del Estado encarnada en el Príncipe también se encuentra afectada por las pasiones que puedan alterar su racionalidad o su finalidad. Así, pues, los efectos perniciosos de las pasiones humanas, que ya nuestro autor puso de manifiesto en lo referente al conocimiento y práctica de la ley natural, son evidentes también en los Príncipes perturbando su prudencia gubernativa o la rectitud en el ejercicio de la potestad política.

Según S. Álvarez Turienzo, Platón cambió de opinión en esta

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Polit.* III, 11, 4 (Didot I, 541): *“Qui igitur legem praesse atque imperare iubet, is deum et mentem tantum imperare videtur velle: qui vero hominem iubet addit et feram. Huic enim similis est cupiditas; atque iracundia viros etiam optimos, quum imperium habent, depravat. Quocirca lex mens est appetitione vacans”.*

materia: "Platón¹⁵⁶, que en la República no regateaba confianza a los sabios gobernantes, estimando que era mejor que no fueran las leyes las que tuvieran autoridad, sino el hombre sabio, posteriormente, y por razones de realismo, hubo de mitigar o modificar su afirmación"¹⁵⁷. Sólo un hombre recto y perfecto, "esetque rectus et perfectus seu consummatus virtutum", en la hipótesis de que existiera, podría ser, como gobernante, superior a las leyes.

Esta es la opinión de Aristóteles cuando afirma que este hombre bueno, "vir bonus", es digno de que se le conceda el imperio, "dignus est qui imperet", y a él nos remite el maestro salmantino¹⁵⁸. Todas las dictaduras suponen que ya han encontrado al hombre perfecto y por consiguiente el más apto para el gobierno¹⁵⁹. Y todos los dictadores se han considerado siempre más aptos para el gobierno que las leyes¹⁶⁰. El

¹⁵⁶ Platón cambia de opinión de *La República*, diálogo de madurez, a *Las Leyes*, que es uno de sus últimos diálogos y en el que se acerca ya a lo que será la posición aristotélica. En ese cambio influyó, sin duda, su desastrosa experiencia de política práctica, con Dionisio, el tirano de Siracusa. Es ahí donde se convence de la inexistencia de sabios concededores de las Ideas y capaces de aplicarlas a las cosas concretas.

¹⁵⁷ ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León*. En: "Religión y Cultura" 22 (1976) p. 524.

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Polít.* III, 11, 7 (Didot I, 541): "Praetera si vir bonus, quod et antea dictum est, quia aliis melior est, dignus est qui imperet; uno autem viro bono duo viri boni sunt meliores".

¹⁵⁹ Cfr. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *op. cit.*, p. 524.

gobierno de un Príncipe perfecto sería preferible, según nuestro autor, al de las mejores leyes, porque incorpora ventajas de las que carecen las leyes escritas por muy perfectas que sean, pero como el Príncipe perfecto no existe, fuera de Jesucristo, es preferible el gobierno de las leyes. Un solo defecto del Príncipe, el apasionamiento, desvirtúa todas las supuestas o reales ventajas de un gobierno exclusivamente personal.

Observa Álvarez Turienzo que en la experiencia de su vida, como ya hemos dejado constancia en la introducción histórica, no encontraba Fray Luis más razones para confiar en los hombres o en los gobernantes que en las leyes¹⁶¹. Su amarga experiencia vital pudo influir en sus opiniones personales de carácter jurídico-político, independientemente de que objetivamente constituyan también la posición doctrinal más plausible. La conclusión de este análisis luisiano es que las propiedades de la ley como son la neutralidad, la imparcialidad y el desapasionamiento deben tener consideración superior a todas las posibles ventajas del gobierno exclusivo del Príncipe.

¹⁶⁰ *Cfr. op. cit.*, p. 525.

¹⁶¹ *Cfr. op. cit.*, p. 525.

3. Ambas cosas son necesarias: autoridad y legalidad

Aunque en la cuestión anterior se concluía que planteada la disyuntiva de elegir entre un gobernante bueno sin leyes o buenas leyes sin gobernante serían preferibles aquéllas, sin embargo el ideal del buen gobierno requiere los dos elementos, *“utrumque est alteri necessarium”*: Príncipe bueno y leyes buenas ya que ambos son complementarios¹⁶².

A los argumentos ya conocidos sobre la necesidad de las leyes muy buenas pueden añadirse otros dos. 1º. La conveniencia y necesidad de la uniformidad de los comportamientos sociales. Sólo las leyes consiguen la armonía y la unidad en las costumbres, *“conformitatem et unitatem morum”*, y la concordia y amistad en los ciudadanos, *“concordia et amicitia civium”*. Para conseguir la armonía y la paz social no basta la buena intención de los ciudadanos sino la uniformidad o unidad en los comportamientos como efecto de la imperatividad de la ley.

¹⁶² En realidad ésta es también la solución aristotélica. Para Aristóteles no es posible que unos pocos sabios concedores de la idea de justicia la trasladen al *“mundo de las sombras”* propio de las relaciones humanas, sino que es preferible un sistema de leyes generales. Pero para el Estagirita la justicia *“como legalidad”* es sólo una fase o concepción que queda superada por la justicia *“como equidad”*, esto es, por la justicia del caso concreto y esta operación ya no puede realizarla la ley sola sino los gobernantes y sus agentes.

Aunque la doctrina jurídica sobre la arbitrariedad del gobernante no estaba tan desarrollada como actualmente¹⁶³, aquí encontramos una definición de la arbitrariedad que esencialmente consiste en actuar el Príncipe caprichosamente tanto al disponer ante las situaciones de los súbditos como al resolver los asuntos del Estado. También son muy importantes la generalidad y la impersonalidad de la ley como propiedades para fundamentar la necesidad de la ley humana. Los preceptos directos del Príncipe, especialmente los de carácter sancionatorio, serían difícilmente tolerables, *“ferret talis civis molestissimum”*¹⁶⁴.

4. El ámbito material de las leyes humanas

En esta cuestión del ámbito material de las leyes humanas Fray

¹⁶³ Sobre el concepto de arbitrariedad resulta fundamental la caracterización que hace L. Recaséns Siches en su *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, Editorial Porrúa, 1986, pp. 213-218, y que es la teoría usual en el ámbito jurídico.

¹⁶⁴ *De legibus*, VI, 4, p. 78: *“Secundo sunt utiles et necessariae leges scriptae quia omnes huiusmodi leges complectuntur, et ad omnes pertinent, etiam si praecipiant aliquid difficile et arduum, tamen nemo aegre fert. At vero si sine lege princeps aliquid arduum praeciperet in aliquo eventu particulari alicui civi, ferret talis civis molestissimum”*.

Luis no sólo sigue a Santo Tomás¹⁶⁵ que, a su vez, se apoya en la opinión de Aristóteles¹⁶⁶, sino que remite expresamente a la argumentación tomista limitándose a exponer un solo principio en el que se enuncia al mismo tiempo el principio de legalidad y el rechazo de la arbitrariedad: el ámbito material de las leyes debe ser el máximo posible de tal forma que queden a la libre decisión del Príncipe los menos asuntos posibles, *“ut quam paucissima committantur arbitriis principis”*¹⁶⁷. Sentada la premisa de que es preferible el gobierno de las leyes deben deducirse las consecuencias: deberán regularse mediante leyes la mayoría de las conductas o materias sociales y políticas¹⁶⁸, dejando a la discrecionalidad del gobernante aquello en que por razones de equidad, imprevisión legal, etc., sea absolutamente necesaria una decisión personal.

¹⁶⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 95, 1.

¹⁶⁶ ARISTÓTELES, *Rhetorica*, I, 1, 7 (Didot I, 310).

¹⁶⁷ *De legibus*, VI, 5, p. 78: *“Ultima propositio: Utilissimum est reipublicae ut quam paucissima committantur arbitriis principis, sed omnia quae maxima fieri potest debent praecribi legibus”*.

¹⁶⁸ En esta época en que está forjándose el Estado moderno, una típica cuestión de filosofía política es la que se refiere a la amplitud de materias a abarcar por el Estado. Frente al Estado feudal (casi inexistente) el Estado moderno es intervencionista (en economía, religión, cuestiones sociales...) y la manera de intervenir es a través de las leyes. Defender pues, que la mayoría de las cuestiones estén reguladas por las leyes es una posición moderna.

5. Si toda ley humana se deriva de la ley natural

Fray Luis admite la corrección de la doctrina tomista de que una ley puede derivar u originarse de otra de dos modos: por conclusión y por determinación. También acepta el principio de que la ley humana es ley, tiene esencia o constitutivo de ley, si se deriva y en tanto se derive de la ley natural, "*quatenus derivatur a lege naturali*". En el Aquinatense la procedencia de la ley humana de la natural pertenece a la razón formal de la ley humana. La razón formal es la esencia, y en el mismo artículo sostiene que también la ordenación al bien común pertenece a la razón formal de la ley¹⁶⁹. Y para reforzar estas mismas sentencias, nuestro autor añade también que la ley en tanto es ley en cuanto es justa, "*in quantum est iusta*". Y el criterio para conocer que una ley humana se deriva de la ley natural, se ordena al bien común y es justa es su conformidad con la razón, "*in quantum consonat rectae rationi*". La racionalidad es, por consiguiente, el principio constitutivo de las leyes humanas, de su esencia, de su derivación de la ley natural, de su ordenación al bien común y de su justicia¹⁷⁰. L. Pereña habla de una

¹⁶⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 95, 4.

¹⁷⁰ *De legibus*, VI, 5 y 6, p. 78: "*Dubitatur utrum omnis lex humana derivetur a lege naturali. In qua re supponendum est ex sententia S. Thomae quod dupliciter potest fieri ut una lex derivetur ab alia: 1º modo sicut conclusio derivatur ex principiis; alio modo quia una lex determinat et praescribit in*

derivación por subordinación de fines de la ley humana respecto de la ley natural¹⁷¹. Ambas tienen el mismo fin según Fray Luis. Para conseguir ese mismo fin (la felicidad natural humana) se requiere una regulación, unas leyes que provienen de distintas fuentes y éstas están subordinadas; la ley humana se deriva de la natural y favorece la prosecución del mismo fin que ésta. El sometimiento de una ley a otra como el efecto a la causa tiene su razón de ser en la subordinación del propio fin a otro superior o en ser un medio (la ley) para conseguir el mismo fin.

Estas afirmaciones son un corolario o aplicación de su teoría sobre la esencia de la ley: primacía de la razón aunque también está presente la voluntad. Por tanto, si no interviene la razón, si no es racional, no hay ley.

La justicia es uno de los criterios, el principal, para juzgar acerca de la racionalidad de la ley humana. De la ley injusta puede decirse que no es propiamente ley ya que la verdadera ley debe reunir las propiedades de la racionalidad, la rectitud y la honestidad. Podemos advertir que en esta materia de las propiedades de la ley: racionalidad, justicia, ordenación al bien común, ..., más que incurrirse en círculo

particulari id quod generali rationi atque in commune altera lex praecipiebat.

Nº 6. 1ª Conclusio: Omnis lex humana eatenus est lex, quatenus derivatur a lege naturali. Probatum aperte, quia in tantum est lex, in quantum est iusta; et est iusta in quantum consonat rectae rationi; et ratio recta est lex naturalis, ergo de primo ad ultimum omnis lex humana debet derivari a lege naturae, id est, a recta ratione”.

vicioso al explicarse una propiedad por otra lo que sucede realmente es que en cierto sentido son convertibles e interdefinibles, consideradas en su esencia pero en cuanto al grado y posibilidad de su cognoscibilidad algunas propiedades son más fácilmente cognoscibles que otras como ocurre con la ordenación al bien común, propiedad fácilmente inteligible comparándola con la racionalidad, que por su mayor grado de abstracción es más difícilmente aprehensible.

Deben hacerse algunas observaciones más para precisar mejor dichos conceptos. Lo justo es racional aunque no todo lo racional es justo, es decir, no todo lo racional pertenece al campo de la justicia; de acuerdo con su doctrina de que no todo lo bueno, lo honesto, virtuoso (que también es racional) es mandado por la ley natural ni por la humana (ambas pertenecientes a la justicia aunque la ley natural sólo parcialmente, es decir, el Derecho natural).

Sin embargo, lo anteriormente afirmado sobre la convertibilidad de propiedades y por tanto que lo racional es lo justo, puede mantenerse, siempre que sea referido a la organización de los Estados y de la convivencia social, aunque, como acabamos de decir, y el rigor filosófico lo exija, el concepto de lo racional sea más amplio que el de lo justo.

La ley humana tiene como fundamento próximo la ley natural y el fundamento remoto es la ley eterna. Así se da una rigurosa concatenación de la trilogía: ley eterna, ley natural, ley humana. Si la

¹⁷¹ PEREÑA, L., Introducción a *De legibus*, cit., p. LXII.

ley humana no es justa, o no se deriva de la ley natural, no es ley, es decir, carece de naturaleza jurídica¹⁷². En toda esta doctrina luisiana se encuentra implícito lo que explícitamente, según Urdániz está ya en Vitoria *“que toda norma emanada de la autoridad del Estado contraria al Derecho natural, no tiene validez ni crea Derecho. Pues si el Derecho positivo recibe su valor jurídico del natural, el poder público no puede revolveerse contra su propio principio de legitimidad, que es la autoridad divina contenida en las normas jurídico-naturales, ni tener facultad para crear un Derecho que destruya su propio fundamento”*¹⁷³.

Es importante señalar en este momento que estas dos formas de derivarse (conclusión y determinación) de una ley de otra no son algo indiferente sino que dan origen a distintos grados de positividad de las leyes humanas. Analizamos el primer supuesto: la ley humana como conclusión lógica de principios que pertenecen a la ley natural, *“quia sunt conclusiones deductae sillogismo atque discursu ex principis legis naturae”*. En este caso se ha de destacar que las conclusiones necesarias deducidas de principios naturales son Derecho natural, *“conclusiones deductae et derivatae ex principiis naturae sunt ius*

¹⁷² En Santo Tomás, la ley injusta no es ley sino corrupción de ley: *“Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio”*. (*Summa Theologiae*, I-II, 95, 2).

¹⁷³ *“Si autem lex humana esset quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumanum, nec esset rationabilis, et per consequens non haberet vim legis”*. (URDÁNIZ, T., *Vitoria y el concepto de Derecho natural*. En: *“Ciencia Tomista”* 72-73 (1947) p. 264. Relecciones teológicas de F. de Vitoria, Madrid, 1934, II, p. 360, n. 2).

naturae”, sin embargo numerosas veces el legislador impone normas cuyo contenido esencial pertenece a la ley natural por las razones que ya estudiamos en la cuestión sobre la necesidad de la ley positiva: aplicar mayores castigos, *“ad constituendas maiores poenas”*, y facilitar el conocimiento de la ley evitando excusas y pretextos en esta materia, *“et ideo ne quis posset causari et praetexere ignorationem”*. Esta derivación por conclusión necesaria es por demostración: por raciocinio o silogismo. Son leyes positivas declarativas de la ley natural y las conclusiones tienen la misma naturaleza y fuerza que los principios.

En conclusión, estos preceptos obligan en virtud de una doble razón: por ley humana y por ley natural, *“et huiusmodi res habent vigorem simul ex lege humana ex lege naturali”*¹⁷⁴. Son numerosas las leyes que pertenecen al mismo tiempo al Derecho natural y al Derecho positivo: son Derecho natural positivizado.

¹⁷⁴ *De legibus*, VI, 10, p. 80: *“Circa secundam conclusionem in qua dicitur quod quaedam leges humanae derivantur a lege naturae, quia sunt conclusiones deductae ex principiis naturae argumentor sic: conclusiones deductae et derivatae ex principiis naturae sunt ius naturae, et pertinent ad legem naturalem, ut supra dictum est, ergo non pertinent ad legem humanam. Respondetur 1º quod lex humana praecipit quaedam, quae etiam lege naturali praecipuntur, idque facit lex humana propter duas causas, vel ad constituendas maiores poenas in tali negotio, vel quia huiusmodi res deducuntur ex principiis naturae per multas consequentias, et ob istam causam non sunt omnibus manifesta; et ideo ne quis posset causari et praetexere ignorationem, lex humana eadem praecipit. Et huiusmodi res habent vigorem simul ex lege humana et ex lege naturali, et ad utramque pertinent, et de hoc huiusmodi locutus est S. Thomas in 2ª conclusione”*.

El segundo modo de derivación de una ley de otra y que también tiene aplicación al origen de la ley humana respecto de la ley natural, es la determinación. La ley positiva determina y concreta en las personas y hechos particulares lo que en la ley natural es sólo un principio general como se pone de manifiesto en el ejemplo clásico de especificar los castigos de los transgresores de las leyes, *"natura praecipit sotes esse puniendos, quo autem genere poenae non praecipit, id igitur determinat lex humana"*¹⁷⁵.

El tercer modo de derivación (variante del primero) de la ley humana respecto de la ley natural y que plantea no pocos problemas es el relativo al supuesto de que la ley humana esté integrada por conclusiones probables de la ley natural, *"conclusiones deducuntur ex principiis naturae probabili consequentia"*. Se trata de conclusiones racionales, útiles y convenientes pero no necesarias ni prescritas por la ley natural, y que al imponerlas la ley humana se convierten en necesarias para la convivencia justa y pacífica.

Como aspectos fundamentales del análisis luisiano de esta compleja cuestión relativa al tercer modo de derivación de una ley positiva respecto de la ley natural podemos destacar los siguientes: 1º. Son actos racionales y rectos en cuanto al objeto o materia, son conformes con la ley natural. 2º. Pero no llega la intensidad de su

¹⁷⁵ *De legibus*, VI, 7, pp. 78-79: "2ª Conclusio: quaedam leges humanae derivantur a lege naturali, quia sunt conclusiones deductae sillogismo atque discursu ex principiis legis naturae. Aliae vero quia determinant communia praecepta naturae, ut v. g. natura praecipit sotes esse puniendos, quo autem genere poenae non praecipit, id igitur determinat lex humana".

racionalidad y rectitud hasta el punto de ser actos necesarios para el fin natural del hombre, pues en este caso pertenecerían con toda seguridad a la ley natural. 3°. Son acciones indiferentes no en cuanto al objeto, que es como queda dicho racional y recto, sino en cuanto no están mandadas o prohibidas por la ley natural. 4°. Son actos convenientes o útiles para sus fines propios. 5°. Estas acciones racionales, rectas, pero que no alcanzan el rango de la necesidad que requiere la calificación de ley natural, son prescritas por el gobernante, momento en el que alcanzan la cualidad de ley positiva.

El mandato del Príncipe no infunde rectitud, moralidad racionalidad o justicia en la acción sino solamente la imperatividad u obligatoriedad, *“et tantum ponit obligationem faciendi”*¹⁷⁶. Este es el sentido, según nuestro autor, de la doctrina de Aristóteles acerca de lo justo natural y lo justo legal¹⁷⁷, y de la sentencia de los teólogos de que hay cosas que son justas porque están mandadas y otras que están mandadas porque son justas.

Si a una acción materialmente irracional o injusta se le añadiera por ley positiva la imperatividad no solamente sería algo contrario a la tesis aristotélica sino a toda la doctrina ya estudiada de Fray Luis

¹⁷⁶ *De legibus*, VI, 8, p. 79: *“Ad hac ut respondeas notat quod in lege duo sunt consideranda (id est, in acta quem praecipit lex): 1° est consideranda rectitudo actus qui praecipitur; 2° obligatio atque vis praecepti. Hac supposito, dico quod lex humana, quando aliquid praecipit, non ponit rectitudinem in ipso acta, nec efficit ut sit consonus rationi, et tantum ponit obligationem faciendi”*.

acerca de la esencia de la ley. Sería incluso algo contradictorio ya que la imperatividad es la cualidad del imperio como acto de la razón y no mera coercitividad. Y además sería absurda e incomprensible la imposición coactiva de lo sustancialmente irracional e injusto. En consecuencia cuando el gobernante regula una materia y la impone como ley a los ciudadanos no realiza una constitución radical de su racionalidad, bondad, etc. De lo que se deduce que sólo puede imponerse legalmente un objeto o materia que ya pertenezca a la racionalidad y rectitud humanas. Este es el sentido, ciertamente restringido, de la expresión: es justo porque lo impone el legislador. En la hipótesis de efectuarse una constitución radical de su racionalidad y justicia esta supuesta tercera forma de derivación de la ley positiva de la ley natural no sería tal, puesto que sería más bien una ley originaria y no derivada por lo que habría algún tipo de ley positiva que no derivara de la ley natural, lo que es contrario a la tesis: toda ley humana deriva de algún modo de la ley natural. La ley positiva, en este tercer modo de derivación, (también en los anteriores) tiene una esencia compuesta de elementos naturales y positivos. Además por mucha obligatoriedad que se le dé, si no es conforme con la razón natural no es justa, ni es racional, ni deriva de la ley natural. Lo irracional o injusto no puede ser objeto de ley positiva¹⁷⁸.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ethica*, V, 7, 1 (Didot II, 60).

¹⁷⁸ En relación con esta materia nos dice S. Ramírez que ya San Alberto Magno oponía la siguiente objeción: si todo Derecho humano se deriva del Derecho natural no habría un Derecho puramente positivo. Pero responde que por lo mismo que es derivado no es estrictamente natural sino causado y puesto por el hombre, es decir, positivo. (Cfr. RAMÍREZ, S., *San Alberto*

6. Del objeto de la ley humana

La primera duda que se plantea en esta cuestión es acerca del contenido de la ley humana, si puede mandar alguna materia que no pertenezca al Derecho divino positivo o natural. Algunos autores responden negativamente. Entre ellos Gersón, quien enseña la doctrina de que la autoridad humana, sea eclesiástica o civil sólo puede esclarecer la ley natural y divina pero no ordenar algo nuevo, lo que se deduce de su opinión de que solamente Dios puede dar preceptos imperativos o prohibitivos bajo pena de condenación eterna, "*quod solus potest dare praecepta affirmativa, aut negativa sub pena mortis aeternae*"¹⁷⁹. Y concluye¹⁸⁰: toda ley canónica o civil que no pueda

Magno y la Filosofía del Derecho de Gentes. En: "*Estudios Filosóficos*" 3 (1953) p. 278). En otra frase de San Alberto se encuentra la esencia de toda la doctrina tomista acerca de la relación entre el Derecho natural y el positivo: "*El Derecho escrito se encuentra con el Derecho natural en una relación como lo particular a lo universal y como lo determinado a lo general*" y que repiten y comentan todos los autores posteriores: "*Ius enim scriptum se habet ad naturale sicut particulare ad universale et sicut determinatum ad commune*". (SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono, tract. 5, 9.2, a. 3*).

¹⁷⁹ GERSÓN, J., *Opera Omnia, Liber de vita spirituali animae*, T. III Autuerpiae, 1706, p. 38: "*Secundam partem suademus ex hoc quod alius a Deo sicut non habet potestatem infundere gratiam, sic nec eripere. Ipse praeterea solus habet claves vitae et mortis aeterna (Apoc. 1, 18) qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit (Apoc. III, 7). Ista vero concludunt, quod*

deducirse de la ley divina es improcedente, *“si aliqua lex humana, canonica vel civilis non possit concludi ex lege divina... impertinens est”*. Del mismo parecer es su discípulo J. Almain cuando sostiene que el Papa no puede crear obligaciones de Derecho positivo o natural, *“quod non potest Papa obligationem ortam a iure divino vel naturali”*¹⁸¹. Según estos autores la potestad humana de crear leyes consiste exclusivamente en poner en conocimiento y declarar, *“docere atque declarare”*, que la materia de una ley había sido ya establecida por la ley divina o natural. Por consiguiente establecer y promulgar una ley no es constituir su contenido sino declarar lo que ya está establecido en una ley anterior y superior¹⁸².

solus potest dare praecepta affirmativa, aut negativa sub poena mortis aeternae, quia illam inflingere solus potest; nullus ergo perdet gratiam nullus reatum damnationis aeternae incurret; nisi pro quanto divinae Legis praeceptivae transgressor extiterit. Ad hoc est auctoritas Augustini describentis peccatum actuale commisionis. Peccatum, inquit, est dictum, factum vel concupitum contra legem Dei aeternam... Nulla transgressio legis naturalis aut humanae, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale”.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 41.

¹⁸¹ *“Omne quod actum est contra legem nature aut evangelicam irritum habeatur. Ideo ferme conceditur ab omnibus quod non potest papa obligationem ortam a iure divino vel naturali”*. (ALMAIN, J., *De potestate ecclesiastica, Aurea opuscula*, Parisiis, 1518, Fol. XVIII).

¹⁸² *De legibus*, VII, 2, pp. 86-87: *“Dubitatur in hoc re, utrum per legem humanam possit praecipi aliquid quod non sit praeceptum iure divino aut naturali. Ratio dubii est, qui Gerson (tractatus de vita spirituali, lectione 4), quem etiam quadam ex parte sequitur Almain (tractatus de potestate ecclesiastica, c. 10) videntur docere quod nulla est humana potestas, nec ecclesiastica, nec civilis, quae possit condere novas leges, sed dicunt quod*

Sin embargo la opinión de Fray Luis es contraria a la anterior: la ley humana puede establecer algo que no pertenece a la ley natural o divina, con lo que se opone no sólo a los autores que anteceden sino también a Lutero quien afirma que nada puede creerse ni mandarse fuera de lo comprendido en la Palabra de Dios, "*nihil esse credendum nec praecipendum nisi quod expreso Dei Verbo contineretur*", en consonancia con su célebre principio: "*Sola fides, sola scriptura*"¹⁸³. A favor de esta tesis está en primer lugar Aristóteles¹⁸⁴, que en su clásica doctrina de lo justo legal muestra la posibilidad de conferir la justicia

omnis potestas legislativa humana, tam ecclesiastica quam civiles, versatur in explicandis his quae a naturali et divina lege constituta sunt. Itaque dicunt quod officium potestatis legislativae humanae est, cum aliquam legem ponit atque condit, docere atque declarare quod illa lex olim iam erat a naturali vel a lege divina posita, ut. v. g. cum ecclesia tulit legem de ieiunio, dicunt isti quod ecclesia illo tempore non posuit aliquam novam legem, sed tantum declaravit atque docuit illud ipsum lege divina esse praeceptum, et ita leges ecclesiasticae atque civiles nihil aliud sunt quam declarationes eorum legum, de quibus poterat dubitari utrum lege naturali vel divina constitutae essent".

¹⁸³ De legibus, VII, 3, p. 87: "*Conclusio sit in hoc: Lex humana potest aliquid statuere quod neque lege naturali, neque lege divina unquam statutum fuit.*

Quae conclusio non tantum est contra citatos doctores, sed etiam contra Lutherum qui affirmavit nihil esse credendum, nec praecipendum nisi quod expreso Dei verbo contineretur (contra quem modo non disputabimus, nam habet peculiarem locum)".

¹⁸⁴ ARISTÓTELES, *Ethica*, V, 7, 1 (Didot II, 60): "*Ius civile autem aliud naturale est, aliud legitimum. naturale, quod ubique gentium eandem vim obtinet, non quod ita vel decretum sit, vel non decretum. Legitimum autem, quod ab initio hoc an illo modo fiat nihil refert: quum vero constitutum fuerit, tunc demum refert; quale est istud mina captivum redimere*".

(en el sentido de obligatoriedad jurídica, no en el de constituir como justo lo que es intrínsecamente injusto pues sería algo contradictorio con la posición de la cuestión anterior) mediante regulación legal a lo que anteriormente era indiferente.

Las leyes humanas pueden regular materias que no están mandadas ni prohibidas por el Derecho natural ni el divino, *“et ex consequentia nullo iure naturali vel divino prohibita aut praecepta”*¹⁸⁵. Un argumento decisivo a favor de esta conclusión es la posibilidad de derogar las leyes establecidas por la autoridad eclesiástica o civil. es este un hecho continuamente practicado y comprobable, *“quotidie fieri videmus”*. Evidentemente si las leyes humanas, eclesiásticas o civiles fueran meramente declarativas del Derecho divino positivo o natural no podrían ser derogadas después de su promulgación¹⁸⁶. Los autores contrarios a la tesis pretenden asemejar las verdades dogmáticas, que

¹⁸⁵ *De legibus*, VII, 3, p. 87: *“Probatum conclusio 1º ex 5 Ethic. Aristoteles c. 7 ubi dicitur iustum legale esse quod ante positionem, id est, ante legem positam est indifferens (se puede dexar de hazer y azer), et iustum legale vocat id quod humanis legibus constitutum est; igitur multa constiuntur legibus humanis, quae antequam latae essent leges, erant indifferentia et ex consequentia nullo iure naturali vel divino prohibita aut praecepta”*.

¹⁸⁶ *De legibus*, VII, 3, p. 87: *“Primum sic arguitur: si res ita se haberet, ut isti doctores citati dicunt, sequeretur dare quod ecclesia non posset abrogare (nec etiam potestas civilis) legem semel a se positam. Consequens est falsum cum contrarium quotidie fieri videmus. Sequentia patet, quia lex illa iusta istorum sententiam non est humana, sed divina vel naturalis, et ecclesia cum posuit illam tantum declaravit quod illa lex divinitus erat posita”*.

una vez definidas no pueden derogarse o modificarse, *“id quod semel definivit de fide non potest in diversum mutare”*, a las leyes humanas (civiles o eclesiásticas) que sólo serían meramente declarativas del Derecho divino o natural sin poder alterar su materia. Pero nuestro autor se opone enérgicamente a la asimilación de ambos supuestos pues el argumento de la derogación es definitivo: las leyes humanas pueden derogarse (si fueran meramente declarativas del Derecho divino o natural no podrían derogarse) y las definiciones dogmáticas no¹⁸⁷.

Pero no se rinden los partidarios de la opinión contraria y oponen una última objeción: si la fuerza jurídica de las leyes humanas deriva de la ley natural o divina (doctrina admitida por Fray Luis) todas las leyes humanas han sido establecidas por la ley natural o divina, *“ergo omnes leges humanae continentur et stabilitae ac sancitae sunt lege naturali atque divina”*. El maestro salmantino responde, que el hecho de que una ley humana se derive de la ley natural no significa que sea constituida por ella o que sus contenidos sean establecidos por la ley divina o natural. Y añade un nuevo modo de derivación por la finalidad, *“conducunt ad eundem finem consequendum”*. La ley humana bien como determinación de la ley natural, bien como conclusión probable pretende el mismo fin que la ley natural: el bien común natural o

¹⁸⁷ *De legibus*, VII, 3, pp. 87-88: *“Confirmatur hoc et declaratur, quia sicut ecclesia cum definit aliquid de fide et proponit credendum, non efficit ut de novo illud sit ita revelatum a Deo, sed id quod iam olim erat revelatum a Deo declarat et proponit credendum, et ob eam causam id quod semel definivit de fide non potest in diversum mutare; igitur similiter si ecclesia, cum ponit aliquam legem solum declarat illam legem iam olim a Deo esse positam, sequitur clare quod non potest legem semel latam abrogare”*.

felicidad natural humana. Se trata, pues, de una derivación por subordinación al mismo fin. Esto origina que aunque una ley humana no sea propiamente constituida por la ley natural, ni su materia se derive de ésta, sí al menos su fuerza obligatoria por pretender el mismo fin y obligar ambas a los súbditos, por razones distintas y diferentes grados de exigencia, a intentar alcanzarlo. El presente es un supuesto analógico al ya analizado de la derivación de la ley humana de la ley eterna: que la imperatividad de la ley humana derive en último término de la ley eterna no significa que sea establecida por la ley eterna ni que sus contenidos o materias concretas estén determinadas por la ley eterna¹⁸⁸.

7. La obligatoriedad en conciencia de las leyes humanas

¹⁸⁸ *De legibus*, VII, 3, p. 88: “*Sed contra hoc arguitur: ut supra dictum est leges humanae non habent vim aliquam, nisi quatenus derivantur a lege naturali et divina, ergo omnes leges humanae continentur et stabilitae ac sancitae sunt lege naturali atque divina. Concesso antecedente, negatur consequentia. Ratio est quia quod aliqua lex a lege naturali derivetur, non est idem quod divina vel naturali lege sanciri et statui; sed humanae leges dicuntur derivari a lege naturali vel divina, quia conferunt et conducunt ad eundem finem consequendum, que intendit lex naturalis vel divina, qua, ut dictum est, leges humanae vel sunt particulares determinationes legum generalium a natura positorum, id est, generalium praeceptorum naturalium, vel sunt conclusiones elicitedae probabili consequentia, non necessaria, ex principiis iuris naturae vel iuris divini*”.

Es necesario analizar en qué condiciones obligan las leyes. Estas condiciones pueden ser muy variables según la ley de que se trate, natural, divina, humana, eclesiástica. Algunas leyes obligan en toda circunstancia y de modo incondicional, es decir, imponen su observancia bajo un condicionamiento absoluto, mientras que otras pueden tener excepciones según situaciones o circunstancias.

En primer lugar expone Fray Luis las opiniones que en la historia se han formulado con más frecuencia en contra de la obligatoriedad moral de las leyes humanas, tanto eclesiásticas como civiles. 1ª. El hombre no puede dar origen a la gracia, *"non potest gratiam inducere"*, por tanto no puede él mismo, ni su potestad, ni sus leyes dar origen al pecado mortal, *"quod est inducere culpam mortalem"*, ni a la obligación en conciencia. Se parte del supuesto de que si cumplir la ley humana no da la gracia, incumplirla tampoco la suprime¹⁸⁹. 2ª. La segunda objeción se fundamenta en una contraposición a un hecho de la Revelación. Dios concedió el poder de atar y desatar sólo a Pedro y a la Iglesia, *"Deus soli Petro et ecclesiae concessit"*¹⁹⁰. Por tanto la autoridad

¹⁸⁹ *De legibus*, VII, 5, p. 88: *"Quaestio 1ª est utrum lex humana vel ecclesiastica vel civilis obliget in conscientia.*

Videtur quod non: 1º si leges humanae obligarent in conscientia, possent interdum inducere culpam mortalem, sed non possunt. Probatum quia sicut homo non potest gratiam inducere, ita etiam non potest privare gratia, quod est inducere culpam mortalem, ergo nulla potestas humana habet facultatem illam".

¹⁹⁰ *De legibus*, VII, 5, pp: 88-89: *"2º Argitur et probatur hoc argumentum proprie de lege civili. Potestas civilis non potest ligare, neque solvere in foro*

legislativa civil carece de potestad para obligar en conciencia. Atar en el lenguaje bíblico-teológico siempre ha significado vincular las conciencias. 3ª. La tercera objeción se basa en la analogía que establecen algunos entre la potestad legislativa del Príncipe y la autoridad de los padres sobre los hijos. Del mismo modo que los preceptos paternos no obligan en conciencia tampoco las leyes del Príncipe, *“ergo nec leges principum obligat subditos in foro conscientiae”*¹⁹¹.

Una última objeción queda aún por oponer: si las leyes humanas (eclesiásticas o civiles) obligaran en conciencia bajo pecado mortal, con mayor razón obligarían con peligro de muerte, *“cum mortis periculo”*, que es un mal inferior al pecado mortal; sin embargo, esta conclusión parece al mismo tiempo absurda y excesivamente rigurosa, *“quod durissimum et absurdissimum”*¹⁹². En contra de todas estas objeciones

conscientiae. Hanc enim potestatem proprie Deus soli Petro et ecclesiae concessit, ergo non potest potestas civilis condere legem quae obliget in foro conscientiae. Patet consequentia, quia obligare ad culpam in foro conscientiae, condita aliqua lege, nihil aliud est quam potestas ligandi”.

¹⁹¹ *De legibus*, VII, 5, p. 89: *“Sicut subditi tenentur parere principi et potestati saeculari legumlatoris, ita etiam filii tenentur oboedire parentibus, et famuli dominus suis, et uxores maritis, sed praecepta parentum ergo filios etc., non obligant in foro conscientiae, ergo nec leges principum obligante subditos in foro conscientiae”.*

¹⁹² *De legibus*, VII, 5, p. 89: *“Ultimo si, leges saeculares vel ecclesiasticae obligarent in foro conscientiae ad culpam mortalem, sequeretur quod essent observandae leges humanae etiam cum mortis periculo, quod videtur durissimum et absurdissimum. Sequentia patet, quia maius malum est culpa*

Fray Luis defiende la siguiente proposición: las leyes humanas, eclesiásticas o civiles, obligan en conciencia, que puede ser bajo pecado mortal si se dan todas las condiciones del pecado grave referentes a la materia, advertencia y consentimiento, como en cualquier otra ley. Numerosos y célebres pseudorreformadores se opusieron a esta tesis tradicional. Entre ellos están J. Wicleff y J. Huss, cuyas doctrinas fueron condenadas en la sesión octava del Concilio de Constanza por el decreto *Fidem Catholicam* en 1415¹⁹³. También M. Lutero negó la potestad legislativa de la Iglesia. Fueron condenados sus errores en la Bula "*Exurge Domine*" del Papa León X en el año 1520¹⁹⁴. Argumentos de la Sagrada Escritura prueban la proposición

mortalis quam mors. In hac re sit".

¹⁹³ *Mansi*, XXVIII, p. 748: "At nihil ibi probabile prius, nihil pestetius inductum est pro testimonio, quod tali notorie constet, qualem inductum Leges divinas, et civiles esse necesse est, ubi vilissimus etiam homo rite vita privatur. Qualis nempe lex, non praemonitum, non auditum, non convictum, morte damnaverit, sicut ait Nicodemus (Joan. 7, 50, sicut et a Festo notatum est? (Act. 25, 27)... Quo cognito, quid adhuc egemus tertibus, quid ambagibus verborum quid circumitionibus frivolis evorionum frustra niti necesse est, ubi mortem hanc comitatae sunt laesa majestas regia; affassionorum crudelitas impia; juramentorum violatio fallax et blonda; legum omnium divinae, naturalis, et humanae praevaricatio notoria; denique requi totius infonda calamitas et faeda?..."

¹⁹⁴ LUTERO, M., *Resolutiones et Disputationes de virtute indulgentiarum*, art. IV y VIII. Condenado por la bula "*Exurge Domine*" de León X (Bullarium Romanum V, 751): "Certum est in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum seu bonorum operum" (Error de Lutero condenado en la bula).

como el de San Mateo 18, 17¹⁹⁵, sobre la obligación de escuchar a la Iglesia. La misma enseñanza hallamos en la Sagrada Escritura sobre el deber de obediencia en el fuero de la conciencia a las leyes civiles¹⁹⁶. Así San Pedro en su primera carta: *“Mostrad sumisión a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea al emperador como soberano, ya sea a los gobernadores como mandados por él”*¹⁹⁷. Y San Pablo en su carta a los Romanos¹⁹⁸: *“Por lo cual fuerza es someterse, no ya sólo por el castigo sino también por la conciencia”*, defiende también este mismo efecto moral de la potestad política¹⁹⁹. Desde otro plano argumentativo también la razón demuestra la misma proposición. El fundamento de esta argumentación está en la necesidad de los fines que las

¹⁹⁵ Math. 18, 17: *“Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus”*.

¹⁹⁶ *De legibus*, VII, 6, p. 89: *“1ª Propositio: Leges humanae tam ecclesiasticae quam civiles obligant ad peccatum mortale in foro conscientiae, et contrarium dicere, praecipue de legibus ecclesiasticis, est erroneum”*.

¹⁹⁷ I Pe. 2, 13-14: *“Percipientes mercedem iniustitiae voluptatem existimantes diei delicias coinquinationes et maculae deliciis affuentes inconviviis suis luxuriantes vobis cum oculos habentes plenos adulterio et incessabiles delicti pellicentes animas instabiles cor exercitatum avaritiae habentes maledictionis filii”*.

¹⁹⁸ Rom. 13, 5: *“Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram sed et propter conscientiam”*.

¹⁹⁹ *De legibus*, VII, 6, p. 89-90: *“Quod autem leges civiles habeant etiam eandem vim obligandi in foro conscientiae, probatur ex illo Y Petri 2º, et ad Rom. 13, 5: “Igitur potestas saecularis habet potestatem et obligat in foro conscientiae”*.

potestades tanto política como eclesiástica deben conseguir. La tranquilidad y la paz públicas, *“inter homines tranquillitatem pacemque, utramque publicam”*, son fines necesarios de la autoridad política. Y la vida sobrenatural y espiritual, *“ad bona ulterius vitae supernaturalis et spiritualis”*, es el fin necesario de la potestad eclesiástica. En conseguir estos fines naturales y sobrenaturales consiste la auténtica felicidad, *“vera faelicitas”*, de los hombres. Ambas potestades serían inútiles, *“utraque potestas vana esset”*, y sus fines imposibles si careciesen de la facultad de obligar las conciencias mediante las leyes que promulgan. La conclusión, por consiguiente, se impone por sí misma.

También pueden aportarse argumentos de autoridad. Importantes doctores han propugnado esta tesis. La doctrina tomista en esta materia es de importancia capital y de enorme influencia en toda la escolástica posterior incluidos los tratadistas españoles. En el tratado de *Las Leyes* Santo Tomás²⁰⁰ expone que si las leyes humanas son justas tienen

²⁰⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 96, 4: *“Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. 8, 15. “Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt”. Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet, ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales”*.

poder de obligar en el fuero de la conciencia, "*habent vim obligandi in foro conscientiae*", derivado de la ley eterna. Este es el principio fundamental pero es necesario completarlo e interpretarlo a la luz de toda su doctrina sobre la ley eterna, natural y humana. También Vitoria sostiene la obligación en conciencia de las leyes y las constituciones de los Príncipes²⁰¹. Observa T. Urdániz que los teólogos-juristas, y entre ellos Vitoria, consideran que la ley como norma moral obligatoria en conciencia y como norma de conducta exterior son complementarias, no excluyentes o contradictorias²⁰². D. de Soto se incluye entre los partidarios de esta tradición jurídico-moral al sostener que la ley humana obliga en conciencia porque se deriva de la eterna a través de la natural²⁰³. Como ya hemos adelantado, no todos los autores admitieron esta doctrina tomista de la obligatoriedad en conciencia de las leyes civiles justas. Entre los que se opusieron está J. Gersón, nominalista y voluntarista, quien sostenía que sólo la ley divina puede obligar en conciencia, mientras que la ley natural y la ley civil sólo obligan moralmente cuando son declarativas de la ley divina²⁰⁴.

Nos dice V. D. Carro que D. de Soto se opone enérgicamente a esta actitud de Gersón argumentando que es muy semejante a la luterana, de aquí que los protestantes buscaran en la opinión de

²⁰¹ VITORIA, F. (de), *De potestate civili*, 15.

²⁰² URDÁNIZ, T., *Vitoria y el concepto de Derecho Natural*. En: "*Ciencia Tomista*" 72 (1947) p. 257.

²⁰³ SOTO, D. (de), *De iustitia et iure*, lib. I, 6, 4.

Gersón fundamento de su doctrina. Concluye Carro: *“Debemos conceder que las leyes humanas obligan en conciencia del modo que hemos dicho, no sólo por su unión con otras leyes, sino por su condición intrínseca de leyes justas, emanadas de una autoridad legítima”*²⁰⁵. Recordemos a este propósito la doctrina tradicional de que la ley natural manda obedecer los preceptos justos de los legítimos gobernantes. La necesidad del fin expuesta anteriormente y que se convierte en necesidad del deber de conciencia da razón del hecho pero es preciso analizar el modo en que este hecho se produce. Que las leyes de la autoridad política obliguen en conciencia requiere una explicación. Y Fray Luis la encuentra en la doctrina filosófica de la subordinación de causas. Del mismo modo que en la naturaleza las causas segundas dependen de la causa principal y superior, *“sed quatenus subsunt motioni et efficacitiae causae primae et superioris”*, así también la ley humana obliga en conciencia en cuanto está subordinada a la potestad y la ley eterna, *“quatenus subest potestati ac legi aeternae”*²⁰⁶. Nos encontramos aquí ante un importante supuesto de

²⁰⁴ GERSÓN, J., *Tractatus de vita spirituali animae*, lec. 4.

²⁰⁵ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 152.

²⁰⁶ *De legibus*, VII, 7, pp. 90-91: *“Ad hoc respondetur quod humana potestas quatenus subest potestati ac legi aeternae, habet vim obligandi in conscientia, nam sicut in naturalibus causae secundae producunt suos effectus, non absolutae et per se, sed quatenus subsunt motioni et efficacitiae causae primae et superioris, ita etiam in praesenti dicendum est quod haec obligatio seu vis obligandi manat a duplice voluntate, scilicet, a voluntate potestatis humane constituentis et praecipientis aliquid particulariter tamquam causa secunda; 2º*

aplicación de la doctrina ya expuesta acerca de la derivación y dependencia de la ley humana respecto de la ley natural y de la eterna. De la subordinación y dependencia de voluntades, leyes y potestades se deduce necesariamente la tesis propuesta sobre la obligatoriedad en conciencia de las leyes civiles²⁰⁷.

8. Sobre la posible obligatoriedad por la materia

Se presenta en esta cuestión a examen el problema de que la fuerza obligatoria en conciencia de las leyes humanas podría tener un doble origen, bien la voluntad del legislador, bien la materia o

a voluntate potestatis divinae legisque aeternae, quae statuit in generali ut quidquid a potestatibus humanis praeciperetur, et sanciretur et id ratum atque firmum habeatur; et ita cum ista duo coniuntuntur, scilicet, voluntas generalis legis aeternae et voluntas particularis principis aliquid in particulari praecipientis, ex utraque tam ex concursu causae primae cum secunda existit in lege illa vis atque potestas obligandi in foro conscientiae”.

²⁰⁷ “La ética admite tres enfoques: deontológico, teleológico y existencial. Fray Luis concede poco espacio al deontológico. Los capítulos de ordenanzas y códigos de mandatos suele tomarlos en cuenta para criticar su rigidez”. (ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios*. En: “*Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 55). Quizá podría matizarse esta opinión teniendo en cuenta la insistencia de Fray Luis en la obligatoriedad en conciencia de las leyes humanas.

naturaleza de lo mandado. El dilema propuesto no es el de positivismo-iusnaturalismo pues la ley natural manda obedecer a los legítimos gobernantes, ni tampoco el de la obligatoriedad jurídica de las leyes civiles que Fray Luis, cuando son justas, no pone en duda. En el supuesto de que la ley humana sea justa posee una doble obligatoriedad, jurídica y moral, pero debemos preguntarnos de dónde procede esta obligatoriedad moral.

Si optamos por la solución de que el deber moral de la ley humana tiene su origen en la voluntad del legislador, ese deber sería totalmente independiente de la materia legal por lo que la ley podría obligar bajo culpa grave en materias insignificantes, "*aliqua lex levissima obliget ad mortale*". Y, al contrario, obligar levemente una ley reguladora de asuntos muy importantes, "*quae versatur circa res graves, obliget ad veniale*", lo que debe ser rechazado como falso y sin sentido.

Si nos decidimos por la solución opuesta concluiríamos que la voluntad del legislador no influye absolutamente en la obligatoriedad moral de las leyes humanas y que todo depende de la importancia de su materia, lo cual tampoco parece admisible²⁰⁸. Para resolver

²⁰⁸ *De legibus*, VII, 8, p. 91: "*Dubitatur ulterius, utrum haec obligatio, id est, haec vis obligandi in conscientia, quae est in legibus humanis, habeat ortum ex voluntate legislatoris vel potius ex ipsa materia et natura eius rei quae praecipitur.*

Ratio dubii est, quia si dicamus quod habet ortum a voluntate legislatoris, sequitur quod est positum in illius arbitrio et voluntate quod aliqua

correctamente el problema deben distinguirse en la ley dos cosas: el acto de mando, *“imperium”*, y otra es la ordenación al bien común, *“alterum est ordo ad bonum commune”*. La existencia de la ley proviene del acto de imperio, como constitutivo formal, *“per imperium efficitur ut lex sit”*. En cambio la justicia y rectitud de la ley provienen de su ordenación al bien común. El imperio procede del legislador y la relación al bien común depende de los contenidos mismos regulados por la ley. La solución luisiana es la siguiente. La obligatoriedad en conciencia de la ley proviene del acto de imperio de la autoridad competente, *“positum a legitima potestate”*. La mayor o menor gravedad de la obligatoriedad deriva del grado de ordenación al bien común, *“ex eo quod magis vel minus conducit ad bonum commune”*²⁰⁹. Así, pues, en

lex levissima obliget ad mortale et aliqua lex gravissima id est, quae versatur circa res graves, obliget ad veniale, quod videtur absurdum et aperte falsum. Si vero dicamus quod obligatio legis habet ortum, et tota sumenda est ex ipsa materia et natura rei praeceptae, sequitur quod non potest legislator efficere quod aliqua lex a se lata nullam culpam inducat, quod videtur falsum et contra consuetudinem receptam in religionibus; in quibus statim in ipso capite constitutionum, praecipue B. Augustini, habetur non esse intentum ipsorum qui ferunt constitutionem, illas obligare ad mortale nec ad veniale; item etiam sequeretur quod aliquae leges nullam obligationem inducerent in conscientia. Patet, quia materia et res praeceptae multis humanis legibus ex sua natura est indifferens, neque necessaria, neque multum expediens ad bonum commune”.

²⁰⁹ De legibus, VII, 9, p. 91-92: *“Ad huius dubii solutionem nota quod in lege duo possumus considerare, scilicet, imperium quod discimus esse necessarium et de essentia et substantia legum; alterum est ordo ad bonum commune; utrumque enim potest habere lex, ut supra dictum est; per imperium efficitur ut lex sit; per ordinem ad bonum commune efficitur ut lex sit iusta et recta. Imperium habet ortum a voluntate legislatoris. Ordo et consensus ad bonum commune habet ortum ab ipsa natura et materia eius rei, quae*

esta solución salomónica, ambos factores, el mando y la materia, en la forma descrita y en mixta confluencia determinan la obligatoriedad moral de las leyes humanas y su mayor o menor gravedad. Los criterios principales que determinan la obligatoriedad de la ley bajo culpa grave son la necesidad de la república, la gravedad de la materia objeto de la ley y la pena con que amenaza a los transgresores²¹⁰. Toda esta teoría de la obligatoriedad moral de la ley humana está en consonancia con su enseñanza de que uno de los efectos de las leyes humanas es hacer buenos moralmente a los hombres aunque sea en una dimensión parcial, la socio-política, del ser humano. Que la ley injusta no es verdadera ley y que la ley justa obliga en conciencia pertenece a la clásica doctrina iusnaturalista. Entre los elementos integrantes de la naturaleza de la ley que dan origen a su obligatoriedad en conciencia (la mayoría de carácter metafísico-ético) se encuentran su conexión con la ley natural, la necesidad de su justicia y rectitud, su ordenación al bien común, su procedencia de autoridad legítima, etc. Principalmente su derivación de la ley natural es el fundamento formal de la

praecipietur. Et etiam ex consequenti quod obliget, habet lex ex eo quod est imperium a legitima potestate; quod vero magis vel minus obliget, habet ex eo quod magis vel minus consentit cum bono communi, et consonat, id est, ex eo quod magis vel minus conducit ad bonum commune”.

²¹⁰ *De legibus*, VII, 13, p. 94: “*De legibus civilibus fere eodem modo est iudicandum. Unde dico ultimo quod ex necessitate reipublicae et ex materiae gravitate et poena imposita est statuendum in legibus civilibus utrum obligent ad mortale necue. Nam v. g. cum tempore famis periclitatur respublica, id est, cum fame laborat lex quae praecipit ut triticum en afferatur extra rempublicam, obligat ad mortale; tunc illud est vehementer necessarium ad bonum publicum. Item tempore belli lex quae praecipit ne arma extra regnum afferentur, etiam obligat ad mortale”.*

obligatoriedad moral que impone la ley civil. Estos elementos son, obviamente, distintos de los pertenecientes a la estructura metafísico-lógica que ya analizamos en el capítulo sobre la esencia de la ley (intervención de la razón y la voluntad, el acto de imperio, etc.). En definitiva entre Derecho y Moral existe una estrecha relación ya que nuestro autor plantea esta cuestión como principio general referido al Derecho positivo humano y su imperatividad moral, no respecto a un precepto civil específico. El deber moral de obediencia se deriva necesariamente de la eticidad esencial del orden jurídico y su finalidad de bien común como categoría ética. La obligatoriedad moral de la ley civil tiene su origen en la necesidad del fin: el orden y la convivencia sociales y políticos son fines necesarios, aunque no únicos ni últimos, dada la naturaleza social del hombre. Paz, orden, justicia en la convivencia son fines necesarios. Desde otra perspectiva podría también considerarse la derivación de la ley natural de la ley eterna.

9. Si las leyes humanas deben cumplirse aun con peligro de la vida

Un vez analizada la gravedad moral de las obligaciones legales humanas Fray Luis aborda el problema de sus repercusiones en cuanto a los bienes físicos. Cuáles de éstos debe estar dispuesto a arriesgar el hombre como consecuencia de la obligación moral de cumplir las leyes

humanas, civiles o eclesiásticas. El Cardenal Cayetano, comentando la I-II, 96, 4, se inclina por la opinión más rigurosa al defender que si las leyes humanas pueden obligar bajo culpa grave con más razón obligan con peligro de la vida siendo éste un mal menor, *“et maius malum est culpa mortalis quam mors”*. Pero esta solución a Soto y a Fray Luis les parece extremada, por lo que optan por una posición algo más moderada al exigir la inclusión expresa de obligar aun con peligro de muerte en la intimación de la ley, como condición inexcusable para que pueda obligar con riesgo de la vida.

Una opinión más completa de D. de Soto sobre esta materia tal como queda expuesta en su tratado *De Iustitia et Iure* es la siguiente: En principio los legisladores humanos al no ser dueños de la vida y de la muerte, *“cum non sint domini vitae et mortis”*, no deben imponer leyes bajo pena de muerte²¹¹. La virtud de la religión enseña que es preferible la muerte antes que el pecado, *“enimvero quamvis potius sit moriendum quam peccandum”*, sin embargo se presume que la ley no obliga siempre con peligro de la vida, *“nihilominus non praesumitur lex tam rigide semper cogere”*. Así pues el criterio para la solución de este problema será atenerse a la importancia de la materia regulada por ley, *“et ideo an lex obliget ad mortem oppetendam necne examinandum est ex operis gravitate”*²¹².

²¹¹ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, VI, IV, p. 54: *“Apparet enim non tantum inesse virium in legislatoribus humanis: cum non sint domini vitae et mortis”*.

²¹² *Ibidem*.

Mediante varias conclusiones Fray Luis expone su doctrina sobre esta cuestión. En primer lugar si el acto que se manda lleva implícito por su misma naturaleza, *“sequitur ex ipso actu praecepto”*, el riesgo de perder la vida, de tal forma que el mismo legislador pudo preverlo, entonces no hay duda de que debe obedecerse aun con peligro de muerte. Uno de los ejemplos clásicos que aducen todos los tratadistas es el del jefe militar, *“dux”*, cuando da la orden de ataque en la batalla.²¹³ Un supuesto diferente se da cuando el peligro de muerte no se sigue necesariamente del acto preceptuado sino que lo impone voluntaria y extrínsecamente, *“imminet ab extrinseco”*, el que exige el quebrantamiento de la ley. En este caso también se debe cumplir la ley aun con peligro de muerte. La razón no está en la importancia material de lo mandado, que puede ser insignificante, sino en el bien común. Cuando los tiranos o los herejes ordenan la conculcación de la ley está

²¹³ *De legibus*, VII, 15, p. 95-96: *“1ª conclusio sit iam: quando mortis periculum sequitur ex ipso actu praecepto, ita ut potuerit a legislatore praevideri, subditi tenentur observare eiusmodi leges etiam cum periculo mortis. Hoc probatur et illustratur exemplis, v. g. si tempore petis episcopus praecipiat quartis seu parochis ut maneat quisque in sua parochia ut administret sacramenta aegrotis, certum est quod ex observantia huius legis imminet parochis periculum vitae: nihilominus tenentur parere episcopis etiam cum illo periculo, quoniam id periculum sequitur ex actu praecepto, et id praevidebat legislator. Item similiter, si episcopus praecipiat visitoribus ut exsequantur suum officium tempore quo grassantur haeretici patentes, certum est ex observantia huius praecepti imminere periculum vitae visitoribus, nihilominus tenentur parere praecepto. Item si dux cum hostes ingruunt, det signum militibus suis eundi contra hostes, certum est quod ex observantia illius praecepti imminet militibus periculum vitae, et tamen propter causam iam dictam parere tenentur”*.

en grave peligro el bien público, *"bonum publicum adducitur in magnum periculum"*, y hay obligación de no prestar obediencia aun con peligro de muerte²¹⁴. Este grave peligro en que se encuentra el bien común consiste en el escándalo público que se produciría con motivo de la infracción de la ley por obediencia a tiranos o herejes. Naturalmente este principio sólo es aplicable a las leyes humanas eclesiásticas. En las leyes civiles cuya materia fuera de pequeña entidad sería desproporcionado. Razones teológicas, filosóficas y morales avalan esta doctrina y los ejemplos con que Fray Luis la ilustra están tomados de la Sagrada Escritura y de la Historia de la Iglesia.

En el hecho que estamos considerando el bien común depende directamente y en grado sumo del bien particular, lo que sucede ordinariamente cuando los bienes en juego son inmateriales como ocurre en numerosas leyes eclesiásticas. De este modo el pecado, quebrantamiento de la ley, como acción personal, además de los efectos en el mismo que lo comete, repercute negativamente en el bien común de toda la comunidad eclesial.

²¹⁴ *De legibus*, VII, 16, p. 96: "2ª Conclusio: Si periculum mortis imminet ab extrinseco, tamen infertur in odium et contemptum legis, tunc etiam potius est subeunda mors quam violanda lex. Ratio huius est quia quando lex a tyranno vel an haeretico impugnatur, bonum publicum adducitur in, magnum periculum; periclitatur valde, quoniam bonum publicum maxime constat legum observantia, et continetur legibus, et ideo privati tenentur potius subire mortem quam pati ut bonum publicum in discrimen atque periculum adducatur, quod est divinius et maius bonum".

Queda aún un tercer caso en que las leyes deben cumplirse con peligro de muerte. Y es el de las leyes humanas que son determinaciones de la ley divina o natural. La imperatividad de estas leyes se manifiesta principalmente en las leyes prohibitivas, *“et hoc est intelligendum de legibus negativis”*. Por ejemplo, la prohibición de contraer matrimonio en los grados de consanguinidad establecidos por la Iglesia como impedimentos del mismo, *“in gradibus prohibitis”*²¹⁵. En el mismo supuesto se integran las leyes civiles que son determinaciones de la ley natural. Recordemos que una de las formas de derivación de la ley humana respecto de la ley natural era como determinación de lo que en ésta viene expresado de modo general. Por consiguiente el incumplimiento de esta ley humana implicaría al mismo tiempo el quebrantamiento de la ley natural. La conclusión de toda esta cuestión es que sólo en caso necesario la ley humana debe cumplirse con riesgo de la vida, porque el bien común, causa final de la ley, debe tener en cuenta también el bien particular de los ciudadanos, *“ut etiam habeant rationem boni privati”*. De aquí que solamente por razones muy poderosas se puede imponer a los particulares sacrificar el mayor de sus bienes, que es su propia vida, en aras del bien común de la

²¹⁵ *De legibus*, VII, 17, pp. 96-97: *“3ª Conclusio: Illae leges humanae quae sunt determinationes legis divinae aut naturalis, ut supra discimus, observandae sunt etiam cum periculo vitae. Et hoc est intelligendum de legibus negativis, quae continent praecepta negativa, v. g. propter nullum periculum vitae vitandum potest aliquis contrahere in gradibus prohibitis ab ecclesia, nec etiam qui per ecclesiasticas leges est exclusus a participatione sacramentorum, potest se inserere sacramentis, etiam propter periculum vitae citandum, ut qui est excommunicatus, irregularis vel suspensus”*.

república²¹⁶.

El bien común es más excelente que el bien particular pero el principio de totalidad, principio moral que indica en qué casos el bien particular debe ser sacrificado por razón del bien común necesita causa muy grave para poder ser aplicado cuando se trata de la vida humana, como sucede en las leyes obligatorias con peligro de muerte.

10. La obligatoriedad moral de las leyes penales humanas

No estamos realmente ante el conocido tema acerca de la existencia o no de las llamadas leyes meramente penales²¹⁷. Algunos

²¹⁶ *De legibus*, VII, 18, p. 97: "4ª Conclusio: Praeter huismodi casus, et si qui alii sunt similes, leges humanae non obligant cum periculo vitae. Et ratio huius est quia legislatores in legibus ferendis ita debent attendere id bonum commune, ut etiam habeant rationem boni privati. Cum autem vita sit maximum bonum et praestissimum cuiusque hominis, non debent legislatores id bonum in periculum adducere, nisi gravissima de causa propter maximum commodum etiam reipublicae".

²¹⁷ Como planteamiento general de este complejo tema y aclaración del mismo es interesante tener en cuenta a Santiago Castillo: "Por lo general aunque no unánimemente suele hacerse la siguiente clasificación de las leyes, atendiendo a su efecto obligatorio: a) Leyes morales, cuya transgresión produce una culpa teológica, pero no punible en el fuero externo. b) Leyes

moralistas, muy pocos, sostienen que hay dos clases de leyes humanas, las que obligan en conciencia y las que sólo obligan jurídica o externamente. Según algunos de los defensores de la posibilidad de leyes puramente penales, que no mandan ni prohíben nada en conciencia sino que sólo establecen una pena, estas leyes son de muy poca importancia práctica, sólo algunas constituciones de órdenes religiosas, estatutos de colegios, Universidades, Institutos, etc., porque rara vez sucederá que esta ley, denominada como puramente penal no presuponga otra, divina o humana que mande o prohíba lo que la ley

puramente penales, que de suyo, únicamente obligan a sufrir una sanción establecida. c) Leyes mixtas que participan, a la vez, de la doble razón de pena y de pecado, en caso de su violación. Sobre las leyes morales y mixtas no hay discrepancia notable entre los autores. Mas acerca de la meramente penal, supuesta su posibilidad, que no todos admiten, existe un cuádruple modo de concebirla... 1º. Para algunos la ley puramente penal no obliga a nada. Ni a culpa ni a pena. Los que se expresan de este modo parece que quitan a la ley puramente penal toda obligación de conciencia. 2º. Otros han visto en esta ley una obligación disyuntiva, alternativa u optativa. Es decir, el legislador deja en libertad a los súbditos, bien para que cumplan aquello a lo que se ordena el presupuesto penal, o bien para que sufran si no la pena. Colocan al legislador en un estado de indiferencia. Tal modo de concebir la ley puramente penal estuvo en boga, sobre todo en el siglo pasado. 3º. Muchos niegan a la ley meramente penal una obligación directa, inmediata y absoluta; pero suponen, a la vez, otra indirecta e hipotética. O sea, dicha ley no obliga a aquello por lo que se establece la sanción, mas obliga la misma ley, no otra extraña o superior, a cumplir la pena. 4º. Por fin hay quienes atendiendo únicamente a la estructura externa de la ley, definen la puramente penal diciendo que es la que nada manda ni prohíbe sino que establece sólo una pena. Se fijan, por tanto, estos autores imbuidos del formulismo del Derecho romano, en la forma en que están redactados los textos legales". (CASTILLO HERNÁNDEZ S., Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1941, pp. 27-28).

penal sanciona con la imposición de la pena²¹⁸.

Enrique de Gante es quien originó la confusión en torno a las supuestas leyes meramente penales que ya estaba muy extendida en el siglo XVI, aunque en España casi la totalidad de los teólogos-juristas sostenían la doctrina tomista de que no hay pena sin culpa²¹⁹, radicalmente opuesta a las doctrinas de Enrique de Gante. Fueron partidarios de la posibilidad de leyes meramente penales F. de Vitoria, D. de Covarrubias y M. de Azpilcueta²²⁰. El problema planteado por nuestro autor es de mayor gravedad: la obligatoriedad moral de las leyes penales, es decir, de las leyes (todas las leyes) que lleven aneja una pena.

Esta cuestión no se encuentra en el Tratado *De legibus* de Santo Tomás. Fray Luis sigue principalmente a Soto en el *De iustitia et iure* I, VI, V²²¹ y ambos no la plantean como algo dudoso en la que pudieran

²¹⁸ Cfr. CASTILLO HERNÁNDEZ, S., *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1941, p. 159.

²¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, 108, 4: “*Respondeo dicendum quod poena potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem poenae. Et secundum hoc, poena non debetur nisi peccato*”.

²²⁰ Cfr. VITORIA, *De Potestate civili*, 20, P. 205; COVARRUBIAS, *Relectio*, C. Peccatum, pars. II, n. 4, P. 618; AZPILCUETA, *Enchiridion*, D. XXIII, N. 56, P. 248.

²²¹ Según M. R. Molinero, D. de Soto sigue a Alfonso de Castro en esta

existir puntos opinables u opiniones controvertidas sino que va directamente a deshacer un error muy extendido en su tiempo y aún más perjudicial que el originado por Enrique de Gante.

Según S. Castillo (estudioso de Alfonso de Castro) uno de los autores que negaba la obligatoriedad moral de las leyes penales era el Doctor Navarro (M. de Azpilcueta)²²², quien afirmaba que el legislador humano, que puede obligar bajo culpa y bajo pena, por el hecho de imponer la última da a entender que prescinde de la primera obligación, porque quien de dos términos opuestos afirma uno, excluye, por lo mismo, el otro²²³.

materia: *“por lo que aquí respecta Soto establece esta aserción única y excluyente: No hay ninguna ley penal legítima que no obligue moralmente, a no ser que el legislador exprese en ella la intención contraria de no obligar. Las razones que Soto aduce para probar esta aserción son una copia de Castro: la pena tiene necesaria correlación con la culpa, de tal manera que sin ésta no tiene razón de ser; la ley humana obliga a culpa por sí misma, sin anexión de pena; y como el gravamen que ésta supone no anula el anterior, coexisten ambos en una misma ley; la causa de la pena es la proporción con la culpa cometida”.* (MOLINERO M. R. *Obligatoriedad moral de las leyes penales*. En: *“Verdad y Vida”* 17 (1959) p. 633).

Domingo de Soto observa que este problema solamente lo plantean quienes no han meditado suficientemente en la naturaleza de la pena: *“Quaestio haec, si natura poenae satis perpenderent, non erat cur revocarent in dubium: adeo res per seipsa liquet”.* (*De Iustitia et Iure* I, VI, V, p. 56). Y también que la pena es efecto legítimo e indicio manifiesto de la culpa: *“Cum poena suapte natura, tum genuinus effectus, tum et apertum indicium sit culpae”.* (*Ibidem*, p. 57).

²²² Cfr. AZPILCUETA, M. (de), *Enchiridion*, C. XXIII, n. 55, p. 248.

²²³ Cfr. CASTILLO HERNÁNDEZ, S., *op. cit.*, p. 81.

Esta clase de argumentos, semejantes a los que combate Fray Luis, contienen un grave error: la culpa y la pena no son conceptos opuestos o términos contradictorios sino correlativos como trata de demostrar nuestro autor en su exposición²²⁴.

Comienza Fray Luis con la definición de que se conoce con el nombre de leyes penales todas aquéllas que llevan aneja una pena contra los transgresores, "*cum appositione poenae in transgressores*"²²⁵. La argumentación de los juristas que rechazan la obligatoriedad moral de las leyes penales tiene dos partes. En primer lugar, sostienen que

²²⁴ Refiere S. Castillo, en su obra sobre Alfonso de Castro, que el vulgo no sabiendo distinguir entre aquello que primero y principalmente se establece en la ley (obligación directa) y la pena (obligación indirecta) pensó que se podía juzgar lo mismo de una obligación que de otra y como algunos sabios decían que la ley penal no obliga en conciencia en cuanto a la pena, creyó que se podía decir lo mismo de la obligación principal de la ley. Pero a oídos de Alfonso de Castro llega "*que no fue sólo el vulgo el que cayó en tal error, ya que algunos varones doctos han pensado lo mismo: que ninguna ley penal obliga en conciencia a aquello para cuya mejor observancia se ha establecido la pena. De modo que la ley, por el mero hecho de llevar incorporada una sanción, pierde toda su obligatoriedad en cuanto a la culpa*". (Op. cit., p. 78).

²²⁵ *De legibus*, VII, 20, p. 99: "*Dubitatur utrum leges poenales humanae etiam obligent in conscientia*."

Appellamus leges poenales quae praecipunt atque prohibet cum appositione poenae in transgressores; quae potest intelligi dupliciter: uno modo utrum leges ad id quod praecipunt et prohibent (obligent), ita ut contrafaciens peccet. Altero modo potest intelligi quaestio: utrum qui transgreditur huiusmodi leges, obligetur in conscientia ad subeundam poenam. Et dicemus de utroque sensu".

los que incumplen estas leyes solamente están obligados a sufrir la pena, "*sed tantum ad poenam*", pero no en conciencia²²⁶. En segundo lugar entienden que en las leyes penales el legislador implícitamente da a elegir a sus súbditos, "*virtualiter ad optionem subditorum*", entre ambos términos, o cumplir lo prescrito o, en caso contrario, sufrir la pena pertinente pero sin incurrir en culpabilidad moral²²⁷.

Rechaza radicalmente nuestro autor esta interpretación de las leyes penales, que, como es sabido, son una gran parte de las leyes humanas. Este rechazo se fundamenta en el argumento teológico-moral de la relación necesaria entre la culpa y la pena. Entre otros textos bíblicos el de San Pablo (*Rom. 5, 12*) es claro en este punto: "*Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte*". El castigo de la muerte y todo lo que ésta representa va asociado desde una perspectiva teológico-moral a una culpabilidad moral. Pero además, Fray Luis destaca el aspecto lógico y racional incluido en los anteriores de la relación entre culpa y pena. El pecado se opone a la justicia natural, "*deficere a naturali rectitudine*", y a la condición recta y natural

²²⁶ *De legibus*, VII, 20, p. 99: "*Et de priori primo notat: extat quorundam iuris peritorum opinio quod leges poenales non obligant ad culpam, si quis illas transgrediatur, sed tantum ad poenam, quia ipse legislator eo ipso quod in lege statuit poenam in transgressores, indicat et declarat se esse contentum poena subditorum, et nolle inducere malum culpae in illos*".

²²⁷ *De legibus*, VII, 20, p. 99: "*Item praeterea 2º argumentator isto modo: qui aliquid praecipit et poenit poenam in transgressores, virtualiter ad optionem subditorum est utrum maluerint vel facere id quod est praeceptum vel velle sustinere poenam. Si elegunt poenam sustinere, erunt liberi a culpa, quamvis*

de las cosas, *"deficit a suo statu recto et naturali"*. Por tanto, las consecuencias del mismo han de ser necesariamente perniciosas²²⁸. También hay que tomar en consideración el aspecto medicinal de la pena, *"quia poena est tamquam medicina culpae"*. Las alegaciones de los que niegan esta estrecha conexión entre culpa y pena no son supuestos de verdaderas penas. Tal sucede con la irregularidad en que incurre el juez que impone la pena de muerte al criminal, cuando se trata de recibir las sagradas órdenes. Según los partidarios de la opinión contraria a la de Fray Luis éste sería un caso en que se impone pena o castigo (irregularidad) sin que se dé una verdadera culpabilidad en el juez (al castigar a los delincuentes). Pero dicha irregularidad en que incurre el juez no es considerada verdadera pena²²⁹. Y no se le

leges transgrediantur".

²²⁸ *De legibus*, VII, 23, p. 100-101: *"Ad quod explicandum est advertendum quod poena, proprie loquendo, dicit respectum ad culpam: 1º quia habet ortum (et originem) a culpa iusta illud ad Romanos 5, 12: per unum hominem intravit peccatum in mundum, et per peccatum mors; nam nomine mortis exprimitur omne poenarum genus. Et id est apertum, quia peccare nihil aliud est quam deficere a naturali rectitudine, unde peccata dicuntur esse contra naturam; et eo ipso quo aliqua res deficit a suo statu recto et naturali, incidit ex consequenti in eum statum qui est praeter naturam, ex quo orientur necessario molestiae, dolores, acerbitates et aliae poenae similes. Nam tunc unaquaque res se habet bene et optime, quando fruitur suo naturali statu; tunc autem se habet male, cum efficit ab eo; et tunc definitur dolor quod est sensus eius quod est praeter naturam, id est, inimicum et contrarium naturae"*.

²²⁹ GRACIANO, *Decretum* I, 51, 1 (Friedberg I, 203): *"Ecce, quod criminosi, vel non vere penitentes, vel publicam penitentiam agentes, a sacris prohibentur ordinibus. Adiecit quoque sancta mater ecclesia, ut curiales, aut post baptismum militantes, aut in foro decernantes, a sacris prohibeantur ordinibus"*.

impide recibir las sagradas órdenes sino que es castigado por decoro.

Según el maestro salmantino, existe en la ley penal una obligación directa, inmediata, “*ad culpam*”, y otra obligación indirecta, “*ad poenam*”. El error extendido consistía en negar la obligación moral directa e inmediata de las leyes penales²³⁰. De todo lo expuesto se deduce como conclusión necesaria que la pena incluida en la ley es una prueba de su obligatoriedad moral. Ni lógica ni moralmente la imposición de una pena implica la exclusión de la culpa. Sería completamente absurdo que fueran dos conceptos incompatibles: no se podría castigar al culpable. Nuestro autor suscribe la doctrina tomista de que no se puede entender la pena y su razón de ser sin conocer la esencia de la culpa que es su causa²³¹. Todo castigo y todo régimen penitenciario serían manifiestamente injustos si no se parte de estos presupuestos ético-jurídicos.

De legibus, VII, 23, p. 101: “*Si aliquis obiicit: si poena habet connexionem cum culpa, eo modo quod discimus, sequitur quod non potest inferri poena sine culpa. Hoc autem est falsum: 1º nam irregularitas et est poena est eam incurrit iudex interficiens in malefactorem, ut patet in capite aliquantos, distinctione 51, atque eandem poenam incurrit bigamus, ut patet distinctione 34, capite si cuius, et tamen neuter istorum culpam, committit. Item qui transgrediuntur nostras constitutiones, culpam non committunt, et tamen veras poenas perferunt, id est, sustinent.*”

Ad hoc respondetur quod irregularitas in bigamo et iudice non est poena. Non enim arcentur a sacris ordinibus suscipiendis, ut poena officiantur propter decentiam.”

²³⁰ Cfr. CASTILLO, S., *op. cit.*, p. 77.

²³¹ Cfr. MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., *La teoría penalista de Santo Tomás*. En:

Contrariamente, pues, a lo que algunos juristas suponen la presencia de la pena en la ley es signo de que su imperatividad es más acentuada, *"docet manifeste se magis optavisse et voluisse sua mandata servari"*²³². Las penas se establecen no para proponer una disyuntiva ni para anular o disminuir la obligación o la culpa sino más bien para reforzarlas²³³. Una proposición de carácter disyuntivo supone una división entre culpa y pena contraria a la conexión necesaria entre ambas que venimos demostrando. Plantear como disyuntiva la elección entre la culpa y la pena no sólo entraña una falsedad lógica sino que es también moralmente perjudicial. Interpretar esta cuestión como la presentación de una alternativa implicaría indiferencia en el legislador en relación a la materia de la ley, es decir, en relación a la obligación directa impuesta en la misma, lo que es absurdo e irracional.

Otro argumento definitivo es que los legisladores establecen para cada delito penas desiguales, *"ponuntur poenae inaequales"*, de tal forma que la cuantía de la pena depende de la magnitud de la culpa,

"Ciencia Tomista" 64-65 (1943) p. 274.

²³² *De legibus*, VII, 24, p. 102: *"Patet manifeste quia illud est signum quod legislator non utcumque vult fieri id quod praecipit, sed quod vehementissime et ardentissime vult, quando quidem vult sumere poenas de transgressoribus. Quod isto exemplo potest manifestari; dominus qui sumit poenas acerbis de servo sua negligenti, docet manifeste se magis optavisse et voluisse sua mandata servari quam si solum irasceret adversus servum negligentem, et se contineret intra verborum continentiam"*.

²³³ Cfr. CASTILLO HERNÁNDEZ, S., *Alfonso de Castro y el problema de las*

por consiguiente en una ley justa ambas serían directamente proporcionales hasta el punto de que una pena impuesta independientemente de la culpa sería injusta e inmoral²³⁴. En conclusión, la pena añadida a las leyes no tiene el sentido de ofrecimiento de una elección a los súbditos sino el de reforzar la imposición del cumplimiento de la ley que obliga siempre en conciencia a no ser que en algún caso el legislador manifieste lo contrario, "*nisi contrarium ipse legislator explicet*", por lo que su disposición más que carácter legal tendría el de exhortación, consejo, etc.²³⁵. Así pues, para que una ley no obligue en cuanto a la culpa es necesario un acto positivo del superior que explícitamente manifieste su voluntad de no

leyes penales. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1941, p. 83.

²³⁴ *De legibus*, VII, 24, p. 102: "*Item sic: in legibus poenalibus ponuntur poenae inaequales, sed legislator non decerneret poenas inaequales nisi vidicarent poenas inaequales in transgressionem illorum legum inesse culpam, et culpam inaequalem; igitur poena illorum legum opposita, argumentum, id est testimonium est quod lex est obligatoria*".

²³⁵ *De legibus*, VII, 25, p. 102-103: "*Sit 2ª propositio: Omnes leges etiam poenales obligant ad culpam in conscientia, nisi contrarium explicet legislator. Haec sententia est Sancti Thomae 2.2 questione 108, articulo 4, et est communis et vera sententia. Sequitur manifestum ex his quae nota sunt, quia ut discimus, poena apposit in lege non est argumentum, quod legislator obligare noluit ad culpam, sed potius quod voluit, et est argumentum, igitur nisi contrarium ipse legislator explicet, eiusmodi leges poenales veras leges sunt. Ex quo patet argumentum et solutio ad eiusmodi argumentum primum. Ad secundum negatur quod in lege poenali legislator liberum faciat subditis ut eligant utram partem maluerint. Immo vero, legislator solum vult ut oboediant subditi legi, et ad hoc ut efficacius illos inducat ad parendum legi adiungit poenae metum et terrorem*".

obligar²³⁶. Se presume la obligación en conciencia del orden jurídico positivo por lo que hay obligación de someterse a las leyes mientras no conste claramente su injusticia, "*quandiu clare non constat de iniusticia legis*"²³⁷ .²³⁸

²³⁶ La interpretación de L. Pereña de la doctrina leoniana en este punto concreto de la dependencia de la obligatoriedad de conciencia de la ley de la voluntad del legislador es la siguiente: "*Depende de la voluntad del legislador que sus preceptos obliguen o no obliguen. Porque puede suceder que el legislador proponga algo a los súbditos como consejo o regla de conducta. Pero cuando realmente manda que se haga no está en su potestad hacer que aquella ley deje de obligar en conciencia. Puede dejar de obligar en cuanto de él depende que deje de ser ley*". (Introducción al Tratado *De legibus* de Fray Luis de León, p. LIII).

²³⁷ *De legibus*, VII, 12, p. 93: "*Et subditi, quandiu clare non constat de iniustitia legis et levitate materiae, tenentur stare iudicio suorum maiorum*".

²³⁸ Con las salvedades antedichas (no son verdaderas excepciones) de algunas constituciones de órdenes religiosas, estatutos de Colegios, Universidades, Institutos, etc, no pocos autores consideran que las leyes meramente penales son un concepto jurídicamente absurdo. Basten dos testimonios: "*Toda pena supone una culpa, ya que a un inocente no se puede castigar. Por lo mismo, la ley puramente penal es un concepto jurídicamente absurdo*". (S. Castillo Hernández, *op. cit.*, p. 34)

Y J. Corts Grau dice: "*Tomándola de Enrique de Gante (Quodlib. 3, q. 22) algunos distinguen entre leyes penales que explican su contenido, añadiéndole la conminación penal, y leyes que no expresan mandato ni prohibición, sino tan sólo un hecho y una sanción aneja; tal si decimos "los incendiarios sufrirán la pena capital". A las primeras se denominan mixtas y a las segundas leyes "mere poenales", afirmando que éstas no obligan bajo culpa*". (Los juristas clásicos españoles, Madrid, Editora Nacional, 1948, p. 93-94). Relacionando estas definiciones y ejemplos con lo expuesto anteriormente se deduce fácilmente lo absurdo y contradictorio de estas supuestas leyes porque es claro que en este último caso se sobreentiende en la ley humana la prohibición impuesta también por ley natural y divino-positiva.

11. Condiciones de la ley justa

Si se da o no esta característica de la justicia sólo puede plantearse en el Derecho de gentes y en el Derecho positivo, puesto que el Derecho natural, por su origen divino, siempre posee los caracteres de la justicia y rectitud. Como resumen de las cuestiones hasta ahora expuestas enuncia Fray Luis las siguientes condiciones para que una ley pueda ser calificada como justa:

1ª. Legitimidad de la autoridad legislativa. El primer requisito de la justicia de la ley es que sea promulgada por la autoridad legítima o, lo que es lo mismo, por quien tiene la potestad legislativa, "*qui habet potestatem ferendi legem*". El tirano carece de competencia para legislar y sus leyes no deben ser cumplidas, "*non sunt obligatoriae*"²³⁹. Sin duda, esta proposición es una consecuencia jurídico-política del principio filosófico y moral de que no es la razón particular la que

Por Derecho natural y divino está prohibido quemar los bienes ajenos y en muchos casos los propios.

²³⁹ *De legibus*, VII, 42, p. 114: "*Sed tandem dubitatur quae sint necessaria ad hoc ut aliqua lex iusta sit. Respondetur quod requiritur quattuor: primum ut sit lata a legitima potestate, id est feratur ab eo qui habet potestatem ferendi legem. Unde leges tyrannorum latae, quatumvis alias sint bonae, non sunt obligatoriae, nisi aliquando per accidens ratione scandalii*".

establece la ley sino la razón de quien está al frente de la comunidad política, en cuanto está legitimado, como función política propia, para interpretar y definir el bien común, de cuya consecución es un medio la ley. Al ser la legitimidad del gobernante condición necesaria de la justicia de la ley, las leyes promulgadas por los tiranos no son obligatorias, aunque sean buenas por otras razones.

2ª. Racionalidad. La ley ha de estar en conformidad con la razón, "*sit consentaneum rationi*". Insiste nuestro autor en el carácter racional de toda clase de leyes. En la esencia de la ley vimos que ésta es un imperativo de la razón. La ley eterna es la razón de Dios en cuanto que gobierna el Universo. La ley natural es un juicio práctico de la razón y la ley humana una derivación de la ley natural. Como hemos tenido oportunidad de constatar en capítulos anteriores la racionalidad de la ley es una cualidad genérica en relación a la justicia que especifica esa racionalidad: la justicia es la racionalidad en la convivencia civil y política.

Como la racionalidad es una cualidad necesaria pero un tanto imprecisa, para conocer si puede atribuirse a la ley es imprescindible analizar si se dan en ella caracteres concretos en que dicha racionalidad se manifiesta como la utilidad de la ley, su ordenación al bien común, su justicia, conveniencia, etc. Especialmente significativa es una de las causas de irracionalidad a la que alude expresamente: la maldad moral. Por la presencia del mal la ley deja de ser racional y obligatoria. Por consiguiente la ley injusta, en este caso por causa de la inmoralidad de su objeto, deja de ser ley según la doctrina clásica

agustiniano-tomista que sigue Fray Luis.

Esta característica de la racionalidad de la ley tiene un sentido más general que el específico analizado en la cuestión sobre la esencia de la ley, en cuanto producto específico de la facultad racional humana, que sólo se refiere a su origen, fundamentalmente, en la potencia intelectual humana. Pero este origen racional, aun teniendo este significado restringido, determina la dirección concreta de un sentido más amplio: los fines han de ser también racionales, justicia, bien común, paz social. Al mismo tiempo quedan excluidos los fines legales incompatibles con la racionalidad: la injusticia, el bien particular del gobernante y el desorden civil y político, contradictorios con la recta razón. El ser, la verdad y el bien son los objetos de la razón y de la voluntad humanas por lo que la ley como acto (o mejor, el producto de un acto), de ambas facultades, aunque más propiamente de la razón y de importancia capital en una dimensión esencial humana como es la sociabilidad, no puede tener objetos distintos.

3ª. La tercera condición de una ley justa es su ordenación al bien común, "*utilis et expediens bono communi*". Sin este requisito se da otro de los supuestos en que la ley carece de naturaleza de ley y de fuerza obligatoria. Los otros dos son la presencia del mal moral y la injusticia (además de los denominados de carácter formal: ilegitimidad del legislador y no haber sido promulgada). La verdadera razón de mandar es el servicio y la utilidad al bien común. Este es uno de los elementos más relevantes de lo que se ha llamado democratismo cristiano. La característica de la utilidad pública de la ley ya ha quedado

suficientemente explicitada en el capítulo sobre el bien común. Desde Santo Tomás todos los autores defendieron que la ley no debe tener fuerza ejecutiva si no es útil para la mayoría de los ciudadanos²⁴⁰.

En Fray Luis la ley no sólo es regla, medida y razón de las acciones de los ciudadanos sino que también es razón y regla del ejercicio de su función de una autoridad pública, "*exquitur suum munus*". Éste es uno de los principios fundamentales de lo que actualmente se denomina Estado de Derecho. Partiendo del principio leoniano de que la libertad es el estado o condición natural de los hombres una ley inútil no habría de ser excesivamente perjudicial para ser injusta pues limitaría sin necesidad ese estado natural del hombre en cuanto libre.

4ª. La tolerabilidad. El último requisito de la ley justa es que su cumplimiento no lleve consigo dificultades extraordinarias, "*ut sit tolerabilis*". Para que una ley sea injusta no es necesario que sea imposible de cumplir. Al exigir esta condición sigue la doctrina isidoriana de las cualidades de la ley, "*erit autem lex honesta, iusta,*

²⁴⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 8; 96, 4; II-II, 60, 5.

VITORIA, *De potestate civili*, n. 22.

SOTO, *De iustitia et iure*, lib. I, 6, 8; lib. III, 4, 5. En este último lugar sostiene Soto que una ley inútil, es decir, perjudicial para el bien común de los súbditos no necesita de una derogación expresa por parte del legislador para perder su validez jurídica. Y en opinión de Vitoria, la ley inútil o perjudicial no debe ser cumplida: "*Et si esset aliqua provincia cui est inutilis aut perniciosa ubi non esse servanda*". (Comment. in I-II, 90, 2).

*possibilis*²⁴¹. Y que repiten Graciano²⁴² y Santo Tomás que expresamente admite la opinión de San Isidoro en esta materia, “*sed contra est auctoritas ipsius Isidori*”²⁴³. La gran dignidad, “*tantae dignitatis*”, de los hombres, en cuanto seres libres, “*propter innatam libertatem*”, exige que las leyes no sean excesivamente onerosas para los ciudadanos. Aquí encuentra Fray Luis una nueva razón contra la esclavitud. Aunque sea físicamente posible la ejecución de las leyes, si son muy difíciles de cumplir son injustas, por tanto atentan contra la dignidad de las personas y nadie debe tratar a otros como esclavos, “*ut nemo possit dominari hominibus tamquam servis*”²⁴⁴. Como condición de

²⁴¹ SAN ISIDORO, *Etymol.* lib. 5, cap. 21, n. 1 (PL 82, 203).

²⁴² GRACIANO, *Decretum*, I, IV, 2 (Friedberg I, 5).

²⁴³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 95, 3: “*Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat dicens: “Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. Sed contra est auctoritas ipsius Isidori”.*

²⁴⁴ *De legibus*, VII, 42, p. 114-115: “*Secundum quod requiritur, est quod id quod cavetur lege, non sit contra rationem, immo sit consentaneum rationi. Unde leges quae aliquid pravum continent, non sunt leges obligatoriae, qualis erat illa lex (Daniel 3, 1-7), qua praecipit rex Babiloniae ut nemo adoraret alium praeter idolum a se confectum. Nam in huiusmodi valet illud quod discit Petrus, capite 4: oboedire oportet Deo magis quam hominibus. Tertium requiritur ut sit utilis et expediens bono communi. Unde leges quae in solam utilitatem privatam principum referuntur et ordinantur, nec leges sunt, nec obligatoriae. Quartum et ultimum requiritur ut sit tolerabilis, id est, non multum difficilis, cum leges quae multum gravant subditos et moraliter loquendo sunt factu*

la ley justa tolerable significa proporcionalidad entre el gravamen que se impone a los ciudadanos y la necesidad del bien común que es la finalidad de la ley.

Esta nota de intolerable en la ley no solamente se opone por definición a la justicia legal (estamos en una exposición de los requisitos de la justicia en la ley), por lo que, evidentemente, lo intolerable es injusto, sino también a la prudencia política como virtud intelectual que juzga acerca de los medios más adecuados para los fines políticos pues las leyes excesivamente onerosas no pueden ser convenientes para el bien común.²⁴⁵ La ausencia de una sola de estas

difficillimae ad implendum, nec iustae sunt, nec obligatoriae. Et ratio horum et, quia homines seu genus humanum tantae dignitatis sunt propter innatam libertatem, ut nemo possit dominari hominibus tamquam servis, nec utilis in suum commodum. Quod adeo verum est, ut etiam ipse Christius, qui propter suam divinitatem habuit summam potestatem et imperium vitae et necis, tamen discerit nihilominus se non venire ministrari sed ministrare. In quo proposuit atque exposuit principibus veram rationem imperandi, et declaravit, scopum in quem principes deberent dirigere et referre suas leges et praecepta, scilicet in utilitatem reipublicae et utilitatem subditorum".

²⁴⁵ Según Domingo de Soto, la justicia de la ley depende de todas sus causas y aplica las cuatro de Aristóteles: eficiente, material, formal y final. La causa eficiente es el legislador que no debe traspasar los límites de su jurisdicción. La causa material es la materia u objeto de la ley que no puede mandar las cosas que son malas. La causa formal se refiere a las formalidades y proposiciones de la justicia distributiva de cargas y dignidades entre los ciudadanos. Y la causa final es el bien común. En líneas generales y con ciertas matizaciones la exposición de Fray Luis es bastante similar a la de D. de Soto. Algunas de estas modificaciones consisten en cambiar algunos términos y calificaciones: la racionalidad luisiana es equivalente a la materia justa en Soto y los clásicos adjetivos "tolerable" o "posible" son en Fray Luis lo

condiciones de la justicia de la ley es suficiente por sí misma para privarla de fuerza imperativa.

12. El sometimiento universal a la ley

El objetivo principal de Fray Luis en esta cuestión es deshacer los numerosos sofismas que han ido surgiendo en la historia en torno a la misma. Y aquí encontramos dos conclusiones fundamentales. La primera es que los justos están obligados en conciencia, *“tenentur servae”*, a cumplir las leyes positivas. Esta proposición es opuesta a la doctrina defendida por M. Lutero²⁴⁶. También los Begardos defendieron la misma doctrina. El primer argumento que apoya la conclusión pertenece a la Sagrada Escritura, donde se dice que los padres de San Juan Bautista eran justos a los ojos de Dios, y cumplían todos los mandamientos, *“incedentes in omnibus mandatis”*. Este argumento destruye el primer sofisma creado en torno a esta cuestión clásica. No deben confundirse las causas con los efectos, puesto que, en buena lógica eran justos precisamente porque cumplían los mandamientos y no que por ser justos estuvieran exentos de cumplirlos.

que la forma de la ley en Soto puesto que son como la forma o modo en que el mandato legal es aplicado en la comunidad política. (Cfr. *De Iustitia et Iure*, lib. I, 6, 4, p. 50. Vid. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, cit., p. 151).

Otra razón avala también esta conclusión. No sólo afirmar que los justos no están sometidos a la ley es un error sino incluso suponer la justicia en uno mismo; además es jurídicamente pernicioso, "*ex quo sequitur magna confusio et perturbatio in republica*", puesto que si se generaliza la hipótesis (persuasión universal de la propia justicia) nadie cumpliría las leyes, "*et a nemine leges servarentur*". La moral y la lógica exigen este razonamiento sobre un hecho tergiversado por Lutero, los Begardos y otros pero que no está en la Sagrada Escritura y al que el Magisterio de la Iglesia y los teólogos católicos tratan de dar una interpretación correcta, entre ellos Fray Luis de León²⁴⁷.

La segunda conclusión va incluso más allá que la primera: absoluta y propiamente hablando los justos están sometidos a las leyes, tanto en relación a la fuerza directiva como a la coactiva, "*ad utramque vim directivam scilicet et coactivam*". Los justos están sometidos a la ley en cuanto a la fuerza directiva porque todos están obligados en conciencia a conformar sus acciones, "*suas acciones dirigere*", de

²⁴⁶ LUTERO, M., *Disputationes*, II; IV; V.

²⁴⁷ *De legibus*, VII, 45, p. 117: *1ª Conclusio: Homines iusti in conscientia tenentur servare leges positivas. Haec est contra Lutherum et contra Beguardos, qui tenuerunt quod iusti nullis humanis legibus obligantur. Probatur hoc: nam (Lucas, I) dicitur de parentibus Joannis Baptistae quod erant iusti ambo incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus Domini sine quaerela. Item probatur, quia si iusti essent exempti a iugo legum, unusquisque diceret se esse iustum; ex quo sequitur magna confusio et perturbatio in republica, et a nemine leges servarentur. Haec conclusio definitur tridentino concilio, sesiones 6, canone 10, et Clementinis ad nostrum, de haereticis*".

acuerdo con lo que manda la ley, como regla y medida de los actos humanos. Esta obligación en principio no queda destruida en el caso concreto del justo que por su propia condición de justo y por su conocimiento del bien establecido en la ley, de hecho y accidentalmente no necesita de la fuerza directiva de ésta.

En cuanto a la fuerza coactiva de la ley también los justos están sujetos a ella porque nadie está confirmado en estado de justicia (en la actual situación de la vida humana) y existe siempre la posibilidad de apartarse de la ley, "*peccare et deficere contra leges*", en cuyo caso la ley ejercería contra el infractor (antes justo) sus efectos coactivos, "*possunt etiam vi legis coerceri et puniri*"²⁴⁸. La objeción que contra esta tesis podría oponerse basándose en la opinión de Santo Tomás²⁴⁹, entendida en sentido literal, no es válida. La doctrina tomista de que los justos no están sometidos a la fuerza coercitiva de la ley y sólo a la fuerza directiva, debe ser bien interpretada. Santo Tomás no lo afirma

²⁴⁸ *De legibus*, VII, 46, p. 118: "2ª Conclusio: Absolute et proprie loquendo est concedendum quod iusti subiiciantur legibus quantum ad utramque vim, directivam scilicet et coactivam. Probatur: nam 1º subiiciuntur quantum ad vim directivam, quia, ut statim dicebam, tenentur in conscientia suas actiones dirigere iuxta ea quae legibus sunt praescripta legum; et etiam subiiciuntur quantum ad vim coactivam, quia licet iusti sint, donec sunt in hac vita possunt peccare et deficere contra leges; quod sit faciat, possunt etiam vi legis coerceri et puniri. Ergo habet lex etiam adversus iustos vim coactivam et non tantum vim directivam".

²⁴⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 96, 5: "Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas

de un modo absoluto y por principio sino sólo de hecho, *“in actu”*. Sin embargo de derecho, potencialmente, *“nam potentia”*, están sometidos a la fuerza coactiva de la ley. Por consiguiente esta fuerza existe siempre, como posibilidad, incluso para el justo, en el caso de que se apartase de la ley²⁵⁰. En principio los justos están también obligados en cuanto a los dos aspectos de la ley; cuestión distinta es que por su disposición interna favorable a la obediencia de las normas, esas virtualidades o aspectos de la ley no sean necesarios o uno de ellos. Esta interpretación luisiana de la opinión de Santo Tomás, que estimamos correcta, no se encuentra en D. de Soto que sigue al Aquinatense en sentido literal²⁵¹.

Sin embargo, las leyes no se dan a causa de los justos. Esta cuestión, aunque diferente, está relacionada con la anterior. Los justos están obligados en conciencia a cumplir las leyes, pero éstas no tienen como destinatarios principales a los justos, no se promulgan

discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali”.

²⁵⁰ *De legibus*, VII, 46, p. 118: “*Sed ais cur igitur S. Thomas eximit iustos a vi coactiva legis. Respondetur quod Sanctus Thomas non eximit simpliciter iustos a vi coactiva legis, neque absolute, sed tamen in actu, id est, quod iusti perfecti, de quibus loquimur actu, non moventur ad legem implendam poenarum metu et coactione quae est in lege; ideo dicit Sanctus Thomas quod non subiiciuntur iusti legis coactioni, scilicet in actu, nam potentia et tamquam habitu sine dubio subduntur, quia possunt impelli a lege atque cogi, et si resiliant et deficient, posseant puniri”.*

²⁵¹ SOTO, D. (de), *De la Justicia y el Derecho*, lib. I, 6, 7, p. 69: “*Quantum ad vim coercitivam iusti qui virtutum habitibus ducuntur, legi non subduntur: quia nihil coacte quod ad virtutem attinet, sed omnia sua sponte perficiunt”.*

principalmente a causa de ellos. Esta conclusión se deduce de la misma finalidad de la ley que es hacer buenos a los hombres y suscitar en ellos la virtud y la justicia, *“et inducendum virtutem atque iustitiam in illorum animis”*, pero como los justos han alcanzado ya la perfección moral en el ejercicio de la virtud y sobre todo la justicia, al parecer las leyes no se crean para ellos. Según Fray Luis sólo hasta cierto punto debe admitirse esta proposición por lo que las matizaciones se imponen. Apela implícitamente al principio de impersonalidad de la ley. Tanto el legislador como la ley ignoran quiénes entre los ciudadanos poseen la cualidad de justos para una posible excepción previa del cumplimiento de la ley. La ley, pues, extiende su obligación a todos los súbditos²⁵².

Otro argumento en favor de la universalidad de la ley, incluidos los justos, aunque no sea principalmente para ellos, está en el correcto entendimiento de la libertad de los justos, en sentido paulino, que consiste en practicar los preceptos con espontaneidad y alegría, *“sed sua sponte et alacriter sicut filius”*, no en dejar de cumplirlos. Esta libertad del justo no está en la exención del deber de obediencia sino en los motivos del mismo. En la tradición bíblica, moral y teológica, ley y libertad no son términos incompatibles. Se dan así motivos internos,

²⁵² *De legibus*, VII, 48, p. 119: *“Ad primum Aristotelis respondetur quod per se loquendo verissimum est quod leges non sunt ponendae hominibus praestantibus virtute atque potentia, sed ipsi eas aliis ponere debent. Sed tamquam per accidens interdum etiam huiusmodi viri legibus obligantur, quia cum leges ponuntur et cognosci non possunt neque excipi qui sint perfecte iusti, ideo necessarium est ut in communi omnibus ponantur et ad omnes*

convicción de la persona, que son equivalentes a consentir con el deber. Si se propugnara la tesis contraria (los moralmente perfectos están exentos del cumplimiento de las leyes) se plantearía el gran interrogante de cómo y quién declararía esa justicia personal para que quedaran exentos de la imperatividad de la ley los supuestos justos²⁵³.

Como argumento de autoridad, en esta misma línea interpretativa cita a San Agustín, uno de los grandes moralistas que trataron esta cuestión²⁵⁴. Y cuya idea central, en su tratado *De Spiritu et Littera*, en concordancia con el pensamiento paulino, es que el que quiere cumplir aquello que está obligado a cumplir obra con libertad de espíritu. Una última razón se fundamenta en que de algún modo es siempre necesaria la función directiva de la ley. El justo, el virtuoso siente

pertineat illorum obligatio".

²⁵³ *De legibus*, VII, 48, p. 119: "Ad secundum ex Paulo respondetur quod libertas illa iustorum, de qua meminit apostolus, non consistit in eo ut quis non faciat ea, id est, ut quis negligere possit ea quae iustitia praecipit fieri, sed consistit in eo ut ea praecepta faciat non coactus timore poenae sicut servus, sed sua sponte et alacriter sicut filius, quoniam potius iusti in scriptura servire iustitiae dicuntur cum eximuntur a dominio peccati et ad dominationem virtutis et iustitiae transferuntur. Ita ad Romanos 8: nunc liberi a peccato, servi facti estis iustitiae".

²⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et Littera, liber unus* (PL 44, 209-210): "Iusto enim lex non est posita: quae tamen bona est, signis ea legitime utatur; si etiam quod sequitur verum est. Sciens hoc, quia iusto lex non est posita? Nam quis legitime utitur lege nisi iustus? At ei non est posita sed iniusto. An et iniustus, ut iustificetur, id est, ut iustus fiat, legitime lege uti debet, qua tanquam paedagogo perducatur ad gratiam. (Galat. III, 24) per quam solam quod lex iubet possit implere?".

inclinación o propensión al bien y la virtud, lo cual no significa que sea absoluta y perfectamente sabio y no tenga necesidad de la función pedagógica de la ley para conocer siempre lo más conveniente al bien común. La adhesión interior a la ley no puede presumirse permanente ni va siempre unida a un conocimiento recto.

La espontaneidad de la naturaleza según Fray Luis, es superior a la ley pero sólo si se dan unas condiciones muy rigurosas y prácticamente insólitas: *“El justo rompe por todas las leyes del mundo y hace ley por sí solo a todos y sale con ella porque al fin la verdad y la razón es la que vence”*²⁵⁵. Ciertamente, si uno está en la justicia, en la verdad y en la razón no necesita leyes, pero precisamente las leyes son para que los hombres alcancen el ser justos, la verdad y la razón.

13. Los Príncipes y legisladores y las leyes

La tesis fundamental defendida en esta cuestión es que los Príncipes y legisladores, aun siendo soberanos, *“quamvis summi”*, están obligados en conciencia a cumplir todas aquellas leyes en que la razón de la obligatoriedad (del deber incluido en ellas) se da del mismo modo, *“quae ex aequo ad omnes pertinent”*, en ellos que en los súbditos. Importantes argumentos de autoridad avalan esta afirmación. Entre ellos están las *Decretales*: *“dice el sabio que cada uno debe sufrir la ley*

que él dió²⁵⁶. Pero Fray Luis encuentra los mejores argumentos en la misma finalidad de la ley: promover el bien común y hacer buenos a los hombres. Los Príncipes y legisladores no deben ser excluidos de ambos deberes como cabeza que son de la comunidad política, "*quia nulla causa est cur caput sit exemptum a servando iure commune cum aliis membris*". Este deber de cumplir la ley es incluso mayor en ellos que en los súbditos. Que la autoridad como cabeza del cuerpo social debe cumplir las leyes comunes con los ciudadanos, es un principio político de gran relevancia en la misma línea de las corrientes democráticas a las que sigue, y constituye además la idea originaria del Estado de Derecho. Otra consecuencia puede extraerse del mismo: la sujeción al Derecho natural y al Derecho divino positivo se da de modo semejante en el gobernante y en los gobernados pero también en aquellas leyes humanas (Derecho positivo humano) que consideren a todos sólo como seres humanos o ciudadanos sin tener específicamente en cuenta la cualidad de gobernante en el Príncipe o la relación de subordinación en los ciudadanos²⁵⁷.

²⁵⁵ LEÓN, L. (de), *Opera*, I, 431-437.

²⁵⁶ *Decretales Gregorii IX*, I, II, 6 (Friedberg II, 9): "*Cum igitur quod quiquam iuris in atterum statuit ipse debeat uti eo: et sapientis dicat autoritas patere legem quam tu ipse tuleris*".

²⁵⁷ A partir de Maquiavelo y Hobbes la política deja de ser una actividad subordinada a las ciencias teológico-morales. Del mismo modo que la política en Maquiavelo es independiente de la Moral y del Derecho así también el político es independiente no sólo en relación a la Moral sino también al Derecho, por lo que no está obligado por su propia legislación. En Hobbes tampoco quien ostenta la autoridad soberana del Estado está obligado a cumplir sus propias leyes. Esta cuestión no es tanto un problema de lógica de

Los Príncipes y legisladores tienen este deber en conciencia de cumplir los preceptos legales; sin embargo no están sometidos a la fuerza coercitiva de las leyes, a las penas establecidas en ellas. Este es el parecer de Santo Tomás cuando sostiene que propiamente hablando nadie se fuerza a sí mismo, "*nullus enim proprie cogitur a se ipso*"²⁵⁸, posición doctrinal que es compartida por Fray Luis²⁵⁹. Lo hasta ahora expuesto se refiere a los poderes soberanos del Estado porque

conclusiones como de número y corrección de premisas. Fray Luis en todo su pensamiento jurídico-político parte de unos presupuestos muy diferentes a los de Maquiavelo y Hobbes por lo que tiene lógica explicación la diversidad de opiniones.

²⁵⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 96, 5: "*Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis: nullum enim proprie cogitur a seipso; ex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium contemnationis ferre, si contra legem agat*".

²⁵⁹ *De legibus*, VII, 52, p. 121-122: "*3ª conclusio: Aliis legibus, quae ex aequo ad omnes pertinent, principes et legumlatores, quamvis summi, obligantur in conscientia. Patet hoc ex capite cum omnes, de constitutionibus, ubi dicitur quod quodcumque ius statuit aliquis in alterum, eo ipso debet uti; et adducit tamquam communem vocem naturae illius: patere legem quam ipse tuleris. Et ratio est clara, quia nulla causa est cur caput sit exemptum a servando iure communi cum aliis membris, nam cum leges omnes referantur et ordinentur ad bonum commune, ut supra dictum est, et ad efficiendos viros bonos, utrumque horum, scilicet et promovere bonum commune ex sua parte et in quantum in se est, et comparare sibi virtutem, non minus pertinet ad principem quam ad privatas personas, immo vero multo magis. Sed licet principes obligentur his legibus, tamen non tenentur poenis legum propter causam scilicet dictam. Et ita nec Papa, licet transgrediatur suas leges, incidit in excommunicationem, nec etiam princeps saecularis incidit in infamia, etc*".

las autoridades o legisladores particulares (los poderes no soberanos) no sólo están sometidos en conciencia a la fuerza directiva de sus propias leyes sino incluso a la fuerza coactiva de las penas legales porque, al carecer de soberanía, la misma comunidad que rigen es su superior para imponerlas, *"potest poenas repetere ipsa communitas ab unoquoque illorum si transgrediatur legem"*²⁶⁰.

Existe sin embargo alguna clase de leyes en las que el motivo para imponerlas no se da de igual modo en el Príncipe o el legislador que en los súbditos, *"illis legibus quae non ex aequo et aequaliter ad omnes pertinent"*. Desaparece así la identidad de razón al distinguir la ley entre la condición de uno y otro. Como las materias legislativas pueden ser muy variadas y no todas las leyes se relacionan con el bien común y con hacer virtuosos a los hombres en el mismo grado y modo, algunas no son obligatorias para los Príncipes y los legisladores. Ejemplos de estas leyes son las relativas a la manera de vestir, *"quae modum prescribit vestibus"*, a la servidumbre, al uso de armas, etc.

Aunque, en rigor, los Príncipes y legisladores no están obligados

²⁶⁰ *De legibus*, VII, 50, p. 121: *"1ª Conclusio sit iam: Legumlatores particulares non solum obligantur in conscientia suis legibus, sed etiam illis subduntur quantum ad utramque vim, scilicet et directivam et punitivam seu coercivam. Patet hoc in canonicis in octoibus et episcopis congregatis in provinciali concilio ad leges ferendas. Et ratio est, quia ipsa communitas et conventus doctorum, canonicorum et episcoporum, quae fuit conditrix legum est superior ad unumquemque illorum in particulari sumptum, et ex consequenti potest poenas repetere ipsa communitas ab unoquoque illorum, si transgrediatur legem"*.

por estas leyes (y por su condición de autoridades públicas podrían corresponderles algunos privilegios), pueden sin embargo, cumplirlas para evitar la ostentación, *“servare modestiam”*, y dar ejemplo a los súbditos que promueva la obediencia a las leyes, *“subditi magis inclinetur ad obtemperandum legibus”*²⁶¹. La obligatoriedad en conciencia es independiente, pues, del sometimiento a la sanción de las leyes. Si una ley dirigida al común de los ciudadanos careciera de la fuerza de imposición de la sanción coactiva no sería propiamente ley pero en este único caso del que ostenta el poder soberano (carencia de sujeción a la pena legal) sigue siendo verdadera ley si se dan los demás requisitos esenciales, *“vere retinet naturam legis et est lex”*. La verdadera razón de esta obligación del Príncipe de cumplir sus propias leyes está en la ley divina y natural, *“manat et exigitur a divina et naturae lege”*, que mandan que el Príncipe cumpla lo que impone a sus súbditos²⁶².

²⁶¹ *De legibus*, VII, 51, p. 121: *“2ª conclusio: Princeps et legislatores summi non obligantur in conscientia illis legibus quae non ex aequo et aequaliter ad omnes pertinent, ut v. g. non obligatur princeps lege illa quae modum praescribit vestibus; item nec ea lege quae modum familiae como que no traygan más de dos lacayos, etc., nec illa quae ltu est de armis non circumferendis, et eiusmodi aliis. Ratio esset, quia in huismodi rebus inter principem et personas privatas est valde dispar ratio, et servare in talibus aequalitatem inter principem et personas privatas esset magna inaequalitas. Caeterum licet princeps non tenetur huismodi legibus, tamen est optime principis in huismodi rebus, quam maxime fieri potest, servare modestiam qua subditi magis inclinentur ad obtemperandum legibus”*.

²⁶² *De legibus*, VII, 53, p. 122-123: *“Ad secundum respondetur 1º quod, si aliqua lex in communi et in universum respectu omnium careret vi coercitiva,*

No está el motivo último de la obligación en su propia promulgación ni en el contenido de la ley misma sino en el Derecho natural y divino. Según Fray Luis, el Príncipe por su oficio de gobernante y por el ejercicio de la potestad legislativa queda incluido, por Derecho natural, como uno más, y en las condiciones ya conocidas, a la hora de cumplir las leyes civiles, "*constituit se ipsum unum ex his quibuscum loquitur lex naturae*".²⁶³ En esta expresiva fórmula leoniana: uno entre éstos, "*unum ex his*", aplicada al Príncipe descubrimos un argumento poderoso a favor del carácter democrático de la doctrina política de Fray Luis. Esta vinculación del Príncipe a sus propias leyes, no tiene su causa, según nuestro autor, únicamente en la seguridad jurídica sino en razones morales.

illa non esset lex. Caeterum licet repectu alicuius particularis, lex non habeat vim coercivam, quia talis homo caret superiore, si retinet eam vim in alios, vere retinet naturam legis et est lex. 2º dico quod fortasse lex (lata ab ipso principe) respectu principis non habet proprie vim legis, nam non est immediata et proxima causa, qua princeps obligatur in consciantiae, lex sua, sed quaedam tamquam conditio necessaria, qua posita, omnis obligatio principis, id est, quae est in principe ad servandas leges, manat et exigitur a divina et naturae lege, quae praecipit ut quod ab aliis quis vult servari, idem ipse servet".

²⁶³ *De legibus*, VII, 53, p. 123: "Ad tertium, ex hoc secundo dicto patet solutio. Nam dicitur quod princeps, supposita sua lege, obligatur a lege naturae ad servandam suam legem, et ita obligatur partim a sua voluntate et partim a voluntate Dei, licet diversimode. A voluntate enim Dei et a voce nature obligatur, quae statuit atque decrevit ut caput conformet se suo corpori et membris, et quod praecipit aliquis aliis idem servet ipse. Obligatur vero a sua voluntate, quia praecipiendo aliis et leges ferendo, constituit se ipsum unum ex his quibuscum loquitur lex naturae, se ad quos pertinet haec naturae lex quae dicta est. Haec de articulo 5º".

La obligatoriedad de las leyes para los propios legisladores la defiende Vitoria con este argumento: del mismo modo que los senadoconsultos obligaban a los senadores y los plebiscitos al pueblo, así también las leyes obligan al rey²⁶⁴. Los más importantes de los teólogos-juristas siguieron más el principio canónico de la subordinación del Príncipe a sus propias leyes que el principio romano del Príncipe libre de sus propias leyes: "*Princeps legibus solutus*".²⁶⁵

²⁶⁴ Cfr. VITORIA, F. (de), *De potestate civili*, 21. Encontramos en este texto vitoriano, concluye Truyol y Serra, uno de los principios fundamentales del moderno Estado de Derecho (Cfr. *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 46). Otra afirmación de Vitoria en el mismo sentido es que un legislador que no cumpliera sus propias leyes injuria a la república y a los demás ciudadanos. (Cfr. *Ibidem*).

²⁶⁵ Cfr. CARRO, V. D. *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 296.

CAPÍTULO VII. EL DERECHO DE GENTES

1. La formación del concepto de Derecho de Gentes

1.1. Los juristas romanos

1.2. La doctrina de Santo Tomás

2. La aportación de la Escuela de Salamanca

2.1. Francisco de Vitoria

2.2. Domingo de Soto

3. Fray Luis de León y el Derecho de gentes

4. El contenido del Derecho de gentes

4.1. La guerra

4.2. La servidumbre legal

4.3. Otras instituciones del Derecho de gentes

5. Caracteres del Derecho de gentes

6. El Derecho Internacional

1. La formación del concepto del Derecho de gentes

El concepto del Derecho de gentes se ha ido formando en un largo proceso histórico al que numerosos filósofos y juristas han ido contribuyendo con sus aportaciones doctrinales. Algunos aspectos quedaron pronto perfilados a lo largo de la historia, como algunas de sus principales instituciones jurídicas (guerra, tribunales de justicia, inmunidad de los embajadores, etc.). Otros aspectos del mismo aparecieron posteriormente en la doctrina jurídico-política de los tratadistas como su dimensión de Derecho internacional entre Estados (Francisco de Vitoria). Incluso aspectos como su naturaleza jurídica (como tratamiento expreso, no como alusiones esporádicas) son aún más tardíos -también más complejos y polémicos- en la historia de la configuración doctrinal completa del Derecho de gentes. Creemos que la aportación de Fray Luis de León es decisiva en el esclarecimiento de esta última cuestión de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes, pero antes veamos las etapas históricas más importantes del desarrollo doctrinal del Derecho de gentes.

1.1. Los juristas romanos

Los juristas romanos más importantes que trataron del Derecho de gentes son Gayo, Ulpiano y Cicerón. Gayo distingue solamente dos

clases de Derecho, el *ius gentium* que es el que utilizaron todos los pueblos, "*quasi quo iure omnes gentes utuntur*", y el *ius civile* como Derecho propio de cada ciudad o pueblo, "*ius proprium ipsius civitatis*". Para la caracterización del *ius gentium* utiliza Gayo dos elementos, el primero es la racionalidad: lo que la razón natural establece entre todos los hombres, "*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*", definición que lo identifica con el Derecho natural. La segunda nota es la universalidad, como Derecho propio de todos los pueblos que tampoco lo distingue del Derecho natural.¹

Gayo asimila el Derecho natural y el de gentes pues ambos poseen los caracteres de la racionalidad y la universalidad, mientras que el civil o positivo es particular y regula circunstancias históricas y concretas².

Según Ulpiano existen tres clases de Derecho, *ius civile*, *ius naturale* y *ius gentium*. El *ius civile* es el Derecho de un pueblo determinado. El *ius naturale* es el Derecho común a la naturaleza de los

¹ DIGESTUM, I, I, 9: "*Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit id ipsius proprium civitatis est: vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur: vocaturque ius gentium, quasi quo omnes gentes utuntur.* (GAIUS).

² Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía jurídica*. En: "*Ciencia Tomista*" 120 (1993) p. 491.

hombres y de los animales, “*quod natura omnia animalia docuit*”, célebre fórmula definitoria que sería posteriormente un motivo de confusión de no pocos autores. No posee un carácter racional puesto que es común a los animales racionales, los hombres, y a los animales irracionales. En tercer lugar está el *ius gentium* que es el Derecho propio de los hombres, exclusivo de los seres humanos³.

En opinión de E. Galán, la definición de Ulpiano del Derecho natural (“extravagante fórmula”, dice expresamente), como común a los hombres y a los animales supone incompreensión de algunas ideas de la filosofía griega y estoica acerca de los primeros principios naturales, “*prima naturalia*”, y que, al parecer, él interpretó el término natural en sentido físico, no en sentido racional⁴.

En Ulpiano, señala A. Osuna Fernández-Largo “*el derecho de gentes se distinguía del natural como la razón universal se distingue de las situaciones particulares de pacto o convenciones humanas que son siempre históricas y entre grupos limitados*”⁵.

³ DIGESTUM, I, I, 1: “*Ius naturale, est quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim caetera quoque animalia feras etiam, istius iuris peritia censerit*”. (ULPIANUS).

⁴ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., p. 264.

⁵ OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *op. cit.*, p. 491.

En Cicerón⁶ aparecen los conceptos de Derecho natural, de gentes y civil, y entiende por Derecho de gentes un Derecho al mismo tiempo establecido por los hombres y en concordancia con la razón natural⁷.

Para conocer la doctrina ciceroniana sobre el Derecho de gentes es significativo el texto extraído de su obra *De officiis*: “Hay, pues, una sociedad (lo cual, aunque se ha dicho muchas veces hay que decirlo sin embargo muchas más), que por cierto es amplísima, de los hombres entre sí; más interna es la de aquellos que son de la misma gente; más propia la de aquellos que son de la misma ciudad. Por ello, nuestros mayores quisieron que uno fuera el Derecho de gentes y otro el Derecho civil; lo que es Derecho civil no siempre es Derecho de gentes; pero lo que es Derecho de gentes debe ser también Derecho civil”⁸.

Estas palabras de Cicerón son interpretadas por M. Rodríguez

⁶ *De officiis*, III, 5; *De legibus*, I, 7; II, 4.

⁷ Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Historia del pensamiento jurídico, De Heráclito a la Revolución Francesa*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, p. 70.

⁸ *De officiis*, III, 17: “*Societas enim (quod, etsi saepe dictum est, dicendum tamen est saepius), latissime quidem quae pateat, hominum inter homines; interior eorum qui eiusdem gentis sunt; prior eorum, qui eiusdem civitatis. Itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt. Quod civile, non ideo continuo gentium; quod autem gentium, idem civile esse debet.* (Citado por M. Rodríguez Molinero en *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Salamanca, Librería Cervantes, 1991, p. 42).

Molinero en el sentido de aplicar el Derecho civil a la Sociedad civil y el Derecho de gentes a la sociedad humana⁹.

De lo que se concluye que en Cicerón el Derecho civil es más amplio que el Derecho de gentes (en cuanto a sus contenidos, no entendido en sentido geográfico), se aproxima la naturaleza de éste a la del Derecho natural al sobreentenderse de algún modo en el Derecho de gentes la racionalidad y la universalidad que más tarde le atribuirá explícitamente Gayo.

1.2. Doctrina de Santo Tomás

Los juristas medievales creyeron que las distintas instituciones jurídicas provenían de un determinado tipo de Derecho. El Derecho de gentes había introducido en el mundo del Derecho una serie de instituciones desconocidas por el Derecho natural o el Derecho civil, que establecían a su vez sus propias instituciones¹⁰.

Este principio es importante porque del origen de un instituto o

⁹ Cfr. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Salamanca, Librería Cervantes, 1991, p. 42.

¹⁰ Cfr. CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno*, cit., p. 84.

figura jurídica en una determinada clase de Derecho se siguen también su fundamentación, función, límites, racionalidad, justicia, derogabilidad, utilidad, consentimiento, etc. Si una institución particular se atribuye al Derecho natural no se discuten su racionalidad, justicia, etc., pero no sucede lo mismo si se considera derivada de otra clase de Derecho. Podemos considerar bajo otro aspecto esta misma cuestión. Según los caracteres admitidos en la configuración conceptual de una institución jurídica se le ha atribuido un determinado origen jurídico: natural, civil o de gentes. Esta segunda posición (determinar el origen por los caracteres de una institución jurídica en lugar de los caracteres por el origen), complementaria de la anterior, parece sugerir la opinión de A. Osuna Fernández-Largo cuando afirma: *“Los pueblos histórica y universalmente han considerado justos muchos comportamientos que la reflexión ético-jurídica posterior ha tratado de justificar y los ha considerado aceptables desde la Moral y el Derecho después de un amplio consenso histórico de pueblos y países, como exigencias conformes con la naturaleza humana”*¹¹.

San Isidoro había dividido el Derecho en natural, común a todas las naciones, no por regulación positiva sino por instinto de la naturaleza. El Derecho civil es el exclusivo de cada pueblo. Y el de gentes es el vigente en casi todos los pueblos, *“eo iure omnes fere*

¹¹ OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *De la idea del sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: *“Ciencia Tomista”* 111 (1984) p. 49.

*gentes utuntur*¹².

Para el autor de las *Etimologías* la diferencia entre los diferentes Derechos es puramente cuantitativa: el Derecho natural es el derecho universal de todos los hombres aunque da una razón de su universalidad (por instinto de la naturaleza). El de gentes es el de muchos pueblos y el civil el de un solo pueblo o ciudad¹³.

Según J. M. Rodríguez Paniagua, cuando Santo Tomás trata de exponer el concepto de Derecho natural se encuentra con dos clasificaciones. De una parte la división de Aristóteles: justo natural y justo legal. Y de otra la división de los juristas romanos: Derecho natural, civil y de gentes. Por respeto a la autoridad de ambas fuentes trata de compaginar las dos divisiones pero no lo consigue¹⁴.

Además de esta doble división se encuentra con la autoridad y las definiciones del Derecho natural, civil y de gentes de Aristóteles y Cicerón, Gayo y Ulpiano, San Isidoro y Graciano que, con su poderosa influencia, impiden en Santo Tomás una reflexión personal sobre el

¹² SAN ISIDORO, *Etymol.* V, VI, 1 (ML 82, 200).

¹³ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía Jurídica*. En: "Ciencia Tomista" 120 (1993) p. 492.

¹⁴ Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Historia del pensamiento jurídico*, cit., p. 86.

tema¹⁵.

Otro aspecto de la doble división aludida resulta de la interferencia de dos tradiciones con importantes diferencias ideológicas: la romana que parte de una concepción jurídico-positiva del Derecho de gentes aunque de algún modo es concreción del Derecho natural. Y otra que incluye el concepto griego de Derecho natural de carácter filosófico¹⁶.

Santo Tomás en I-II, 95, 4¹⁷, acepta la división del Derecho de San Isidoro que incluye el Derecho de gentes en el Derecho positivo¹⁸. Pero al mismo tiempo lo describe como Derecho natural. Como observa L. Pereña, en este pasaje de la *Summa*, el Aquinatense “*identifica el*

¹⁵ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., p. 267.

¹⁶ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, t. I, *De los orígenes a la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1982, p. 197.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 95, 4: “*Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae et supra (a. 2) doctum est. Nam ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae iustae emptiones, venditiones, et alia uisusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I “Polit”. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi ac commodum determinat*”.

¹⁸ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *op. cit.*, p. 282.

*Derecho de gentes con una forma del Derecho natural*¹⁹.

Se refiere a las conclusiones primeras e inmediatas no a los primeros principios del Derecho natural ni tampoco a las conclusiones remotas. Esta teoría tomista es rechazada, entre otros, por Fray Luis de León y F. Suárez. Según S. Torres Aguilar-Amat, en la doctrina suareciana²⁰ sobre el Derecho de gentes los primeros principios morales no pertenecen al Derecho de gentes (todos están de acuerdo), pero tampoco sus conclusiones aunque sean remotas pues ni la intervención del raciocinio ni el número de las conclusiones altera su naturaleza: todo lo que es conclusión del Derecho natural (próxima o remota) pertenece al Derecho natural²¹.

Esta admisión de la división isidoriana es otra de las razones de la confusión en torno al concepto de Derecho de gentes, en opinión de A. Osuna, ya que Santo Tomás se encuentra con autoridades muy ambiguas y contradictorias pues San Isidoro cita como ejemplos del Derecho natural lo que para Ulpiano es Derecho de gentes: restituir lo

¹⁹ PEREÑA, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*. Salamanca, Caja de Ahorros, 1986, p. 71.

²⁰ SUÁREZ, F., *De legibus*, III, XVII.

²¹ Cfr. TORRES AGUILAR-AMAT, S., *El concepto de Derecho según los escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Imprenta colonial, 1891, p. 57.

prestado, cumplir los pactos y la apropiación de bienes²².

Según A. Osuna, Santo Tomás divide y distingue ambos derechos de un modo puramente fáctico, no filosófico o conceptual: el Derecho natural es el que los hombres cumplen guiados por un instinto natural y el de gentes es aquél que es válido fácticamente para aquellos pueblos que lo establezcan. (No quiere decir que no tenga un concepto filosófico del Derecho natural, sino que no los distingue con criterios racionales o filosóficos)²³.

Veamos seguidamente la célebre polémica acerca de la concepción tomista de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes. Para ello es necesario exponer el parecer de S. Ramírez que es uno de los principales estudiosos del Derecho de gentes en la Historia. En su opinión, Santo Tomás ha sido malinterpretado. No es contradictoria, escribe, la posición tomista en esta materia (de lo que tantas veces se ha acusado al Aquinatense) ya que considerarlo unas veces como Derecho natural (II-II, 57, 3) y otras de Derecho positivo (I-II, 95, 4) se debe a la propia índole del Derecho de gentes. Hay que atenerse más a los contenidos que a las palabras porque en I-II, 95, 4, subraya vigorosamente su carácter de natural a pesar de clasificarlo como positivo²⁴.

²² Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía jurídica*, cit., p. 492.

²³ *Op. cit.*, p. 492.

²⁴ Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes*, Madrid-Buenos Aires, Studium,

Según S. Ramírez, cuando Santo Tomás sigue a San Isidoro²⁵, lo considera de Derecho positivo y cuando cita a Gayo²⁶ y las Instituciones²⁷, lo considera de Derecho natural porque realmente tiene más de Derecho natural que de positivo o según qué aspecto o precepto concreto considere. Así entendido no existe contradicción. Si nos atenemos a los contenidos, señala S. Ramírez, más que a las palabras en Santo Tomás el Derecho de gentes es un Derecho derivado de la ley o Derecho puramente natural a modo de conclusiones próximas o muy cercanas a los primeros principios del Derecho natural y fácilmente deducibles por todos los hombres²⁸.

La tesis principal de Ramírez en su interpretación de la doctrina tomista es que hay dos clases de Derecho natural. El primero sería el Derecho propiamente intelectual, conocido fácilmente por intuición intelectual, que son los primeros principios de la sindéresis, evidentes por sí mismos. El segundo Derecho natural sería el estrictamente humano o racional conocido por razonamiento discursivo partiendo de

1955, p. 61.

²⁵ SAN ISIDORO, *Etymol.* V, V, 1, (ML 82, 199).

²⁶ DIGESTUM, I, 1, 1: "*Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*". (GAIUS).

²⁷ INSTITUTIONES, I, 2, 1-2.

los primeros principios y al que pertenecen las conclusiones necesarias e inmediatas. Este es el Derecho de gentes. Un Derecho estrictamente humano o racional puesto que el hombre es más animal racional que intelectual, ya que por intuición intelectual adquiere mucho menor número de conocimientos que por raciocinio. El Derecho de gentes es un Derecho natural-racional, no un Derecho natural-intelectual (primeros principios) que sería el Derecho natural en sentido estricto o primario²⁹.

Así pues, la síntesis tomista sería la siguiente: los primeros principios de la sindéresis son de Derecho natural; las conclusiones necesarias, universales e inmediatas de esos primeros principios integran el Derecho de gentes y las determinaciones de los principios naturales son de Derecho positivo. Partiendo de este esquema el Decálogo (conclusiones necesarias de los primeros principios de Derecho natural) sería de Derecho de gentes. Sin embargo, observa S. Ramírez, Santo Tomás, por influencia de Graciano, enseña que los preceptos morales del Decálogo pertenecen al Derecho natural³⁰. No se atrevió a extraer una consecuencia lógica de su propio discurso calificando el Decálogo como de Derecho de gentes.

²⁸ Cfr. RAMÍREZ, S., *op. cit.*, p. 94.

²⁹ Cfr. RAMÍREZ, S., *op. cit.*, p. 94. Vid. también sobre esta materia *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, de Jesús García López, (Pamplona, EUNSA, 1979, pp. 25 ss).

³⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, 4, 3.

2. La aportación de la Escuela de Salamanca

2.1. Francisco de Vitoria

F. de Vitoria trata de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes de un modo y en términos tan confusos como el Aquinatense, dando lugar entre los autores a dos líneas interpretativas distintas según se apoyen en textos de Vitoria en los que el Derecho de gentes se acerca al Derecho natural o en otros en los que es considerado como Derecho positivo. La verdadera y genial aportación vitoriana al Derecho de gentes consiste en su elaboración como Derecho internacional. Los salmanticenses recogen, basándose en Santo Tomás, una corriente doctrinal al considerar como positivo el Derecho de gentes³¹.

A partir de Vitoria el Derecho de gentes, sin desgajarse por

³¹ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española de Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía jurídica*. En: "Ciencia Tomista" 120 (1993) p. 496.

completo del natural irá adquiriendo en sus sucesores sustantividad e independencia³².

Sin embargo, señala A. Osuna Fernández-Largo *“al defender Vitoria y los salmanticenses la positividad del Derecho de gentes nunca lo identifican con un Derecho arbitrario o indiferente, sino con un Derecho derivado de la misma naturaleza, si bien sólo formulado mediante un proceso de maduración de las instituciones y de convergencia de las costumbres de los pueblos”*³³.

M. Andrés resume así su opinión sobre la posición de varios autores de la Escuela Española respecto al Derecho de gentes: *“El creador del Derecho de gentes (Vitoria) había considerado a éste como un Derecho positivo, por proceder del consenso expreso o tácito de los pueblos. Domingo de Soto fluctúa entre la postura innovadora de Vitoria y la tradición tomista, lo que dividirá en el futuro las opiniones: Palacios lo considera de Derecho natural, Juan de la Peña, positivo, Báñez, Mancio y otros, consuetudinario, y para Fray Luis de León, es algo intermedio entre el natural y el positivo”*³⁴.

³² Cfr. LAREQUI, J., *Del “ius gentium” al Derecho Internacional*. En: *“Razón y Fe”* 83 (1928) p. 36.

³³ OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *op. cit.*, p. 499.

³⁴ ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la Teología española* (obra en colaboración), Madrid, Fundación universitaria española, t. II, 1983, p. 184.

S. Ramírez se lamenta de que los teólogos-juristas españoles, a partir de Vitoria, acentúen más el aspecto positivo del Derecho de gentes que el aspecto natural y critica esta corriente doctrinal (a la que pertenece Fray Luis) por el peligro que supondría separar el Derecho de gentes del Derecho natural. Según A. Osuna, en Vitoria el Derecho de gentes es positivo creyendo, engañado, que ésta era la opinión de Santo Tomás, pero el mismo Vitoria (según algunos autores, entre ellos T. Urdániz) cambia en las *Relecciones* la opinión expresada en los comentarios a la *Summa* por la razón de que un concepto positivo del Derecho de gentes, con la sola autoridad de los legisladores no podía ser muy útil para proteger a los indios americanos³⁵.

A. Miaja de la Muela entiende que el "*ius inter gentes*" vitoriano tiene tres orígenes distintos: "*Tres corrientes doctrinales van a contribuir a la formación de estos conceptos en la mente de Vitoria: a) la que con punto de partida en Roma desliga cada vez más la noción del ius gentium de su contenido originario*³⁶, para transformarlo en un orden

³⁵ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: "Ciencia Tomista" 111 (1984) p. 48.

³⁶ En Roma el *ius gentium* consiste en el conjunto de normas jurídicas creadas por el Pretor con la finalidad de regular las relaciones en que intervienen los extranjeros, los peregrinos. Este *ius gentium* romano nada tiene en común con el moderno Derecho de gentes, es de naturaleza privada y regula relaciones civiles de los peregrinos. En cambio el Derecho de gentes de la Escuela de Salamanca es de carácter público y regula las relaciones interestatales. (Cfr. HERRERO Y RUBIO. A., *El Derecho de Gentes*, Valladolid, Gráficas Andrés Martín, 1989, p. 15 y 19).

*regulador de las relaciones entre comunidades políticas, b) La de Santo Tomás, para quien el Derecho de gentes estaba constituido por una especie de Derecho natural de segundo grado, por las reglas que se derivan del Derecho natural, por vía de conclusión inmediata, y c) La que, con punto de partida en Cicerón, elabora el concepto de un ius humanae societatis*³⁷.

Como podemos comprobar esta interpretación de A. Miaja considera el Derecho de gentes en Vitoria como de Derecho natural lo cual, según antes se aludió, es otra posibilidad, puesto que también tiene algunos textos en este sentido.

2.2. Domingo de Soto

Diversos autores, entre ellos L. Pereña³⁸, aluden, sin mucha explicación, a la confusión provocada por Domingo de Soto en los tratadistas posteriores en materia de Derecho de gentes. En las páginas que siguen trataremos de analizar en qué consistió dicha confusión.

³⁷ MIAJA DE LA MUELA. A., *El Derecho "totius orbis" en el pensamiento de Francisco de Vitoria*. En: "Revista Española de Derecho Internacional" 18 (1965) p. 344.

³⁸ Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *Introducción al tratado De legibus de Fray Luis de León*, Madrid, CSIC, (Corpus Hispanorum de Pace 1) 1963, p. LXIII.

La doctrina de Soto sobre el Derecho de gentes a la que nuestro autor se opone enérgicamente se basa en que Derecho de gentes es todo aquello que los hombres deducen mediante el raciocinio, a modo de conclusiones, de los principios naturales, *"dicitur enim ius gentium quicquid mortales ex principiis naturalibus per modum conclusionis ratiotinati sunt"*³⁹. Pero esta explicación de Soto -conclusiones deducidas de los primeros principios naturales- lleva implícita la afirmación de que pertenece al Derecho natural⁴⁰. En cambio son de Derecho natural aquéllos principios que no necesitan discurso alguno para ser conocidos sino que son evidentes por sí mismos, *"nempe illa principia quae nullo indigent discursu, sed per se sunt lumine naturali nota"*⁴¹.

³⁹ SOTO, D. (de), *De la Justicia y el Derecho* lib. I, V, IV, p. 44: *"Primum nanque quod legi humanae per se competit, est derivari (ut art. 2, discimus) a iure divino: idq; dupliciter contingit: scilicet et per modum naturalis illationis, et per modum arbitrariae determinationis: igitur penes has differentias primum omnium distribuitur ius humanum in ius gentium et civile. Dicitur enim ius gentium quicquid mortales ex principiis naturalibus per modum conclusionis ratiotinati sunt. Exempla sunt manifesta"*.

⁴⁰ Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 186.

⁴¹ *Op. cit.*, lib. I, IV, II, p. 30: *"Praecepta enim illa absolute dicuntur legis naturae, quae illius sunt propria quatenus ob humano divinoque iure distinguitur: nempe illa principia quae nullo indigent discursu, sed per se sunt lumine naturali nota. Illa videlicet de quibus modo definitum est, esse nostre naturae congenita"*.

Siguiendo los estudios de J. M. Rodríguez Paniagua y de Ramos-Lissón podemos exponer la teoría de Soto sobre el Derecho de gentes con mayor amplitud. Según Paniagua⁴², la tesis de Soto de que sólo los principios pertenecen al Derecho natural pero no sus conclusiones es contradictoria con su doctrina del Derecho natural y sus distintos grados⁴³. Es decir, las conclusiones inmediatas de los primeros principios del Derecho natural unas veces las clasifica como Derecho natural y otras como Derecho de gentes. El mismo Soto opone la objeción de que el Decálogo (cuyos preceptos son conclusiones de los primeros principios del Derecho natural) sería de Derecho de gentes. Pero rectifica en parte esta consecuencia al decir *“sin embargo, dada la evidencia con que se deriva el decálogo inmediatamente, tal vez no se le deba aplicar sino la categoría de Derecho natural”*⁴⁴. Como veremos después, para Fray Luis de León en esta materia no cabe la menor duda: el Decálogo pertenece al Derecho natural, no al Derecho de gentes.

⁴² RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *La caracterización del Derecho natural y del de gentes por los autores de la Escuela Española*. En: *“Anuario de Filosofía del Derecho”* VII, Madrid (1960), p. 15.

⁴³ SOTO, D. (de), *“Eninvero prima per se nota principia non faciunt gradum, sed sunt radix et fons: gradus enim idem est quod gressus: unde sicut in linea consanguinitatis stirps et radix non est gradus, sed fratres inde proxime cadentes sunt in primo: Sic iure naturae principia non sunt gradus, sed quae inde consequentia descendunt”*. (Lib. II, III, I: *De iustitia et iure*).

⁴⁴ *Op. cit.*, lib. I, V, IV, p. 45: *“Tametsi propter evidentiam proxima illationis, forsam non sortiretur nomen nisi iuris naturae. Nam est Decalogus adeo patens, ut principii naturalis iuris sit proximus”*.

En el esclarecimiento de esta cuestión de si el Derecho de gentes en Soto es natural o positivo se deben tener en cuenta los siguientes aspectos: 1º. La intención de Domingo de Soto. 2º. Lo que deducen la mayoría de los autores (intérpretes de su doctrina) de su formulación literal. 3º. Si en el Derecho de gentes pueden distinguirse varios aspectos, alguno de los cuales pudiera ser natural y otro u otros positivos. 4ª. La conclusión que se seguiría de la definición sotista del Derecho de gentes.

Para la resolución de estas incógnitas seguiremos, en parte, a D. Ramos-Lissón. En cuanto al primer interrogante, la solución más correcta parece ser que en opinión de Domingo de Soto el Derecho de gentes es Derecho positivo. Varios argumentos prueban esta respuesta. El primero se basa en la misma división del derecho humano, que según él se divide en Derecho de gentes y civil⁴⁵. El segundo argumento consiste en que cuando se pregunta él mismo si el Derecho de gentes se identifica con el Derecho natural, *utrum ius gentium sit idem cum iure naturale*”, responde que son distintos quedando el de gentes comprendido en el Derecho positivo, *“ius gentium et a iure naturale distinguitur, et sub iure positivo compenditur”*.

Otra de las razones por las cuales Soto defiende el Derecho de gentes como perteneciente al Derecho positivo es su dispensabilidad: la

⁴⁵ *Op. cit.*, lib. I, V, IV: *“Igitur penes has differentias primum omnium distribuitur ius humanum in ius gentium et civile”*.

esclavitud se dispensó a los cristianos prisioneros de guerra; algunos contratos de Derecho de gentes pueden también ser dispensados y también la fidelidad a los enemigos, de Derecho de gentes, puede ser dispensada en determinados casos⁴⁶. En cuanto a la segunda pregunta referente a lo que deducen la mayoría de los autores de la expresión literal de su definición del Derecho de gentes como conclusiones de los primeros principios: "*dicitur enim ius gentium quicquid mortales ex principiis naturalibus per modum conclusionis ratiocinati sunt*"⁴⁷ debemos responder que la inmensa mayoría de los teólogos-juristas contemporáneos de Soto y de la actualidad sostienen, en su contra, que las conclusiones necesarias de los primeros principios naturales son también de Derecho natural y no de Derecho de gentes.

En el tercer interrogante relativo a la posibilidad de distinguir en el Derecho de gentes aspectos de diversa naturaleza, D. Ramos-Lissón señala a F. Puy y a L. Núñez como autores que tratan de superar el dilema con una solución salomónica. Soto considera el Derecho de gentes en cuanto a su contenido como de Derecho natural, y en cuanto a su legislador, fuente inmediata del mismo, como de Derecho positivo⁴⁸. Ramos-Lissón se inclina por la opinión de V. D. Carro en que éste sostiene que según Soto el Derecho de gentes es Derecho

⁴⁶ Cfr. *op. cit.*, lib. III, I, III, p. 196.

⁴⁷ *Op. cit.*, lib. I, V, IV, p. 44.

⁴⁸ Cfr. RAMOS-LISSÓN. D., *La ley según Domingo de Soto*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 139.

positivo⁴⁹.

Por su parte, D. Carro defiende que: *“Para Soto la diferencia entre el derecho natural y el de gentes se cifra, aparte de lo dicho, en que en el primero la luz natural, sin raciocinio, basta para conocerlo, y en el de gentes se requiere el concurso de la razón (ratio) entendiendo esta palabra en el sentido propio y peculiar del tecnicismo escolástico. Para los teólogos la “ratio” se contrapone el “intellectus”: aquélla incluye razonamiento, silogismo, y el “intellectus” es visión intuitiva de los primeros principios que nos son conocidos naturalmente sin discurso ni estudio”*⁵⁰.

Marcial Solana opina también que en Domingo de Soto el Derecho de gentes no es natural sino positivo⁵¹. S. Ramírez⁵² sostiene que según Soto los preceptos morales del Decálogo por ser de Derecho natural deducido inmediatamente de los primeros principios de la sindéresis son de Derecho de gentes⁵³. Y afirma igualmente que B. de

⁴⁹ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, cit., p. 157 ss.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 194.

⁵¹ Cfr. SOLANA, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, Madrid, 1928, p. 37.

⁵² Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes*, cit., p. 145.

⁵³ SOTO, D., *“De Iustitia et Iure”*, lib. I, V, IV. Sin embargo en III, III, I, parece que niega que sean los preceptos del Decálogo de Derecho de gentes a pesar

Medina rechaza la opinión de Soto relativa a la pertenencia al Derecho de gentes de todas las conclusiones deducidas de los primeros principios del orden moral porque entonces se seguiría que los preceptos morales del Decálogo no serían de Derecho natural sino de Derecho de gentes lo que es inaceptable⁵⁴. Ésta es exactamente la tesis de Fray Luis que es seguida, como todas las demás del tratado, casi literalmente por B. de Medina como L. Pereña ha demostrado⁵⁵. Ambos autores hacen positivo y abrogable el Derecho de gentes.

El agustino Pedro de Aragón se opone asimismo a la opinión de Soto de que las conclusiones absolutas y necesarias de los primeros principios son de Derecho de gentes, puesto que así lo sería el Decálogo y, por tanto, derogable, lo cual es absurdo⁵⁶. Miguel Bartolomé Salón, agustino, rechaza también la opinión de Soto y afirma que el Derecho natural es propio de la naturaleza humana como tal y el de gentes pertenece a la naturaleza caída⁵⁷. En la cuarta cuestión planteada para clarificar la posición de D. de Soto sobre el Derecho de

de que ésta sería la consecuencia lógica del presupuesto de que parte.

⁵⁴ Cfr. MEDINA, B., *Expositio* in I-II, 95, 4

⁵⁵ Cfr. PEREÑA, L., *Introducción al tratado "De legibus" de Fray Luis de León*, Madrid, Corpus Hispanorum De Pace 1, C.S.I.C., p. LXXVI ss.

⁵⁶ Cfr. ARAGÓN, P. (de), In II-II, 57, 2.

⁵⁷ Cfr. SALÓN, MIGUEL B.: Comment in II-II de *Iustitia et Iure*. T. I, 57, 3. Vid. B. DIFERNÁN, M. B. *Salón Fundador del Derecho Internacional*. En: "Revista Española de Derecho Internacional" VI (1953) pp. 83-126.

gentes nos preguntamos por las consecuencias que podrían derivarse de su definición del Derecho de gentes. Y aquí es donde se inserta la crítica luisiana a su ilustre maestro.

3. Fray Luis de León y el Derecho de gentes

Fray Luis de León alcanza gran profundidad en la indagación de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes hasta el punto de conseguir formular una verdadera metafísica del Derecho de gentes. En el planteamiento y resolución de esta cuestión nuestro autor supera a Santo Tomás, a Vitoria y a Domingo de Soto en claridad, profundidad y amplitud de visión. Parte nuestro autor de la confusión existente en esta materia y cuya causa está principalmente en la ambigüedad del Aquinatense y Soto. En esta cuestión Fray Luis se muestra completamente independiente de Santo Tomás, y se propone expresamente señalar los errores de los autores anteriores y clarificar, en la medida de lo posible, el problema secular de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes.

Según Pereña, las dos fuentes medievales sobre el Derecho de gentes que más influyeron en los juristas españoles del siglo XVI son

Santo Tomás y "El Tostado"⁵⁸. En opinión de Alfonso de Madrigal, "El Tostado"⁵⁹ el Derecho de gentes es Derecho natural en cuanto que su justicia es objetiva y no proviene del consenso o voluntad de los pueblos. Pero es positivo en cuanto que necesita del acuerdo de los pueblos para estar universalmente vigente⁶⁰. Es significativa esta distinción de "El Tostado" entre el aspecto ontológico, el contenido del Derecho de gentes y su validez jurídica o vigencia. El consenso de las naciones sólo afecta a la segunda.

Podemos afirmar que en este complicado y oscuro tema de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes se realiza una evolución clarificadora con avances y retrocesos por medio de la reflexión teológico-jurídica de los distintos autores que lo tratan.

Los aspectos secularmente discutidos del Derecho de gentes son muy numerosos: si es natural o es positivo; si es absoluto o más bien relativo o comparativo; si en su origen está la naturaleza humana en sentido absoluto o ideal o la naturaleza caída; si proviene del entendimiento mediante intuición intelectual o por deducción o raciocinio; si todas las conclusiones necesarias de los primeros

⁵⁸ Cfr. PEREÑA, L., *El sistema de "El Tostado" sobre el Derecho de gentes*, Madrid, C.S.I.C., 1956, p. 63.

⁵⁹ Sobre el pensamiento de Alfonso de Madrigal, Vid. BELLOSO MARTÍN, Nuria, *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Universidad de Valladolid, Servicio de Publicaciones, 1989.

principios son de Derecho natural o son también algunas de Derecho de gentes; contenidos e instituciones que incluye, etc. Todas estas cuestiones están interrelacionadas de tal forma que si se opta por una de esas soluciones pueden variar las demás.

J. M. Rodríguez Paniagua considera que esta cuestión no quedó del todo esclarecida por Santo Tomás y afirma al mismo tiempo que en los juristas de la Escuela española adquiere el Derecho de gentes mucha mayor autonomía e importancia que en el Aquinatense⁶¹, y que la mayoría de los autores, con excepción de Soto y Vázquez, no se ocupan de la naturaleza o esencia del Derecho de gentes. Debemos incluir también a Fray Luis de León entre los que estudian expresamente la naturaleza jurídica del Derecho de gentes.

Fray Luis expone las opiniones de numerosos autores que no son solamente contrarias entre ellas sino incluso en un mismo autor pueden darse opiniones diversas como sucede en Santo Tomás o en Vitoria. Aristóteles, en su *Ética* caracteriza el Derecho natural únicamente por su universalidad en todos los hombres y lugares⁶². También Cicerón

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 28-29.

⁶¹ Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *La caracterización del Derecho natural y del de gentes por los autores de la Escuela española*. En: "Anuario de Filosofía del Derecho" 7 (1960) Madrid, p. 14.

⁶² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, V, 7, 1 (Didot II, 60): "Sed hoc non est it, quum sit tamen aliqua ex parte. Quanquam apud deos fortasse nequaquam ita habet: apud nos certe est aliquid, et quidem naturale, tamen mutabile est hoc omne".

opina que es Derecho natural lo que es objeto del acuerdo de todos los pueblos⁶³. Fray Luis sigue describiendo mediante el testimonio de los distintos autores el origen de la confusión del Derecho natural y del de gentes puesto que en este carácter de la universalidad, que todos repiten con insistencia, no pueden distinguirse. El emperador Justiniano participa también en esta ceremonia poco clarificadora al afirmar en las Instituciones que el Derecho de gentes lo establece la razón natural, “*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit*”, y lo practican todos los pueblos, “*vocaturque ius gentium quasi quo iure omnes gentes utuntur*”⁶⁴. Y afirma, en el mismo título de las *Instituciones*, que el Derecho de gentes es común a todo el género humano, “*ius autem gentium omni humano generi commune est*”⁶⁵.

⁶³ CICERÓN, *De legibus*, I, 13 (Didot III, 629): “*An mihi aliter videri possit, cum haec iam perfecta sint, primum quasi muneribus deorum nos esse instructos et ornatos, secundo autem loco unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communem que rationem, deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia et benivolentia, tum etiam societate iuris contineri? Quae quam vera esse, recte ut arbitror, concesserimus, qui iam licet nobis a natura leges et iura seiungere?*”.

⁶⁴ JUSTINIANO, *Institutiones*, I, 2, 1: “*Ius autem civile vel gentium ita dividitur: omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium quasi quo iure omnes gentes utuntur*”.

⁶⁵ *Op. cit.*, I, 2, 2: “*Ius autem gentium omni humani generi commune est nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt*”.

Después de este análisis histórico respecto del Derecho de gentes la conclusión de Fray Luis es que el Derecho natural y el Derecho de gentes, en estos autores, no pueden diferenciarse. El último autor objeto de investigación, y también de crítica, es Domingo de Soto en su libro *De Iustitia et Iure*.

Para Fray Luis es indudable que de la doctrina de Soto de que sólo los primeros principios pertenecen a la ley natural, "*pertinent sola ad legem naturae*" y sus conclusiones al Derecho de gentes, "*pertinent ad ius gentium*", resultaría que todos los preceptos del Decálogo, "*omnia praecepta decalogi*", en cuanto consecuencias inmediatas de los primeros principios, serían de Derecho de gentes. Pero esta conclusión es inadmisibles, lo que prueba que parte de las premisas son falsas, al mismo tiempo que es disconforme con la doctrina de la inmensa mayoría de los tratadistas. Pero como, en opinión de Fray Luis, es claro que el Decálogo no es de Derecho de gentes, sino natural (el 2º grado de éste, después de los primeros principios y antes que las conclusiones remotas), es necesario buscar criterios o presupuestos de diferenciación. Y lo que en otro contexto y sin extraer las debidas consecuencias expone Soto y otros teólogos anteriores lo aplica Fray Luis a esta cuestión de la distinción del Derecho natural y de gentes: los estados en que puede considerarse la naturaleza humana.

Si se interpreta a Soto en el sentido de que el Derecho de gentes, como conclusiones necesarias de los primeros principios naturales es de Derecho natural, entonces el Decálogo es de Derecho de gentes

(también de Derecho natural). Esta es la interpretación que S. Ramírez propugna para Santo Tomás por encima de sus fluctuantes calificaciones (natural, positivo), es decir: denominar Derecho de gentes a una parte del Derecho natural (las conclusiones inmediatas deducidas mediante raciocinio) y el Decálogo sería al mismo tiempo natural y de gentes. Sin embargo nuestro autor entiende esta cuestión de un modo diverso.

En primer lugar una comunidad política puede derogar preceptos de Derecho de gentes, *“quia in his quae sunt de iure gentium possunt ab una aliqua republica abrogari et deleri”* pero no los preceptos del Decálogo ni ningún otro de Derecho natural, *“at vero nulla republica potest delere praecepta decalogi nec ullum”*. La inderogabilidad es una característica propia del Derecho natural pero no del Derecho de gentes⁶⁶. Otra razón para rechazar decididamente la teoría de Soto es que las conclusiones necesarias de los primeros principios, tienen conexión necesaria con la justicia natural, *“habent necessariam connexionem cum rectitudine naturali”*, luego son tan de Derecho natural

⁶⁶ *De legibus*, VI, 15, p. 82: *“Sotus in hac re explicanda, 1º lib. de iustitia et iure q. 5, articulo 4, hac ratione videtur dividere ius naturale et gentium: quod principia prima quae sunt indita humanis membris ab ipsa natura, et quae homines cognoscunt sine discursu illo, pertinent sola ad legem naturae. At vero conclusiones quae inde deducuntur, pertinent ad ius gentium.*

Et haec sententia stare nullo modo potest: 1º quia inde sequeretur quod omnia praecepta decalogi essent de iure gentium, quia omnia illa sunt conclusiones necessaria consequentia deductae ex principiis legis naturae per discursum. Hoc autem est manifeste falsum ut probo, quia in his quae sunt de iure gentium possunt ab una aliqua republica abrogari et deleri; at vero nulla

como los principios. Probablemente éste es el fundamento de la doctrina suareciana antedicha de que por numerosos que sean los razonamientos todas las conclusiones (aun remotas) derivadas de un principio natural son de Derecho natural⁶⁷. Es decir, la calificación de una conclusión como de Derecho natural depende del principio de que se parte (si es de Derecho natural) pero no de la mayor o menor proximidad a ese principio.

En coherencia lógica con este principio, la mayor o menor proximidad de una conclusión a los primeros principios de Derecho natural no es criterio válido de diferenciación del Derecho natural y del Derecho de gentes sino que el verdadero criterio está, como pronto veremos, en un cambio de presupuesto. Por consiguiente, queda probado que la derivación necesaria de unas conclusiones de los primeros principios naturales no sólo no es suficiente fundamento de distinción sino que siguen perteneciendo al Derecho natural. Descartada, pues, esta vía de diferenciación habrá que buscar otros criterios de distinción entre ambos derechos, puesto que el hecho mismo de la diferencia y los contenidos propios del Derecho de gentes en cuanto distintos de los naturales, con pocas excepciones (entre ellas

respublica potest delere praecepta decalogi nec ullum".

⁶⁷ *De legibus*, VI, 15, p. 82-83: "Item sic; ea quae ex principiis naturae deducuntur per necessariam consequentiam, habent necessariam connexionem cum rectitudine naturali, ita ut sine illis rectitudo naturalis constare non potest, igitur sunt de iure naturae, tam vere et proprie atque ipsa principia; patet consequentia quia qui praecipit aliquam rem, eo ipso praecipit omnia media necessaria ad illam rem consequendam; quo fit ut ad hanc rem explicandam necessario alia via incedendum est".

la línea interpretativa de S. Ramírez) no se discuten. Y aquí es donde nuestro autor, con gran profundidad y alguna originalidad (al menos en el modo) puesto que las ideas claves, aun sugeridas por teólogos anteriores, habían sido poco desarrolladas, realiza una valiosa aportación a la doctrina del Derecho de gentes.

Existen dos modos de extraer conclusiones necesarias, mediante razonamiento lógico, de los principios de Derecho natural, "*dupliciter aliqua deducti possunt*" puesto que hay también dos maneras de considerar la naturaleza humana. Primero, algunas conclusiones se derivan de los primeros principios naturales absolutamente considerada la naturaleza y la situación del hombre, "*absolute considerata natura et conditione hominis*"; otras, en cambio, proceden de los primeros principios naturales pero no de la naturaleza humana absolutamente considerada sino teniendo en cuenta una determinada situación, condición o estado de la misma o del hombre, "*sed supposito tali hominis conditioni et statu*"⁶⁸.

En ambos casos se da la necesidad de las conclusiones pero en el primero es una necesidad absoluta, es decir, se trata de cosas sin las

⁶⁸ *De legibus*, VI, 16, p. 83: "*Unde est advertendum quod ex principiis iuris naturae dupliciter aliqua deduci possunt: 1º modo secundum necessitatem absolute, quod est dicere quod quaedam sunt necessaria ad rectitudinem naturalem absolute considerata natura et conditione hominis. Alia vero solum modo ex principiis iuris naturae sequuntur necessario sed non absolute, sed facta aliqua suppositione, id est dicere quod aliqua sunt necessaria ad virtutem et rectitudinem naturalem comparandam non quidem absolute, sed supposita tali hominis conditione et statu*".

cuales el hombre de ninguna manera podría alcanzar su fin natural. En el segundo caso es una necesidad relativa a una situación, condición o estado de la naturaleza humana. Considerando absolutamente la naturaleza humana, en su pura perfección ideal, las conclusiones necesarias de los primeros principios naturales pertenecen a la ley natural⁶⁹. Pero las consecuencias necesarias de los primeros principios naturales considerando la naturaleza humana en una determinada situación o estado son de Derecho de gentes, *“illa pertinent ad ius gentium ipsumque constituunt”*⁷⁰. Debemos preguntarnos cuál es el hecho o la hipótesis que según el maestro salmantino distingue la consideración de la naturaleza humana en absoluta y relativa, la necesidad de las conclusiones también en absoluta y relativa y el Derecho mismo en natural y de gentes. Es el estado de naturaleza caída, *“statum naturae corruptae”*, el estado en que quedaron los seres humanos a consecuencia del pecado original, que no afectó al Derecho natural (en sí mismo, pero sí de algún modo a su cognoscibilidad, como pudimos comprobar en el capítulo de la ley natural) pero hizo surgir el Derecho de gentes. Algunos autores intuyeron la diferencia entre el Derecho natural y el Derecho de gentes pero no supieron explicarla de

⁶⁹ *De legibus*, VI, 17, p. 83: *“1ª Propositio: Quaecumque inferuntur ex principiis naturae per necessariam consequentiam, natura hominis absolute considerata, pertinent ad legem naturae, et conficiunt et constituunt legem naturae. Haec superius abunde approbata est a nobis”*.

⁷⁰ *De legibus*, VI, 18, p. 83: *“2ª Propositio: Ea quae sequuntur ex principiis naturae per necessariam consequentiam, natura hominis non absolute considerata sed facta aliqua suppositione, illa pertinent ad ius gentium ipsumque constituunt”*.

una manera comprensible y sistemática.

Es necesario, por consiguiente, para su correcta distinción, partir de dos presupuestos: no basta el modo de procedencia (deducción necesaria, en lo que coinciden el Derecho de gentes y una forma o grado, el segundo, de Derecho natural) sino también el concepto de naturaleza humana del que la razón infiere las conclusiones necesarias; éstas podrán calificarse de Derecho natural o de gentes dependiendo del concepto de naturaleza del que se originen. Según Marcelino Gutiérrez, Fray Luis en materia de libertad, pecado original y estado de caída de la naturaleza humana es de tendencia agustiniana⁷¹.

El origen de la confusión entre ambos Derechos estaba también en una característica en la que coinciden como es la universalidad. Los autores que unilateralmente consideran la universalidad del Derecho natural como característica del mismo, o expresamente lo identifican con el Derecho de gentes, que también es universal, o de sus presupuestos se deduce su identificación. Esta nota de universalidad, común a ambos Derechos, no puede pues, servir, como criterio de diferenciación a no ser que se le considere como un concepto analógico y se aplique a ambos Derechos pero con distinto significado.

El Derecho de gentes es universal. Pero universal no significa absoluto ni esencial. El término "naturaleza humana" aunque en esencia

⁷¹ Cfr. GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI*. Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1929, p. 224.

es unívoco, no lo es en relación a todos sus posibles estados o situaciones. También es unívoco en relación a todos los individuos dentro de cada estado y ambos estados afectan a todos los hombres. No es contradictorio afirmar que los dos estados de la naturaleza incluyen a todos los seres humanos porque la atribución no se realiza bajo el mismo respecto, es decir, el pecado original no afectó a los preceptos del Derecho natural, tanto a los primeros principios como a las conclusiones, sino que originó una serie de instituciones que son necesarias (además de las naturales) para el nuevo estado de la naturaleza humana que no produjo una mutación de su esencia. El Derecho de gentes no anula el Derecho natural sino que se yuxtapone a él y lo completa con numerosas normas e instituciones para que el hombre pueda alcanzar su fin natural específico. Si se toma el término "naturaleza humana" con un determinado significado se siguen unas consecuencias jurídicas como es el Derecho natural y con otro significado, el de naturaleza caída, se sigue el Derecho de gentes.

El Derecho de gentes es necesario y universal pero partiendo de unos principios, presupuestos, situación o estado de la naturaleza humana muy distintos de los del Derecho natural. Ambos son necesarios pero esa necesidad no es unívoca sino analógica. Algo semejante ocurre con la universalidad. Ambos son universales pero mientras la universalidad del Derecho natural se fundamenta en la unicidad específica de la naturaleza humana, en el Derecho de gentes se fundamenta en la común participación de todos los hombres de una naturaleza afectada por la caída original. Este estado de naturaleza producido por la culpa original, trajo consigo muchas consecuencias

como la creación de numerosas instituciones jurídicas que son buenas, necesarias y universales en sentido relativo, es decir, partiendo de ese estado de la naturaleza humana, pero que no habrían existido sin la caída original. Estas tres distinciones de nuestro autor, en el modo de considerar la naturaleza humana, en la necesidad de la derivación de ambos Derechos (absoluta y relativa a un determinado estado), y en el diferente fundamento de su universalidad clarifican suficientemente esta difícil cuestión de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes.

4. El contenido del Derecho de gentes

4.1. La guerra

Unas instituciones son de Derecho natural porque tiene su origen en la naturaleza humana considerada absolutamente como es la generación para la conservación de la especie, "*necessaria est ad conservandam speciem generatio*"⁷². En cambio, la guerra es una institución de Derecho de gentes porque considerada la naturaleza humana absolutamente (el Derecho natural) el derecho derivado y

⁷² *De legibus*, VI, 18, p. 83: "*Haec propositio declaratur exemplis: Considerata hominis natura simpliciter et absolute, necessaria est ad conservandam speciem generatio; et ad generationem necessaria est maris atque foeminae coniunctio, quae est matrimonium perpetuum et indisolubile ut superius dixi, ad hoc ut plebs et suscipi et possit educari. Haec omnia sunt de iure naturae, quia sequuntur ex principiis naturae secundum absolutam considerationem*".

congruente con ella impone la paz y la tranquilidad, "*commendatur pax et quies seu tranquillitas*".

Pero partiendo de la naturaleza humana caída y sus malas inclinaciones es inevitable que el hombre esté expuesto a las injusticias, "*necessarium est ut pateat iniuriis*", y se ve en la necesidad de rechazarlas, "*et icipro est necessarium ut illas propulset*", y de vengar las injurias, "*vindicet se ab iniuriis*", lo cual se realiza por medio de la guerra. Parece que Fray Luis sólo habla de estos dos títulos (o modalidades de uno sólo) como causas justificativas de la acción bélica: vengar o repeler la agresión injusta⁷³.

En todo su tratado *De legibus* no encontramos una exposición sistemática del Derecho de la guerra sino solamente esta alusión ocasional o incidental con motivo del Derecho de gentes. Lo que no deja de ser extraño escribiendo sus reflexiones académicas (que constituyen este tratado sobre las leyes) en una época tan pródiga en guerras, conquistas y anexiones territoriales. Esta cuestión no la trata expresamente Fray Luis. Sin embargo no la expone de modo tan incidental que no nos dé su opinión sobre algunos de los más importantes de los problemas clásicos del Derecho de la guerra: justicia, finalidad, procedimiento y consecuencias.

⁷³ *De legibus*, VI, 18, p. 84: "*Est aliud exemplum: iure naturali, considerando hominis naturam absolute, commendatur pax et quies seu tranquillitas; sed si consideremus hominem secundum statum naturae corruptae et ut subiciuntur variis effectibus, necessarium est ut pateat iniuriis; et idcirco est necessarium ut illas propulset, vindicet se ab iniuriis idque fit per bellum*".

Hemos afirmado anteriormente que ambos Derechos, natural y de gentes coexisten en la vida humana, es decir, la corrupción parcial de la naturaleza humana no afectó a los principios e imperativos racionales propios de la naturaleza del hombre en sentido ideal y absoluto. De aquí que, según Fray Luis, el Derecho natural siga ejerciendo su influencia hasta en las instituciones específicas del Derecho de gentes. Por lo que en este supuesto de la guerra, el Derecho natural manda que se haga con el menor daño posible. Con esta finalidad surgen otras instituciones de Derecho de gentes como es el intercambio de embajadores entre los contendientes, *“legati inter utramque partem intercurrent et intercedant”*, o la inmunidad de los mismos, *“ut sint immunes ab iniuria”*.

Según Vitoria la inmunidad de los legados entre las naciones es un supuesto de Derecho de gentes público⁷⁴. Es interesante resaltar que esta influencia del Derecho natural en cuanto que proyecta su racionalidad sobre el Derecho de gentes (o desde otra perspectiva equivalente, el mismo Derecho de gentes es una proyección de la racionalidad del Derecho natural en otras circunstancias y desde otros presupuestos) es un caso analógico de la influencia del grado racional de la vida humana en los estadios inferiores que ya analizamos en el capítulo de la ley natural.

⁷⁴ Cfr. VITORIA, F. (de), *Comment in II-II*, 57, 3, p. 15.

El tema de las causas de licitud de la guerra (la guerra justa) es elaborado por Santo Tomás⁷⁵ y perfeccionado por Vitoria y otros tratadistas pero tiene antecedentes ilustres como San Agustín,⁷⁶ San Isidoro⁷⁷ y Graciano⁷⁸. Señala N. Beloso Martín algunas de las ideas centrales de San Agustín en esta materia que serán después recogidas por todos los autores: *“Para San Agustín, la guerra será sólo legítima si es el único medio de hacer frente a la injusticia entre los pueblos. El derecho de la guerra es casi una manifestación del derecho de castigar, que corresponde a la autoridad y, en este caso, se ejerce contra los enemigos exteriores. Y como después indicará Santo Tomás, por ser la guerra un acto de justicia primitivo, ha de promover siempre una paz ulterior más justa que la que había”*: *“Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectionem”*. (*Summa*

⁷⁵ Santo Tomás exige tres condiciones de la guerra justa: 1ª. Que sea declarada por la autoridad del Príncipe. 2ª. Causa justa. 3ª. Recta intención. La primera condición es de carácter formal. La segunda es de carácter objetivo, son las razones objetivas de la guerra. La tercera es de carácter subjetivo, se refiere a las razones o motivos subjetivos de los combatientes. (Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, 40, 1).

⁷⁶ SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptateuch.* 1, 4, 9. 10: *“Iusta bella definiri solent quae ulciscuntur iniurias”*. (ML 34, 781).

⁷⁷ SAN ISIDORO, *Etymol.* lib. XVIII, I, 2 (ML 82, 639): *“Iustum bellum est, quod ex praedicto geritur de rebus repetitis, aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est, quod de furare, non de legitima ratione initur. De quo in Republica dicit Cicero: illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta”*.

⁷⁸ GRACIANO, *Decretum*, P. 2, caus. 25, q. 2, C. 1: *“Iustum est bellum quod ex edicto geritur de rebus repetendis aut propulsandorum hostium causa”*.

Theologiae, II-II, 29, 2).⁷⁹ Vitoria sigue la doctrina tradicional de propugnar exclusivamente la guerra defensiva en que la única causa lícita para declararla es la injuria recibida y rechaza la guerra ofensiva o de agresión. La agresión injusta es la "*conditio sine qua non*" de la guerra justa⁸⁰. La "*vindicatio*" de que habla Fray Luis no tiene el significado de una venganza personal o colectiva, con su parafernalia de sentimientos de odio, sino un sentido jurídico-político que incluye varios elementos o aspectos, entre ellos la defensa contra las agresiones, la compensación de los daños causados y la reparación de los derechos violados. Nuestro autor no enuncia más títulos justificativos de la guerra que éste de reparar las injurias. De modo tácito sigue a Domingo de Soto que rechaza expresamente, como causa de guerra justa, someter a servidumbre a las razas inferiores por naturaleza"⁸¹.

T. Urdániz destaca de Vitoria que no es partidario del pacifismo utópico, que defendieron en nombre del humanismo cristiano Erasmo y Tomás Moro. El propio Erasmo cambió de parecer cuando el peligro turco amenazaba a Europa⁸². De modo semejante, observa Pereña que

⁷⁹ BELLOSO MARTÍN, N., *De nuevo sobre la guerra y la paz*. En: "*Estudio Agustiniano*", Valladolid, Vol. 29, 3 (1994) p. 539.

⁸⁰ Cfr. VITORIA, F. (de), *De Relectio de indis*.

⁸¹ PEREÑA, L., *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho Internacional*, Madrid, 1957, p. 64.

⁸² Cfr. URDÁNIZ, T., *Pacifismo y guerra justa*. En: "*Estudios Filosóficos*", 16

*“frente al pacifismo erasmista (recordemos que Erasmo escribió una especie de manifiesto en favor de la paz titulado Quaerela pacis) y al belicismo maquiavélico, Vitoria actualiza la doctrina de la paz”*⁸³. Al exponer A. Herrero y Rubio la doctrina vitoriana sobre el Derecho de guerra en el planteamiento mismo de su posibilidad ética y jurídica escribe: *“Se pregunta Vitoria si es lícito a los cristianos militar y hacer la guerra. La respuesta es afirmativa: contra el que, de un modo grave y obstinado, ha violado el orden jurídico puede hacerse lícitamente la guerra, si no existe otro procedimiento para conseguir que prevalezca la justicia”*⁸⁴. Pero ante una decisión de tan graves consecuencias: *“Los Reyes y los Príncipes, las autoridades responsables, deben examinar diligentemente si la justicia está de su parte y si caben soluciones pacíficas”*⁸⁵.

El argumento de la “ultima ratio” está presente también en todos los autores que siguen la doctrina agustiniano-tomista como indica A. Herrero y Rubio: *“Vitoria habla en primer lugar de la paz y sólo en último término de la guerra; el anteponer la paz a la lucha revela que en la opinión del maestro lo normal es la realización jurídica de la vida*

(1967) p. 20.

⁸³ PEREÑA, L., *La Universidad de Salamanca, cit.*, p. 135.

⁸⁴ HERRERO Y RUBIO, A., *Derecho de gentes (Introducción histórica)* Valladolid, Gráficas Andrés Martín, 1989, p. 60.

⁸⁵ CARRO, V. D., *La Communitas orbis y las rutas...*, *cit.*, p. 53.

*internacional*⁸⁶.

Sin embargo el término "injuria" no tiene el mismo significado en todos los autores. Algunos le dan un sentido restringido limitándole, en la práctica, a la legítima defensa y a vindicar los derechos, mientras que otros le dan un sentido más amplio incluyendo en él la oposición a la predicación del Evangelio, lo que no es admitido por la mayoría de los teólogos-juristas.

En numerosos tratadistas, teólogos y filósofos al mismo tiempo, influyen las dos ideas: estado anterior al pecado original y situación ideal absoluta del hombre, que son coincidentes. La paz es en ambos casos lo más lógico, pero puede no serlo si se modifica esa situación. Del mismo modo que, en el orden teológico, la redención es necesaria para el hombre supuesta la caída original, así también, en el orden jurídico, es necesario el derecho de guerra. En sí mismo considerado el hombre, en su naturaleza absoluta, íntegra y perfecta, tanto la redención como la defensa de agresiones injustas serían innecesarias.

La guerra es, pues, para Fray Luis y otros juristas de la época un medio para restablecer la paz⁸⁷. Y sólo puede admitirse como garantía de la justicia en la comunidad de naciones, en interpretación de Pereña

⁸⁶ HERRERO Y RUBIO, A., *op. cit.*, p. 60.

⁸⁷ Cfr. PEREÑA, L., *Bien común y paz dinámica*, Artes Gráficas Ibarra, Madrid, 1957, p. 67.

de la doctrina de El Tostado⁸⁸. El mismo Vitoria opinaba que nada hay más natural que repeler la fuerza con la fuerza⁸⁹. Pero sólo se admite en cuanto instrumento para la paz y en la medida, medios y modos en que sirva a la paz. Fray Luis considera la paz como un principio o institución de Derecho natural y la guerra como de Derecho de gentes que únicamente puede utilizarse cuando se ha quebrantado la paz o como medio necesario para defender la justicia y la libertad.

La guerra sólo se justifica en cuanto expresión del principio de legítima defensa colectiva que poseen todos los pueblos. La paz en estos autores, al entenderla en sentido amplio incluye la justicia, de modo que si se da una agresión injusta se transgreden al mismo tiempo la paz y la justicia por lo que surge la licitud de emplear todos los medios para su restablecimiento, de tal modo que, indica A. Osuna, *“la paz y la justicia restablecidas deben compensar el gravísimo mal de la guerra y sus sufrimientos inevitables”*⁹⁰.

Si se dan esas condiciones exigidas por Fray Luis y los demás teólogos juristas, de la guerra como vindicación de injurias y restablecimiento de la paz y la justicia, se dan en la guerra al mismo tiempo la licitud jurídica y la ética. En la justificación racional de la

⁸⁸ Cfr. PEREÑA, L., *El sistema de “El Tostado” sobre el Derecho de Gentes*, Madrid, C.S.I.C., 1956, p. 18.

⁸⁹ VITORIA, F. (de), *De potestate civili*, 7.

⁹⁰ OSUNA, A., *El Derecho de la paz en la Escuela Española del Derecho natural*. En: *“Anuario de Filosofía del Derecho”* t. II (1985) p. 198.

guerra con tales circunstancias, condiciones y fines, Ética y Derecho convergen.

El concepto leoniano de guerra justa (igual que en Vitoria) es un concepto esencial, sustancial, con preocupación moral relativa a las causas de la guerra y no sólo un concepto legal o formal con exclusiva preocupación por la declaración de la guerra por el poder competente independientemente de su justificación ética. No todos los tratadistas de la época, indica C. Barcia Trelles, compartían este mismo concepto⁹¹.

De la doctrina de Vitoria sobre la guerra justa, y lo mismo

⁹¹ Destaca C. Barcia Trelles: *"Mas Ayala, que parece preocupado tan sólo por el problema de la justicia esencial de la guerra termina hablando de una justicia formal, legal de la lucha, justicia que existe -abstracción hecha de las causas- cuando la guerra es declarada por un poder competente; parece que en su criterio ejerció claro influjo la tradición fecial de los romanos, ya que a Roma alude reincidentemente Ayala. Como Brown Scott lo hace observar atinadamente, Ayala formula así el moderno concepto de guerra, legalista, formal, extrínseco, del cual se elimina, para desventura del mundo, aquel problema de conciencia que tanto pesó sobre el espíritu de los teólogos españoles del siglo XVI. Así la guerra se insensibiliza, quedando reducida a una oposición de fuerzas, de cuyo choque sale vencedor el que técnicamente está más preparado. Ayala, al defender este punto de vista, si se encuentra en estado de regresión frente a la tradición legada por los teólogos, es un precursor de los tiempos modernos, modernos tan sólo en el sentido cronológico, no ciertamente en el orden de las grandes concepciones espirituales y morales. Con razón añora J. Brow Scott la lejanía del concepto de la guerra justa legado por teólogos y canonistas".* Prólogo a *"El origen español del Derecho Internacional moderno"*, James Brow Scott, Universidad de Valladolid, 1928, p. XIV-XV. (FECIAL: entre los romanos el que intimaba la paz y la guerra y corresponde a rey de armas).

podemos decir de Fray Luis, concluye Truyol y Serra que tiene el mismo fundamento jurídico que el *"ius puniendi"* del Estado⁹². Este mismo principio vitoriano expone V. D. Carro: *"No debe olvidarse que el Príncipe o Rey de la nación forzada a una guerra justa se trueca jurídicamente en juez de los enemigos (fit ipso iure ludex hostium), y por lo mismo puede castigarlos según su delito"*⁹³. El Príncipe no solamente ejerce funciones de Juez mediante la misma acción bélica sino también después de la victoria según la doctrina vitoriana en interpretación de J. Corts Grau, J.: *"Lograda la victoria, el vencedor ha de administrarla con prudencia y moderación cristianas. Puede exigir del vencido armas y naves y cuanto fuere menester para la seguridad futura; puede imponerle tributos, ocupar transitoriamente una región, obligarle a cesiones territoriales, e incluso en trances extremos deponer al soberano. En resumen, el vencedor desempeña en virtud de su victoria, funciones de juez. Pero ha de ponderar serenamente los daños y las injurias, buscando tan sólo la reparación y el escarmiento y evitando toda inhumanidad y atrocidad"*⁹⁴. La guerra tiene así una función de castigo al país o príncipe transgresor de la Justicia y del Derecho en analogía con el ejercicio del *"ius puniendi"* en tiempo de paz en la vida política interna de las naciones. Como último aspecto de las funciones

⁹² Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 74.

⁹³ CARRO, V. D., *La "Communitas orbis" y las rutas del Derecho Internacional según Francisco de Vitoria*. En: *"Estudios Filosóficos"* 26 (1962) p. 50.

⁹⁴ CORTS GRAU, J., *Los juristas clásicos españoles*, Madrid, Editora nacional, 1948, p. 83. Vitoria: *De iure belli*, 46 y 47.

que corresponden al Príncipe Juez puede añadirse que ejerce incluso las facultades propias de Príncipe delegado de la comunidad universal⁹⁵.

4.2. La servidumbre legal

En caso de guerra el Derecho de gentes establece que los vencidos sirvan como esclavos a los vencedores, "*decretum est ut victi serviant victori de iure gentium*", y evitar así que el vencedor cometa otros estragos, "*nec ulterius saeviat*"⁹⁶.

Presenta aquí el tema (otra de las instituciones introducidas por el Derecho de gentes) del sometimiento a esclavitud de los prisioneros en guerra justa, con lo que estaban de acuerdo numerosos autores de la Escuela española. Esta posición de Fray Luis sobre la esclavitud no es, ni mucho menos, una defensa de la misma por principio como en

⁹⁵ Cfr. CARRO, V. D. *La "communitas orbis" y las rutas...*, cit., p. 54.

⁹⁶ *De legibus*, VI, 18, p. 84: "*Et quod bellum debet administrari quam minimo detrimento, idcirco necessarium est ut legati inter utramque partem intercurrant et intercedant, et ex consequenti necessarium est ut sint inmunes ab iniuria; et idcirco dictum est quod est de iure gentium inmunitas legatorum. Atque etiam quod si bellum est administrandum, decretum est ut victi serviant victori de iure gentium, ut scilicet illa servitute satiatur ira victoris, nec ulterius saeviat*".

Aristóteles⁹⁷ sino una última solución para las terribles consecuencias de las frecuentes guerras de su tiempo. Fuera de este caso (librar de la muerte a los vencidos de guerra) Fray Luis es radicalmente contrario a la esclavitud según afirma entre otros escritos, en su *Exposición de Job*: “Y es argumento que con eficacia convence que son iguales en la ley el siervo y el amo, pues lo son en naturaleza; y que pues son de una especie, pertenecen a una república, y por el mismo caso, los gobierna y los rige un derecho y un fuero”⁹⁸.

⁹⁷ Aristóteles sostiene la idea de que la esclavitud es una institución natural con el argumento de la diferencia de caracteres físicos e intelectuales en los seres humanos. Los menos dotados de condiciones somáticas y psíquicas están menos capacitados para funciones directivas por lo que deben obedecer. El fundamento de la esclavitud en el estagirita es, pues, la diversidad de condiciones naturales que determinan la disposición de los hombres para el mando y la obediencia. (Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Historia del pensamiento jurídico. De Heráclito a la Revolución francesa*, cit., p. 49). También, cfr. ARISTÓTELES, *Política* I, 5, 1255 a 1-3.

Escribe S. Zavala: “Cicerón y Séneca se adhieren a la teoría de la libertad natural. Por esto ha podido afirmarse que éste no es un resultado del Cristianismo. Aunque la traducción progresiva de la idea abstracta a la realidad práctica se haya llevado a cabo, en su mayor parte bajo la influencia cristiana. Séneca afirma con énfasis la libertad del alma y precisamente donde Aristóteles halló la base y la justificación de la esclavitud encuentra apoyo para proclamar la libertad invencible: el cuerpo podrá ser esclavizado pero el alma es libre”. (*Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México, Porrúa, 1975, p. 20). Recordemos que una de las fuentes ideológicas del pensamiento luisiano es la filosofía estoica a la que pertenecen Cicerón y Séneca.

⁹⁸ LEÓN, Luis (de), *Exposic. de Job*, cap. XXXI, vers. 15.

Como explicación general de esta actitud doctrinal Carro afirma: *"Para evitar males mayores como los asesinatos de los prisioneros de guerra los teólogos medievales toleran más que aceptan la esclavitud de los mismos como norma del Derecho de gentes. Entre cristianos se reprobaba"*⁹⁹. Podemos pensar que adoptan en esta espinosa cuestión esta actitud de tolerar el menor de los males dentro de las pocas posibilidades de solución que se ofrecían en una época llena de guerras y violencia. Siglo belicoso lo denomina Alain Guy¹⁰⁰.

Pero debe observarse que Fray Luis ni siquiera trata de justificar la esclavitud cuando tiene su origen en una guerra justa y para librar de la muerte a los prisioneros, sino simplemente de disminuir los efectos negativos de la guerra aunque fuera mediante esta institución odiosa (recordemos su tesis de que el estado de libertad es el verdaderamente acorde con la naturaleza humana) pero menos que el homicidio. Según el maestro salmantino, ni el Derecho natural ni el positivo-divino legitiman la esclavitud sino que tiene su origen en el Derecho de gentes, el cual parte de una situación de la naturaleza humana que dista mucho de su prístino estado de inocencia.

En aquel determinado momento histórico los maestros españoles concibieron la institución de la esclavitud como algo conveniente (e incluso necesario) sabiendo que lo que podía ser justo en aquellas

⁹⁹ CARRO, V. D., *Introducción a "De la Justicia y del Derecho de Domingo de Soto"*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. XLV.

¹⁰⁰ Cfr. GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, (Prólogo de

circunstancias pudiera no cumplir su finalidad en otro momento histórico y dejar de ser una institución válida. Se vieron obligados, como un mal menor, a permitir instituciones imperfectas, con contenido claramente injusto pero con injusticia menor que su contraria en el dilema: la muerte de los prisioneros de guerra¹⁰¹.

Según Domingo de Soto, la esclavitud era el único medio de librar de la muerte al enemigo de guerra¹⁰². Esta esclavitud comúnmente admitida es una esclavitud mitigada¹⁰³. Sólo se consiente en el supuesto antedicho. Esta institución de Derecho de gentes se dispensó para que los cristianos, aun siendo prisioneros de guerra, no fueran considerados como esclavos¹⁰⁴.

Critica J. Brufau Prats la admisión de la esclavitud por causa de guerra en Domingo de Soto pero el argumento es igualmente válido para todos los juristas que la consideran lícita: parten del supuesto de

P. Sáinz Rodríguez), Madrid, Rialp, 1960, p. 168.

¹⁰¹ Cfr. PEREÑA, L., *Bien Común y paz dinámica*, Artes Gráficas Ibarra, Madrid, 1957, p. 67.

¹⁰² SOTO, D. (de), *De la Justicia y del derecho*, lib. I, V, IV, p. 44-45: "*Ex eodem itidem principio elicuerunt servitutis legem: nam aliter servari nequiverat hostis in bello*".

¹⁰³ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, cit. p. 191.

¹⁰⁴ Cfr. *op. cit.*, 191.

que en guerra justa puede matarse al enemigo y por tanto puede también privársele de libertad. Pero dan a este argumento más extensión de lo que la ética y la razón permiten puesto que sólo se puede matar en la guerra cuando es estrictamente necesario. Del mismo modo privar al enemigo de libertad sólo será lícito si es necesario para el éxito de la guerra y no en caso contrario. A lo más que podría lícitamente llegarse es a la servidumbre temporal de los prisioneros de guerra¹⁰⁵. El mismo autor observa que no deja de haber contradicción entre el "*ius naturale libertatis*" y admitir al mismo tiempo la "*servitus legalis*" por cautividad de guerra; pero por los motivos señalados ésta era la opinión generalizada en los autores contemporáneos¹⁰⁶. La caridad, la justicia y el espíritu cristiano habrían exigido otra solución de este problema pero todos estos autores no pudieron sustraerse en esta delicada materia al ambiente de la época¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, 1960, p. 127.

¹⁰⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 228.

¹⁰⁷ Cfr. CARRO, V. D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, t. II, Madrid, Talleres Gráficas Marsiega, 1944, p. 200.

4.3. Otras instituciones del Derecho de gentes

Entre las instituciones de Derecho de gentes están también los Magistrados y Tribunales como afirma al comentar el libro del Eclesiastés¹⁰⁸. Es evidente que esta institución de la administración de justicia encaja perfectamente en su teoría del Derecho de gentes en cuanto derivado de un determinado concepto de naturaleza humana. Considerada ésta en su perfección absoluta o ideal no daría origen a conflictos jurídicos ni serían necesarios jueces que los dilucidaran; pero las pasiones humanas como la ambición o la malicia originan los conflictos jurídicos y sociales y la necesidad de resolverlos.

Al Derecho de gentes pertenece también la propiedad privada o (en su terminología) el reparto o división de campos y propiedades, "*scilicet agrorum et possessionum divisio*". La forma de bien común que es la propiedad común es más conforme con una concepción absoluta de la naturaleza humana pero si se considera el ser humano en estado de naturaleza caída es más propenso a la propiedad privada, "*non in communi possiderentur*".

¹⁰⁸ LEÓN, L. (de), *In Ecclesiast.*, cap. VIII, vrs. 9: "*Peccato hominum factum esse ut in hac vita alii in alios dominantur; nam si innocentiae status perseverasset integer, omnes essent liberi, vel certe, nisi homines essent mali et peccatores, Magistratibus et eorum dominatione*".

Señala D. de Soto¹⁰⁹ que, una vez corrompida la naturaleza, el Derecho de gentes estableció la división de las propiedades. De aquí, entre otras fuentes, toma base Fray Luis para su doctrina desarrollando después dicho concepto teológico-jurídico más amplia y sistemáticamente. Este hecho histórico-teológico de la naturaleza caída lo aplica Soto al caso concreto de la institución de la división de propiedades pero Fray Luis lo establece como principio universal y fundamental que da origen al Derecho de gentes.

Según L. Pereña, en la concepción de los juristas-teólogos la propiedad privada es un Derecho de gentes muy próximo al Derecho natural y *“tiene un fundamento personal y otro sociológico. Es una institución creada por voluntad de los hombres para mejor lograr los fines de la persona en función de la sociedad”*¹¹⁰. La mayoría de los pensadores de la Escolástica española, entre los que se encuentra nuestro autor, consideran la comunidad de bienes como de Derecho natural concedente no precipiente, es decir, no manda poseer todo en común, pero lo permite. Y en cuanto a la propiedad privada el Derecho natural no la manda pero tampoco la reprueba. Sin embargo el Derecho de gentes la impone positivamente como una situación respecto a los

¹⁰⁹ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, III, p. 33: *“Ut post naturam corruptam ius gentium fecit rerum divisiones: et unaqualibet respublica pro suae gentis, ac loci qualitate instituit suas leges”*.

¹¹⁰ PEREÑA, L., *hacia una sociología del Bien Común*, Madrid, Colección Bien Común, Edita Euroamérica, 1954, p. 56.

bienes económicos más conveniente para la paz social¹¹¹. Pero sí es contrario al Derecho natural que se utilice esta institución de la propiedad privada como justificación de abusos e injusticias en la distribución de los bienes¹¹².

Muy unida a la propiedad privada está también otra institución de Derecho de gentes como es la creación del dinero como medio de intercambio comercial, "*ut quaedam inter se commutarent*"¹¹³. Podemos

¹¹¹ Esta es la solución luisiana de este tema clásico de la naturaleza jurídica del derecho de propiedad del que unas veces se ha dicho que es de Derecho natural la propiedad común y otras la privada. Con la solución luisiana queda el tema más clarificado: es de Derecho de gentes la propiedad privada, que viene a significar que es de Derecho "natural" y universal, caracteres del Derecho de gentes, y sin embargo no absoluto. Es de Derecho "natural" en la misma medida en que lo sea el Derecho de gentes, es decir, no absoluto. Como diremos seguidamente el Derecho de gentes es intermedio entre el natural y el positivo y cada institución se acerca más a uno u otro según su propia naturaleza. La propiedad privada es Derecho "natural" en la misma medida en que lo sea el Derecho de gentes, es decir, no absoluto y puede tener excepciones. La propiedad común y el destino universal de los bienes económicos es de Derecho natural absoluto, considerando la naturaleza del hombre en sentido ideal, absoluta o pura. Pero a causa del P. O. hubo que dividir los bienes y así es de Derecho de gentes, una clase de Derecho natural no absoluto sino al que se le han añadido dos elementos, la caída original con sus inclinaciones y el consentimiento de los hombres para establecerlo.

¹¹² Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., p. 371.

¹¹³ *De legibus*, VI, 18, p. 84: "*Item etiam est aliud exemplum: considerando hominis naturam, necessarium est ut pecora alantur et agri conserantur ad hoc ut victus suppetat hominibus; caeterum considerando hominis naturam in quantum corrupta est secundum quid ex peccato primi parentis, et ex*

constatar que todas estas instituciones de la guerra justa, la inmunidad de los embajadores, los tribunales de justicia, la propiedad privada, etc., se justifican éticamente por idéntica razón consistente en una finalidad de paz entre los hombres¹¹⁴.

El Derecho de gentes está constituido por una relación extrínseca de justicia, no es algo intrínsecamente justo. Por ejemplo la guerra no tiene razón de justicia por sí misma sino en cuanto se ordena a la paz, que es de Derecho natural, el cual sí es intrínsecamente justo¹¹⁵.

Partiendo de estas ideas vemos en Fray Luis que para que una determinada institución pertenezca al Derecho de gentes se requieren dos condiciones: la situación anómala de la naturaleza humana y el consentimiento de los pueblos. Sólo si se cumplen estas dos condiciones algo que no es justo por sí mismo, que no tiene en sí mismo la razón de justicia, puede llegar a ser justo.

consequenti inclinata et affecta pronior ad propria potius quam ad bona communia, necessarium fuit ut agri et possessiones dividerentur et non in communi possiderentur. Id igitur etiam est de iure gentium, scilicet agrorum et possessionum divisio, et quoniam rebus divisus inter omnes homines necessarium erat ut quaedam inter se commutarent, et ab ea commutatione necessarium est numus, idcirco iure gentium est introductum numus”.

¹¹⁴ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *El Derecho de la paz en la Escuela Española del Derecho natural*. En: *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. II, 1985, p. 199.

¹¹⁵ Cfr. PEREÑA, L., *El concepto del Derecho de gentes en Francisco de Vitoria*. En: *“Revista Española de Derecho Internacional”*, vol. 5, nº 2 (1952) p. 613.

Partiendo de la premisa de naturaleza caída el Derecho de gentes es Derecho necesario y universal pero para que sea jurídicamente obligatorio se requiere el consentimiento expreso o tácito de todas las naciones.

En consecuencia, el Derecho de gentes tiene fuerza constitutiva de la bondad o malicia intrínseca de las acciones mientras que el Derecho natural tiene solamente fuerza declarativa de lo que ya es intrínsecamente bueno o malo.

En estas cuestiones del Derecho de gentes se muestra nuestro autor realmente como teólogo-jurista. A este respecto deben resaltarse dos aspectos. 1º. El estrictamente teológico de cómo un hecho revelado (el pecado original) puede ser fundamento de explicación de los comportamientos humanos (instituciones, etc.). 2º. Pero también puede examinarse esta cuestión desde un punto de vista exclusivamente racional: Aunque idealmente sería mejor la paz, la ausencia de litigios judiciales y la comunidad universal de las cosas, la historia de la humanidad, la experiencia histórica de la mayor parte de los pueblos y personas hacen necesarias la guerra y los tribunales de justicia o aconseja la división de las cosas como régimen o procedimiento más conveniente para conseguir los fines sociales más relevantes: la paz, la libertad, la justicia, etc. Así pues, además de teólogo se muestra Fray Luis en esta materia como profundo filósofo: en muchas cuestiones filosóficas el problema no está en la corrección o en la lógica de las deducciones o conclusiones sino en los principios mismos de los que se

infieren. Si éstos no son los adecuados, las conclusiones, aun siendo correcto su proceso deductivo, no son verdaderas. El presupuesto de la naturaleza caída es uno de los principios a tener en cuenta, según Fray Luis para un adecuado entendimiento de la naturaleza del Derecho de gentes y de las instituciones que lo integran.

5. Caracteres del Derecho de gentes

De esta exposición del origen, naturaleza y contenido del Derecho de gentes el maestro salmantino extrae algunas conclusiones acerca de sus notas características. La primera de ellas (y la única que suele destacarse de Fray Luis por los autores de los tratados generales sobre la doctrina teológico-jurídica de la época) es que el Derecho de gentes es intermedio entre el Derecho natural y el civil, "*medium inter ius naturale proprie dictum et ius civile*", participando así de la naturaleza de los extremos, "*medium participat quadam ratione extremorum*". El Derecho de gentes participa del Derecho natural en el sentido de que pertenece realmente a la naturaleza humana aunque no considerada en su perfección absoluta, ni en su esencia ideal, sino en su estado de caída original.

También para San Alberto Magno el Derecho de gentes es un Derecho intermedio entre el natural y el positivo pues consiste en conclusiones inmediatas y universales de los primeros principios

naturales y equidista de éstos y de las últimas conclusiones que pertenecen al Derecho positivo¹¹⁶. Sin embargo, de los autores que opinan de este modo, sostiene Ramírez que Derecho intermedio no es sinónimo de equidistante sino que puede haber mayor o menor flexibilidad según de qué precepto concreto se trate¹¹⁷.

En cuanto a coincidencias y diferencias con el Derecho natural destaca Fray Luis las siguientes notas: la universalidad de su observancia en todos los pueblos pertenece a ambos Derechos, *"convenit cum iure naturali in hoc quod est commune omnibus hominibus"*, aunque, como ya conocemos, con diferente fundamento.

Respecto a la necesidad para la vida humana o para el fin natural del hombre se da también en ambos Derechos. En el Derecho natural la necesidad radica en la naturaleza humana considerada en sentido absoluto. Y en el Derecho de gentes la necesidad procede de un estado histórico y defectuoso en que se encuentra la naturaleza humana. En referencia a esta característica de la necesidad del Derecho de gentes se pregunta Carro: *"¿Cuál es el contenido del Derecho de gentes según Soto?. Como principio general puede decirse que pertenecen al derecho*

¹¹⁶ Cfr. RAMÍREZ, S., *San Alberto Magno y la Filosofía del Derecho de gentes*. En: *"Estudios Filosóficos"* 3 (1953) p. 279.

San Alberto trató del Derecho de gentes por tres veces: en la *Questiones de Bono*, en las *Prelecciones* sobre la Ética de Aristóteles, que influyeron después en Santo Tomás de Aquino y en la Ética.

¹¹⁷ Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de Gentes*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1955, p. 79.

*de gentes todas aquellas cosas que, sin ser buenas o malas en sí, son sin embargo, necesarísimas a la convivencia del hombre dentro de la Sociedad universal, al desarrollo normal, en sus puntos fundamentales, y al progreso de la humanidad como sociedad única sobre todas las sociedades particulares o Naciones*¹¹⁸.

Ya Vitoria enseñaba que el Derecho de gentes es necesario para conservar el Derecho natural: *"ius gentium est necessarium ad conservationem iuris naturalis"*¹¹⁹. Se trata de una necesidad moral que hunde sus raíces en la naturaleza del hombre pero que requiere la intervención del legislador humano¹²⁰. En cambio la necesidad propia del Derecho natural es absoluta como repite Fray Luis en varios lugares del Tratado (por su relación necesaria con el fin del hombre, por la necesidad de sus principios inmediatos y evidentes, etc.).

Una característica del Derecho de gentes que lo separa del Derecho natural y lo asemeja al civil es ser fruto del consentimiento de los hombres, *"consensu et voluntate hominum"*, que puede ser expreso o tácito. No es pues, necesaria para su constitución una asamblea de

¹¹⁸ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 191.

¹¹⁹ VITORIA, F. (de), *Comment* in II-II, 57, 3. manuscrito 4-6-15 de la Universidad de Salamanca. (Citado por I. González Menéndez-Reigada, *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*. En: *"Ciencia Tomista"* 39 (1929) p. 313).

¹²⁰ Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la Teología española*, t. II, Madrid, Fundación Universidad española, 1987, p. 193.

todos los pueblos, "*non quia sit conditum omnibus gentibus in unum coentibus*", que expresamente lo promulgue¹²¹.

Teniendo en cuenta un determinado estado de la naturaleza humana ha sido necesaria una convención (expresa o tácita de todas las naciones). Del mismo modo que en la naturaleza podemos distinguir dos estados o situaciones también podemos distinguir, como derivados de ellos, dos clases de pactos: los puramente convencionales y los necesarios y universales partiendo de esa misma situación de la naturaleza después de la culpa original. Estos últimos constituyen el Derecho de gentes. Se rechaza, en consecuencia, un origen del Derecho de gentes en una convención arbitraria o caprichosa de todas las naciones.

Otra conclusión deducida del presupuesto antedicho es que propiamente hablando pertenece al Derecho positivo, "*pertinent ad ius positivum*". Y no solamente hace nuestro autor esta afirmación sino que además es coherente con la lógica de su discurso expositivo. Aunque

¹²¹ *De legibus*, VI, 19, p. 85: "*Convenit cum iure naturali in hoc quod est commune omnibus hominibus, ut ius naturale; differt autem a iure naturali in hoc quod non est necessarium ad naturam hominis absolute consideratam. Similiter etiam convenit ius gentium cum iure civili in eo quod fit consensu et voluntate hominum non tam natura ipsa quam consensu et beneplacito hominum vel tacito vel expresso. Differt autem a iure civili in eo quod ius civile est proprium alicuius gentis: ius autem gentium est proprium omnibus gentibus*". VI, 21, p. 85: "*Ultimo infertur: sequitur quod ius gentium appellatur isto nomine, non quia sit conditum omnibus gentibus in unum coentibus, id est, concurrentibus, sed quia approbatum est consensu omnium gentium vel tacito*

es un Derecho intermedio entre el natural y el positivo, el elemento consensual, la dimensión convencional tiene en él tanta importancia que adquiere la primacía. En su constitución influye menos la naturaleza que el consenso, *"non constat tam natura quam beneplacito"*¹²². Si se le compara con el Derecho civil comprobamos que ambos son convencionales pero el de gentes es universal y el civil es propio de un pueblo, *"proprium ulicuius gentis"*. Los dos son positivos pero el de gentes es general, aceptado por todos los pueblos y consuetudinario.

Otra nota que puede compararse entre ambos Derechos es la inmutabilidad. El Derecho natural es inmutable y por tanto inderogable. No ocurre lo mismo en el Derecho de gentes, en el que según V. D. Carro, que interpreta la doctrina de Soto (y que sigue su discípulo Fray Luis) *"hay otras cosas pertenecientes al mismo Derecho que son dispensables, habiendo causa que lo justifique"*¹²³. En esta misma línea de su maestro, Fray Luis aporta algunos ejemplos de Derecho de gentes en que se prueba su derogabilidad. Esto ha sucedido en la historia con el principio de la división de las cosas que en los comienzos de la Iglesia fue derogado poseyendo sus miembros todos sus bienes en común, *"tota multitudo fidelium possidebat omnia in vel expresso"*.

¹²² De legibus, VI, 20, p. 85: *"Secundum corollarium quod ius gentium, simpliciter loquendo pertinet ad ius positivum. Patet quia (ut discimus) non constat tam natura quam beneplacito et consensu hominum"*.

¹²³ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica, cit.*, p. 191.

communi". Otro caso en que se muestra la derogabilidad del derecho de gentes es el de la anteriormente aludida institución de la esclavitud, que es de Derecho de gentes, pero la república la derogó entre los cristianos prisioneros de guerra de otros cristianos, "*victi atque capti a christianis ne serviant victori*".

6. El Derecho Internacional

En opinión de Luciano Pereña, Fray Luis de León es un internacionalista de primera categoría¹²⁴. El tratamiento luisiano de temas como el Derecho de gentes, la paz entre las naciones, la unidad y armonía universal de los hombres y los pueblos, el derecho internacional, la convivencia pacífica internacional, la proclamación de la igualdad y libertad de todos los pueblos, acreditan esta afirmación.

El Derecho de gentes es concebido por los teólogos-juristas de la Escuela Española como un ordenamiento jurídico específico que tiene como finalidad defender la paz, el bien común y la convivencia y relaciones entre las naciones¹²⁵.

¹²⁴ Cfr. PEREÑA, L., *Bien Común y paz dinámica*, cit., p. 41.

¹²⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 68.

Aunque el creador del Derecho internacional es realmente Vitoria su doctrina tiene, según Urdánoz¹²⁶ relevantes antecedentes. Entre ellos está San Agustín¹²⁷ cuando escribe con cierta precisión sobre la idea de una comunidad entre naciones, tal y como indica N. Belloso Martín: *“por otra parte, en la doctrina agustiniana encontramos esbozada la idea de la comunidad internacional como pluralidad de Estados nacionales organizados entre sí. Ello parece deducirse de la triple gradación de sociedades naturales: domus, urbs y orbis, que responden a exigencias naturales”*¹²⁸. También Santo Tomás hace alusión a una *“comunidad de todo el mundo”*¹²⁹. Sin embargo parece que el texto agustiniano no fue conocido por Vitoria sino que la expresión la tomó del uso común pero supo darle una significación política, sociológica o jurídica de gran trascendencia e influjo en los autores posteriores; por ejemplo, su concepto del *“bonum orbis”* influyó poderosamente en los juristas que le siguieron. O también su concepción del *“totus orbis”* que no es el Sacro Imperio Romano Germánico ni la teocracia cristiana¹³⁰. Es el primero en proponer la idea de la comunidad jurídica internacional. Antes de él se

¹²⁶ Cfr. URDÁNOZ, T., *Actualidad del ideario internacionalista de Francisco de Vitoria*. En: *“Estudios Filosóficos”* 14-15 (1965-66) p. 284.

¹²⁷ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 1, 4 c, 15.

¹²⁸ BELLOSO MARTÍN, N., *De nuevo sobre la guerra y la paz*, cit., p. 539.

¹²⁹ SANTO TOMÁS, In IV *Sent.*, dis. 24, q. 3, a. 2.

¹³⁰ VITORIA, F. (de): *De potestate civili*, n. 21: *“Totus orbis, qui aliquo modo es una republica”*.

utilizaban otras expresiones (nociones) como fraternidad universal o comunidad natural, etc. que son también reales y utilizadas por el mismo Vitoria, pero además crea el concepto de comunidad jurídico constitucional, como señala J. Larequi: "*Vitoria enuncia por vez primera la idea de la comunidad jurídica internacional asociando a ella la idea del "ius gentium" aunque sin despojar a éste del carácter medieval de un derecho común a todas las naciones, antes bien asimilándolo a un derecho constitucional universal*"¹³¹.

Precisando un poco más estas palabras podemos añadir que ese derecho común es común no como una mera coincidencia, o semejanza casual o simple utilización común sino que esa comunidad se identifica con una cierta constitucionalidad entre otras razones por constituir la comunidad de las naciones una comunidad natural y, por tanto, necesaria y además por estar establecido el *ius gentium* por el consentimiento expreso o tácito de todas las naciones. La unión de ambas razones fundamentan una fuerza obligatoria del "*ius gentium*" no sólo contractual o consensual sino que tienen sus prescripciones fuerza obligatoria de verdaderos preceptos constitucionales¹³². El antiguo "*ius gentium*" se transforma en la ley constitucional de la comunidad jurídica de todas las naciones¹³³.

¹³¹ LAREQUI, J., "*Del ius gentium*" al Derecho internacional. En: "*Razón y Fe*" 83 (1928) p. 22.

¹³² Cfr. *op. cit.*, p. 28.

¹³³ Cfr. *op. cit.*, p. 33.

Esta comunidad internacional de la que hablan los teólogos y juristas tiene dos fundamentos; el primero sociológico, constituido por la sociabilidad natural de todos los hombres. El segundo es jurídico: el Derecho de gentes¹³⁴. Además de ser fundamento de la comunidad internacional como ordenamiento jurídico específico de las relaciones entre Estados, el Derecho de gentes tiene también un fin último que es hacer posible la subsistencia moral y jurídica de todos los Estados y la civilización de la humanidad¹³⁵. El Derecho de gentes tiene también un objeto que es el Bien común universal; de igual modo que el Derecho civil tiene por objeto el Bien común del Estado¹³⁶. La comunidad internacional es, consiguientemente, una obligación moral además de una necesidad política¹³⁷. En la concepción luisiana a estos aspectos podemos añadir que es también una realidad teológica: un solo género

¹³⁴ Cfr. PEREÑA, L., *La Universidad de Salamanca, cit.*, p. 156-157.

¹³⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 149.

¹³⁶ En relación al concepto de bien común en Vitoria y en los teólogos juristas escribe Truyol y Serra, A.: *"El principio supremo de la convivencia internacional resulta ser así, el del bien común del orbe, que implica la repulsa más enérgica del egoísmo nacional exclusivista"*. (*Doctrina Vitoriana del orden internacional*. En: *"Ciencia Tomista"* 72 (1947), 130-131). Y cita el texto de Vitoria: *"Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta"*. (*De potestate civili*, n. 13).

¹³⁷ Cfr. PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica, cit.*, p. 61.

humano según el plan de la ley eterna.

La paz dinámica, como se denomina actualmente la paz propugnada en estos tratados clásicos, es una paz con contenidos de bien común, que se adapta a las circunstancias históricas y evoluciona con los tiempos y las situaciones políticas y culturales. El Derecho de gentes tiende principalmente al progreso de los estados y de los pueblos, no sólo a su subsistencia. Este es uno de los principios integrantes de su concepto de paz dinámica. Pretende actualizar la paz y la justicia en todos los países según sus circunstancias históricas.¹³⁸ Por consiguiente, esta calificación de la paz como dinámica deriva de que a la hora de vivirla y defenderla cambian las condiciones históricas, los métodos y actitudes personales y políticas.

Algunos de los principios de esta teoría de la paz de la Universidad de Salamanca que comienza Vitoria y siguen, entre otros, Soto y Fray Luis, eran la consideración de España como Estado nacional, democrático e independiente del Imperio y del Papado y una Europa fuerte y unida al servicio exclusivamente de la paz internacional¹³⁹. Para esta toma de conciencia de la necesidad de paz y de unidad entre las naciones europeas el peligro turco no fue de los hechos que menos influyeron. Por razones externas e internas trataron de formular y expandir doctrinalmente la tesis de la coexistencia pacífica entre las naciones europeas que era uno de los contenidos o

¹³⁸ Cfr. PEREÑA, L., *La Universidad de Salamanca*, cit. p. 15.

¹³⁹ Cfr. PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica*, cit., p. 44.

principios fundamentales de esta teoría de la paz.

Según Pereña, esta tesis de la coexistencia pacífica entre las naciones exige a Príncipes y Estados la renuncia a la soberanía absoluta; teoría que llevaba a algunos estados a conculcar los derechos de otros Estados con el pretexto de defender sus propios intereses, a veces ilegítimos¹⁴⁰.

Sostiene acertadamente T. Urdánoz, que fue Vitoria el primero que proclamó las normas del Derecho de gentes como el único medio salvador de la paz y de la misma humanidad¹⁴¹. Fray Luis sigue la doctrina de Vitoria de esgrimir argumentos de concordia y paz universales para desterrar definitivamente las guerras entre personas o naciones. La unidad del género humano, reflejo de la unidad de todo el universo, es uno de ellos¹⁴².

En muchos ilustres escritores medievales y de fines del medievo (Dante, Erasmo, etc.), se constata un gran clamor por la paz entre las naciones y los ciudadanos, pero no supieron partir de unos presupuestos jurídico-políticos correctos para elaborar y fundamentar un sistema doctrinal que hubiera dejado sentir sobre Europa su

¹⁴⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 65.

¹⁴¹ Cfr. URDÁNOZ, T., *Actualidad del ideario internacional de Francisco de Vitoria*. En: "Estudios Filosóficos" 14-15 (1965-66) p. 243.

¹⁴² Cfr. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento*

benéfico influjo¹⁴³. Los deseos seculares de paz, a veces sentidos con vehemencia en Europa, cristalizan en un cuerpo de doctrina bien estructurada y fundamentada política y jurídicamente, en la Escuela Española del Derecho de gentes.

No pocos autores pretendían fundamentar la paz entre los pueblos europeos en doctrinas imperialistas y teocráticas. Pero la paz y el entendimiento entre todos los pueblos no puede fundamentarse en la fe cristiana, pues no todos la profesan, sino en la naturaleza racional y libre que es común a todos los hombres. Vitoria traslada y aplica estos principios al ámbito jurídico internacional¹⁴⁴. Las diferencias religiosas no son obstáculo para la creación de un Derecho universal. Vitoria fue uno de los principales promotores de la secularización del Derecho y de

internacionalista, Madrid, BAC., 1995, p. 157.

¹⁴³ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *De la idea del sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: "Ciencia Tomista" 111 (1984) p. 35.

¹⁴⁴ En relación a esta cuestión escribe A. Miaja de la Muela: "El Derecho Internacional concebido y enseñado por Vitoria no es el de la cristiandad sino el de todo el Orbe. Basta recordar, a este respecto, que hace pocos años, el jurista holandés Röling diseñó -creemos que con exactitud- las tres etapas recorridas por el Derecho Internacional: como ordenamiento rector, primero, de los pueblos cristianos; de los pueblos civilizados más tarde, y, por fin, y desde hace muy poco, de los pueblos amantes de la paz, entendiendo por tales todos los del mundo. Vitoria pues, se adelantó a su época, y aun a varias posteriores, pero el marco en que se encuadró su "ius inter gentes" es el del actual Derecho Internacional". (El Derecho "totius orbis" en el pensamiento de Francisco de Vitoria. En: "R.E. de D. Internacional" Vol. XVIII, n. 3 (1965) p. 362).

la política, aunque también alude a la posibilidad de una "república cristiana" pero sin confundirla con la comunidad de los pueblos ni con los derechos de la humanidad¹⁴⁵. En la mente de Fray Luis, y de los demás teólogos-juristas, el Derecho de gentes, a falta de una autoridad universal de carácter político, tiene la pretensión de ser una autoridad universal de carácter jurídico-moral.

El replanteamiento por parte de la Escuela Española de la vieja polémica acerca de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes, no era algo de relevancia puramente académica y sin ninguna repercusión práctica. Se trataba de encontrar una argumentación y un sistema jurídico que sirviera, entre otros fines, para proteger los derechos de los indios americanos. El Derecho civil español (al menos en los primeros tiempos del Descubrimiento en que los indios no eran súbditos del estado español) o un Derecho de gentes entendido como un Derecho positivo internacional aprobado por consentimiento expreso de algunas naciones, no servían para proteger los derechos de los indios americanos. En cambio el Derecho natural (una argumentación natural, racional, fundamentada en la naturaleza única de todos los hombres) y también un Derecho de gentes, entendido como Derecho internacional creado por consentimiento tácito de todo el orbe (como defendía Vitoria) sí servían para proteger esos derechos. Esta segunda fue la fórmula mayoritariamente adoptada, con todas las variantes estudiadas, entre las que se encuentra la fórmula leoniana: el Derecho de gentes es, en parte, natural (derivado necesariamente de la naturaleza humana

afectada por la caída original) y en parte positivado por consenso tácito de todas las naciones.

Vitoria afirma en su obra *De potestate civili* que el Derecho de gentes no sólo tiene fuerza para obligar en virtud de pacto o convenio entre los hombres sino que además tiene fuerza de ley porque todo el orbe es, de algún modo, una república capaz de dar leyes justas para todos como las del Derecho de gentes. La autoridad de todo el orbe crea el Derecho de gentes¹⁴⁶, por lo que está promulgado con la autoridad de todo el género humano¹⁴⁷. Es una concepción jurídica de la humanidad fundamentada en el concepto de sociedad natural universal regulada por un Derecho que posee los caracteres de necesario, universal y obligatorio. Es fácil ver en esta distinción vitoriana la finalidad de intensificar al máximo la imperatividad del Derecho de gentes. De este principio de Vitoria concluye J. Brufau Prats que la sociedad internacional tiene su fundamento no sólo en los pactos humanos sino en la misma ley natural¹⁴⁸.

Ni la existencia ni la autoridad de esta sociedad internacional provienen únicamente de pactos, por tanto en Vitoria el Derecho de gentes aun siendo positivo, está muy cercano al Derecho natural. Se

¹⁴⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁶ Cfr. VITORIA, *De potestate civili*, n. 13.

¹⁴⁷ *De potestate civili*, n. 21.

¹⁴⁸ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su*

convierte así en un derecho humano universal, exigible a todas las naciones y sustituye, en la intención vitoriana, al imperialismo y al teocratismo medievales¹⁴⁹. El Derecho de gentes es verdadero Derecho por estar creado o aceptado por el consenso de los pueblos y estar relacionado con el Derecho natural y más aún en la tradición tomista, tal y como señala N. Beloso Martín: *"Y como para Santo Tomás el Derecho no era una mera cuestión de fuerza, sino esencialmente un orden de razón, se desvanece ante él la objeción de que tras el derecho de gentes no hay un poder que lo respalde y por consiguiente al no ser coactivo, no es verdadero Derecho"*¹⁵⁰. De lo que se deduce que la existencia de un poder internacional no tendría una función constitutiva del Derecho de gentes de modo que sin él no podría existir éste o carecería de naturaleza jurídica sino más bien en orden a su eficacia en las relaciones internacionales.

De todos estos principios jurídico-políticos, Vitoria y sus continuadores, extraen como consecuencia un proyecto ético-político de paz, de tolerancia y de concordia entre las naciones. La definición de Gayo¹⁵¹: *"Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit"* la cambia Vitoria por *"quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit"* según los

concepción del poder. Universidad de Salamanca, 1960, p. 174.

¹⁴⁹ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *De la idea del sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: *"Ciencia Tomista"* 111 (1984) p. 29.

¹⁵⁰ BELLOSO MARTÍN, N., *De nuevo sobre la guerra y la paz, cit.*, p. 542.

tratadistas discípulos suyos y los intérpretes de su doctrina, para acentuar más el aspecto social y comunitario de este orden jurídico universal¹⁵². En esta sustitución, opina A. Truyol y Serra, de “*homines*” por “*gentes*”, es decir, grupos humanos independientes o naciones, está el origen del Derecho internacional moderno¹⁵³. Porque esa comunidad universal no abarca solamente a todos los hombres sino a las comunidades políticas en cuanto tales.

Abundando en esta materia referente al grado de obligatoriedad del Derecho de gentes señala V. D. Carro que el Derecho de gentes se deriva del Derecho natural y pertenece al Derecho positivo. Así considerado se concluye que es obligatorio en el fuero de la conciencia por partida doble, en cuanto procedente de ambos Derechos¹⁵⁴. Lo mismo puede decirse del concepto luisiano del Derecho de gentes teniendo en cuenta la insistencia de nuestro autor en la obligatoriedad moral tanto del Derecho natural como del Derecho positivo, de los que procede el Derecho de gentes.

Sin duda es digna de consideración la observación de S. Ramírez

¹⁵¹ DIGESTO, I, 1, 1.

¹⁵² VITORIA, *De indis prior*, tit. leg. n. 2.

¹⁵³ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 51.

¹⁵⁴ Cfr. CARRO, V. D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, t. II, Madrid, Talleres Gráficos Marsiega, 1944, p. 18.

cuando afirma que nuestros teólogos-juristas tuvieron más acierto en la aplicación práctica del Derecho de gentes a las relaciones internacionales que en la indagación especulativa y filosófica acerca de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes¹⁵⁵. Pero como hemos podido apreciar en la exposición de esta espinosa cuestión, creemos que hay razones para pensar que Fray Luis de León es uno de los autores para los que esta observación es menos aplicable. El que Suárez en materia de Derecho de gentes supiera coronar la obra de sus predecesores se debe en gran medida a su maestro Fray Luis de León¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Cfr. RAMÍREZ, S., *El Derecho de gentes*, cit., p. 188.

¹⁵⁶ Cfr. LAREQUI, J., *Del "ius gentium" al Derecho Internacional*. En: "Razón y Fe" 83 (1928) p. 37.

CAPÍTULO VIII. LA MUTABILIDAD DE LA LEY HUMANA

1. Del cambio de las leyes humanas

2. La equidad

3. La costumbre jurídica

1. Del cambio de las leyes humanas

El tema presentado a debate no afecta a las leyes natural y divina que poseen el carácter de inmutables. El problema aquí planteado es la posibilidad de modificación del orden jurídico humano. La mutabilidad es una de las propiedades de la ley humana, a la que también puede denominarse historicidad. Santo Tomás no trata de explicar el hecho, de todos conocido, del cambio de las leyes humanas sino de buscar una justificación racional y moral de esta mutación. Y la encuentra fundamentalmente en la historicidad de la razón humana (fuente de la ley) con su conocimiento progresivo y en la historicidad de las circunstancias de los hombres¹.

¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 97, 1: *“Respondeo dicendum quod, sicut supra (q. 91, a. 3) dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia; quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum condiciones diversa expediunt”*.

La solución luisiana, que en realidad explica la doctrina tomista, es que las leyes humanas deben cambiarse por dos razones principales. La primera consiste en que un cambio en la materia regulada impone modificar su regulación, *“etiam ipsae leges mutantur”*. La historicidad de la vida humana, la constante mutación de situaciones y circunstancias afecta al contenido de las leyes por lo que debe afectar también al tratamiento legal de la conducta humana². Una segunda razón por la que el legislador debe modificar las leyes está en la necesidad de perfeccionar éstas como sucede en todas las realizaciones de la ciencia o la cultura humana, *“et perficiantur sensim ac ad meliorem formam redigantur”*. Este argumento se refiere principalmente al cambio que experimentan los seres humanos en cuanto al progresivo conocimiento de las cosas. De aquí que aquellas leyes del pasado que regularon aspectos de la vida humana de una forma imperfecta e inadecuada deban ser modificadas por el legislador. El maestro León se hace eco de la teoría tomista sobre la historicidad de la razón humana cuando afirma que el perfeccionamiento de las cosas no solamente afecta a las cosas artificiales fabricadas por los hombres sino también a las creadas por el discurso de la razón, *“in his*

² De un modo claro y expresivo Soto afirma: *“La medida debe ser inmutable en cuanto lo permita la naturaleza de la materia; mas la medida de lo mudable no ha de tener una persistencia más duradera que lo que mide”*. (*De iustitia et iure*, lib. I, 7, 1, p. 75): *“Et per hoc respondetur ad secundum quod mensura debet esse inmutabilis quatenus fert naturae materiae: mensura autem mutabilium rerum solidiorem non suffert perpetuitatem”*.

quae fiunt per discursum rationis", como las ciencias y las leyes³. Si en el desarrollo histórico de la vida del hombre todo se va perfeccionando con más razón deberán perfeccionarse las leyes dada la importancia del orden jurídico positivo. Pero esta conclusión de la necesidad del cambio de las leyes humanas, no autoriza para que el cambio de la ley se realice en cuanto se cumpla alguna de las condiciones anteriores y se prevea que la promulgación de una nueva ley o cambio de la antigua ofrezca un bien mayor, "*et appareat aliquid melius*". La justicia legal y la prudencia política exigen un tercer elemento que es la oportunidad.

Esta oportunidad y conveniencia para el bien común sólo se presenta cuando de la nueva ley puede derivarse claramente una utilidad muy superior, "*evidens atque maxima utilitas*". Nuestro autor parte del principio de que el cambio de las leyes es, en principio, un mal, mientras que la costumbre en el cumplimiento de la ley por parte de los ciudadanos, en sí mismo considerado, es un bien y como tal debe ser contabilizado en caso de proyectarse modificar la legislación. En consecuencia, si la nueva ley tiene las mismas ventajas que la antigua no debe efectuarse el cambio puesto que las ventajas de la costumbre en el cumplimiento de la ley vigente favorecen el mantenimiento de ésta, prolongando su vigencia. La nueva ley debe,

³ *De legibus*, VIII, 1, p. 128: "*Utrum lex humana debeat aliquando mutari. Responsio eius sit quod leges humanae interdum mutari debent et prioribus abolitis aliae inducendae, idque propter duas causas: 1º quia res huamanae, quibus leges humanae moderantur et ponunt regulae, sunt mutationibus obnoxiae, et ideo necessarium est ut, mutatis ac variatis rebus, etiam ipsae leges mutantur. Quare etiam ipse Deus eas leges quas in testamento vetere proposuit tamquam particularis legislator et tamquam custos illius particularis*

pues, traer consigo bienes superiores a los de la ley antigua, la costumbre en la observancia de la ley y la estabilidad de la legislación para que los daños posibles provenientes del cambio de normas queden compensados⁴. Partiendo de estos principios el cambio de las leyes está justificado sólo cuando sea racionalmente indispensable⁵. Aplica, de este modo, el principio de compensación de bienes: la costumbre en la práctica de la ley antigua y las aparentes mejoras de la nueva. Se infiere de todo lo anterior que otro de los motivos de la mutabilidad de la ley es la historicidad del bien común social y político, causa final de la ley.

Aunque la ley tenga una vocación de permanencia, no sólo por su necesidad o materia sino también por la costumbre o rutina en su

reipublicae iudeorum mutavit illas, mutatis ipsis rebus pro temporum ratione".

⁴ Aristóteles tiene también una opinión negativa respecto a la frecuencia en el cambio de la legalidad y positiva sobre la costumbre en la práctica de la ley: *"La comparación con las artes es también errónea; no es lo mismo introducir cambios en el arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley"* (Pol. II, 8, 1269 a).

⁵ *De legibus*, VIII, 2, p. 128-129: *"Utrum leges humanae sint mutandae statim quam occurrit et apparet aliquid melius. Respondetur quod leges non statim mutandae, etiamsi aliquid melius appareat, sed id debet fieri quando adest evidens atque maxima utilitas. Ratio est quia leges non possunt mutari sine detrimento communitatis, quia homines assueti iam ad unius legis observantiam prompte et faciliter eam observant; at novas mutationes et consuetudines aegre atque moleste ferunt, neque tam proni sunt ad novas leges observandas, etiamsi faciliores sint, quam erant antiquae leges propter*

cumplimiento no significa que haya de ser perpetua. Pero sí ha de rechazarse la arbitrariedad en la mutación de las leyes y realizarse siempre por razón del bien común lo mismo que su creación. Con estas premisas Fray Luis propugna la perfección progresiva del Derecho, es decir, el progreso en el arte y ciencia de la legislación, una técnica más depurada, etc. De la tendencia general del hombre a perfeccionar todas las cosas no debe ser excluida la ley, sino, al contrario, existen más razones para impulsar su perfeccionamiento que para otras realidades humanas menos importantes. Fray Luis destaca la importancia en esta materia de la prudencia, la oportunidad y la conveniencia que debiendo estar siempre presentes en la vida política y jurídica más aún en asunto de tanta trascendencia como los cambios legislativos.

Fray Luis sigue a Santo Tomás en las ideas fundamentales aunque estudia el tema con mayor amplitud principalmente en lo que se refiere al perfeccionamiento de la ley. El Aquinatense cita a Aristóteles⁶, cuando afirma que la experiencia, que necesita tiempo, puede traer consigo mejor conocimiento de las cosas. También alude el Aquinatense a la necesidad de un bien superior en la ley nueva y a la razón de bien común en la modificación de las leyes⁷. La necesidad de

consuetudinem".

⁶ ARISTÓTELES, *Ethica*, II, 1 (Didot II, 14).

⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 97, 2: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a. 1), *lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo: intantum quod ea quae contra*

perfeccionar las leyes como todas las realidades culturales humanas sí lo trata Domingo de Soto con más profundidad que el Aquinatense y apela para ello a la racionalidad humana y a la historicidad de la razón en el progresivo conocimiento de las cosas, del que no quedan excluidas las leyes⁸.

communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis in quantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ipsa parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva”.

⁸ SOTO, D. (de): *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, 7, 1, p. 73: “*In contrarium vero sunt argumenta nihilo pauciora. Ratio enim exponere videtur, ut quoties melius quippiam occurrit, toties lex humana mutetur. Leges quippe humane, veluti et ceterae artes, humana ratione excogitatae sunt et inventae reliquae vero artes occurrente eo quod melius est summutantur: ergo idem est et in legibus observandum. Secundo, de praeteritis sumenda est ratio et cautio futurorum: contingit autem leges antiquas rudiores esse minusquam; politas quam succedentibus moribus convenient: ergo nisi quotiescumque; meliores inventiones occurrent, legibus pristinis antiquatis aliae innovarentur incommodum esset”.*

También dice expresamente que si las leyes se crean para el bien común se deben cambiar cuando del cambio se deriva un aumento del bien común. La mutación de las leyes obedece pues, a las mismas razones que su creación (*Ibidem*).

2. La equidad

Fray Luis expone esta cuestión clásica de la equidad, la *epiqueya* de los griegos, con más extensión que Santo Tomás. La duda que se plantea en esta materia de la equidad tiene un grave fundamento: La esencia de la ley consiste en ser norma de obrar de los súbditos, "*regula subditorum*", de donde resulta el principio general de que no es lícito quebrantar las normas legales. La justicia legal tiene como función la institución y el cumplimiento de leyes para el bien común, "*in legibus statuendis in bonum commune*", y tiene en cuenta en su regulación los comportamientos humanos más frecuentes. Pero existe también una virtud equilibradora de la justicia legal; esta virtud compensatoria es la equidad, la cual considera la justicia de un caso particular o de comportamientos excepcionales e imprevisibles.

La finalidad de la equidad que Fray Luis presenta tanto como virtud personal como institución jurídica, es evitar, mediante una interpretación adecuada, que el cumplimiento de los preceptos generales pueda ser perjudicial en algún caso particular. No pasó inadvertida esta grave cuestión jurídica a Aristóteles, y de ella trata en la *Ética*⁹. También Santo Tomás estudia esta institución jurídica de la

⁹ ARISTÓTELES, *Ethica*, V, 10 (Didot II, 64-65): "*Sequitur ut de aequitate et de aequo bono dicamus, quam rationem aequitas ad iustitiam, quam aequum bonum ad ius habeat... Haec enim causa est cur non omnia sint lege*

equidad y el ejemplo que aduce para probar su necesidad es el de una ciudad sitiada en la que existe la prohibición legal de abrir las puertas. Pero si se da el caso de defensores que pretenden entrar en la ciudad perseguidos por el enemigo sería muy perjudicial para ella mantener la prohibición; deberían, pues, abrirse las puertas por razón del bien común que es la finalidad del legislador, *“ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit”*¹⁰. La misma solución debe darse si un caso semejante atañe a un ciudadano particular en una situación de urgente necesidad pues la necesidad no está sujeta a ley, *“quia necessitas non subditur legi”*, y el legislador no puede prever legalmente todos los casos posibles¹¹.

comprehensa, quod de quibusdam lex ferri non potest; ut proinde plebiscito opus sit. Rei enim non definitae infinita quoque regula est, ut et structurae. Lesbiae regula plumbea; nam ad lapidis figuram inflectitur, neque regula eadem manet; sic igitur aequum bonum, ex his perspicuum est. Ex hoc etiam apparet, quid sit vir aequus et bonus. Nam qui consilium huiusmodi cepit ut haec sequatur, quique ad ea ipsa agenda aptus est, et qui non nimis urget ius sumum, neque in deteriorem partem, sed de iure suo concedit potius, etiamsi legis auxilio niti possit, is est aequus et bonus: atque hic habitus aequitas appellatur, quae iustitia quaedam est, non alius quidam habitus”.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 96, 6: *“Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus: si tamen contigat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitatit nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra vera legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit”.*

¹¹ *Op. cit.*, q. 96, a 6: *“Si vero sit subditum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recursi possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi”.*

Domingo de Soto trata expresamente de si en algún caso está permitido a los súbditos hacer uso de la virtud de la *epiqueia*, en cuanto dispensa de la ley por propia iniciativa en algún caso particular. En principio, la *epiqueia*, en cuanto dispensa de la ley, sólo le compete al Príncipe, a no ser en caso de necesidad o peligro súbito en que es lícito al súbdito obrar en contra de la ley, "*tunc enim licitum est subdito contra verba legis agere*"¹².

Fray Luis entiende la equidad como un procedimiento de interpretación del Derecho, de la ley, teniendo en cuenta distintos criterios que ejercen la función de correctores interpretativos. Estos criterios (algunos implícitos pero fácilmente deducibles de su doctrina jurídica) son la razón, el Derecho natural, la justicia, la intención presunta del legislador y el bien común.

En primer lugar la razón. Sería realmente ilógico y sorprendente que después de tanta insistencia en la racionalidad en la creación de la ley y en destacar esta cualidad de la ley incluso como condición de justicia de ésta para no exigir la misma racionalidad en su interpretación y aplicación. Uno de los fines de la equidad, indica L. Recaséns Siches

¹² SOTO, D. (de): *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, 6, 8, p. 72: "*Tertia conclusio. His duabus assertionibus nihil obstantibus huiusmodi legis epieikeia more et ordine ad solum principem spectat nisi illis duntaxat caribus quibus adeo instat subitum periculum, ut si ad principem vel ad eius vicem gerentem recurrendum esset, damnum interim timeretur. Tunc enim licitum est subdito contra verba legis agere. Illa quippe necessitas est quae legem non habet*".

es *"interpretar razonablemente"*¹³.

Algo análogo sucede con el Derecho natural como correctivo de la ley en su aplicación a los casos concretos. Del mismo modo que la ley positiva es una derivación de la ley natural así también su aplicación no debe contradecir los principios del Derecho natural sino por el contrario ser un reflejo de éstos. A esta relación entre ambos Derechos alude J. Brufau Prats: *"en realidad en la equidad, lo que se postula es la adecuación de la norma jurídica positiva a las exigencias esenciales del derecho natural"*¹⁴.

Según R. Rianza en los teólogos-juristas la ley natural no solamente está en el origen de la ley positiva sino que incluso deja sentir su influencia en la aplicación de ésta mediante la institución jurídica de la equidad: *"La ley positiva no es más que determinación o concreción de esa dirección genérica que la ley natural representa. Y esa dirección en que consiste, conserva su fuerza en la aplicación de la misma ley positiva humana: es la equidad que busca la adaptación del precepto a los casos concretos, tratando de remediar su exceso de universalidad"*¹⁵.

¹³ RECASÉNS SICHES, L., *Introducción al estudio del Derecho*, México, Porrúa, 1981, p. 239 ss.

¹⁴ BRUFAU PRATS, J., *Teoría fundamental del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 273.

¹⁵ RIAZA, Román, *La Escuela española de Derecho Natural*. En: *"Universidad"* 2 (1925, Zaragoza) p. 326.

En tercer lugar, la justicia debe ser también un criterio corrector de la norma jurídica en su interpretación y aplicación a los casos particulares. La equidad no es un concepto contrario a la justicia sino que el verdadero concepto de justicia exige la equidad, como advierte N. Belloso Martín: *“la propia existencia de la equidad se justifica por hacer posible la justicia: es una concreción de la justicia abstracta”*¹⁶.

El cuarto correctivo de la interpretación y aplicación de la ley, la voluntad presunta del legislador es uno de los más utilizados por los autores y aparece expresamente en Fray Luis cuando alude a la imposibilidad de los legisladores de prever en la ley los casos poco frecuentes, *atque raro et infrecenter incidens, quia in lege non potuerunt illos praecavere*. El correctivo legal del bien común en la interpretación equitativa de la norma es el más ampliamente analizado por el maestro salmantino.

Cuatro casos principales pueden presentarse, según Fray Luis, de que la ley en cuanto precepto general dirigido al bien común puede fallar, por ser contraria o perjudicial al mismo.

1º. Los súbditos están obligados a cumplir la ley cuando ésta falla sólo de forma negativa, es decir, cuando el motivo o fin fundamental de

¹⁶ BELLOSO MARTÍN, N., *Perspectivas filosófico-jurídicas en el ordenamiento español: la equidad*. En: *“Estudios sobre el ordenamiento jurídico español. Libro conmemorativo del X Aniversario de la Facultad de Derecho de Burgos”*,

la ley no se da en un caso particular pero cuya interpretación y decisión acerca de este hecho no debe dejarse a la opción personal de los ciudadanos. Para el bien común es mucho mejor que algún súbdito cumpla la ley sin necesidad o razón personal, "*sine causa legem servet*", que dejar al arbitrio de todos los ciudadanos la obediencia a la misma. De este modo, Fray Luis, con su habitual agudeza, sale al paso de una de las confusiones lógicas más extendidas, como podría suceder, por ejemplo, con la ley del ayuno, que obliga a todos los cristianos, no sólo a los que no hayan dominado las pasiones, aunque sea éste su fin primordial.

Nadie puede eximirse a sí mismo del cumplimiento de la ley con el pretexto de que en él no se cumple su finalidad porque ya ha realizado sus exigencias como es el dominio de las pasiones. Además, el juez en esta materia tendría que ser uno mismo y dada la benevolencia del juicio en causa propia se pondría en peligro el cumplimiento de las leyes¹⁷.

1996, p. 749.

¹⁷ *De legibus*, VII, 56, p. 124-125: "*1ª propositio: Quando lex deficit in casu particulari solum negative, non licet subditis agere praeter verba legis, sed tenentur illam servare. V. g. est tritum et vulgatum exemplum: est lex ecclesiastica de ieiunii consuetudine, et ob eam causam ut sic abstinentia corporis homines parcant rationi. Si huiusmodi lex est in aliquo particulari, qui habet moderatas et satis dominatas cupiditates suas, non idcirco talis tenetur lege ieiunii. Et ratio huius est, quoniam leges ponuntur propter bonum commune et respiciunt id quod in plurimum accidit. Si autem aditus appareretur ad huiusmodi acceptionem faciendam, periret legis observantia; et melius est ut aliquis particularis sine causa legem servet quam ut legum observantia periclitetur*".

2º. Pero la ley puede fallar también de forma positiva. Cuando consta con toda claridad que la obediencia a la ley es contraria al bien común deja de ser obligatoria. Cuando el cumplimiento de la ley en un caso particular causare un perjuicio desproporcionado y manifiestamente injusto, este hecho repercute negativamente sobre el bien común por lo que el mismo bien común exige que la ley deje de cumplirse en un caso particular. Además el bien común depende del bien particular por lo que sin causa razonable no debe perjudicarse éste. Este caso puede afectar no sólo a la ley humana sino también a la ley divina y natural como ya conocemos en el supuesto del contrato de depósito, cuando se prevé razonablemente la mala utilización del objeto depositado si se efectúa la devolución a su propietario¹⁸.

3º. En caso de duda de si la obediencia a la ley favorece o

¹⁸ *De legibus*, VII, 57, p. 125: "2ª propositio: Quando lex deficit contrariae, et manifestum est atque in dubitatum est omnibus deficere, hoc est, quando certo constat ex legis observantia in aliquo casu particulari bonum commune laedi, in tali casu subditi possunt facere praeter verbo legum nec lege obligari. Hoc patet manifeste, quia id quod pro charitate et bono communi sancitum et positum est, non debet contra charitate militare. Item conclusio patet, quia in tali casu, si adesset legislator, nolet suam legem servare, quod non solum est verum in legibus humanis, sed in legibus naturae et divinis. Nam quando incidit aliquis casus particularis in quo isto modo deficiat ista ratio legis, discedendum est a commune praecepto, ut superius dicebamus de lege naturali de reddendo debito et deposito; nam si quando incidit ut ex ratione redditus depositi sequatur grave damnum vel proximi vel reipublicae, depositum non est reddendum, nec discedendum a divina lege, et ob hanc causam dicit sapiens ita: omnia mandata tua aequitas".

perjudica al bien común, *“utrum illius observantia noceat necne bono communi”*, si es posible debe consultarse al Príncipe o legislador. En realidad, existiendo consulta al legislador más que de equidad se trata de dispensa. Un argumento de peso que aconseja esta solución es que la dispensa de las leyes es un acto propiamente de la jurisdicción del gobernante, por lo que los ciudadanos sólo pueden considerarse dispensados por propia iniciativa (equidad) en caso de urgencia, *“nisi imminet aliqua repentina necessitas”*.

4º. También debe cumplirse la ley cuando se duda de si perjudica o no a la república y no es posible consultar al legislador. Dos razones principales pueden aducirse para fundamentar esta solución. En primer lugar, en la duda debe elegirse la opción más segura, que es el cumplimiento de la ley, *“tutius est in dubio observare legem quam frangere illam”*. La segunda razón consiste en que la presunción de justicia está a favor de la ley, *“melior est conditio possidentis”*. Sin embargo, parece que lo afirma más como una transposición extraída de otros casos del mundo jurídico como este clásico brocardo del Derecho civil que como un auténtico y universal principio jurídico-político. Mientras no exista una razón válida que pueda justificar una decisión en contrario la ley posee, en principio, todos los requisitos que exigen su observancia¹⁹.

¹⁹ *De legibus*, VII, 59, p. 126: *“4ª propositio: Quando lex ita deficit in particulari ut dubium sit in utramque partem utrum illius observantia noceat reipublicae necne, et nulla datur facultas neque opportunitas consulendi legislatorem, etiam in tali casu lex observanda est. Ratio huius est clara: 1º quia in dubiis tutior pars est eligenda, et tutius est in dubio observare legem quam frangere illam vel facere praeter verba legis. Item etiam quia, quod de possessoribus*

Aplicando el principio aristotélico de que la virtud es una posición ética intermedia entre dos extremos viciosos, presenta la equidad como virtud equidistante entre la escrupulosidad excesiva en el cumplimiento de las leyes, "*superstitiosa legum observantia*", y el fraude de ley cuando ateniéndose materialmente a las palabras de la ley se quebranta, sin embargo, su espíritu, "*contra mentem legis*"²⁰.

Nuestro autor trata en esta materia de salvar todos los principios jurídicos fundamentales implicados en el tema: la interpretación y la dispensa de la ley son competencia del legislador, la obligación de consulta a éste mientras sea posible, la presunción de justicia de la ley y el bien común como fin de la ley. Solamente cuando el peligro, la necesidad o la previsión de un gran perjuicio hace imposible o excesivamente gravoso el cumplimiento de la ley y no es posible consultar al legislador, pueden los súbditos obrar en un caso particular contra la letra de la ley. De este modo presenta la equidad como una técnica jurídica cuya finalidad consiste en que de una determinada

dici solet in rerum dominio: quod melior est conditio possidentis, idem valet in hoc re etiam; quia lex est tamquam in possessiones ut servetur ab hominibus; igitur cum res est dubia, sententia est ferenda pro parte possidente. Ita docet Sanctus Thomas hic".

²⁰ *De legibus*, VII, 60, p. 126: "Ex his omnibus, que diximus, colligitur quod illa virtus quae a nobis dicta est epichya et aequitas, quae versatur in interpretandis legibus cum aequitate, habet duo extrema sicut et caeterae virtutes. Nam ex altera parte contrariatur illi superstitiosa legum observantia, quando scilicet aliquis est nimis iustus in lege observanda etiam in his caribus, qui sunt praeter intentionem legum. Ex ali parte adversatur huic virtuti

interpretación del Derecho resulte la justicia. Si no se cumplen estos requisitos la dispensa de la ley por propia autoridad supone en el súbdito la usurpación de jurisdicción y arrogarse ilícitamente competencias y funciones.

3. La costumbre jurídica

Tampoco la costumbre jurídica como posibilidad de mutación legal mediante una práctica contraria afecta a las leyes natural y divina. En cambio uno de los posibles modos de mutación de la ley humana es la costumbre, por lo que el tema de la costumbre jurídica puede ser considerado como complemento del anterior. En la presente cuestión Fray Luis efectúa una transposición de la doctrina tradicional del hábito a la costumbre política. El hábito, originado por repetición de actos humanos perfecciona las facultades humanas en orden a capacitarlas para la acción y facilitar esta misma actividad. Lo mismo sucede en la república donde una práctica jurídica prolongada en el tiempo produce la costumbre pública. Nuestro autor sigue a Domingo de Soto en esta cuestión de cuándo la costumbre pública puede alcanzar fuerza de ley.

La primera condición que en su opinión exige Soto para que una costumbre pública adquiera fuerza jurídica y alcance el rango de ley es

fraudulenta observatio verborum legis contra mentem legis".

que sea una interpretación de ésta, *"interpretatur leges"*. Pero además esta interpretación de la ley efectuada por la costumbre pública ha de estar en consonancia con la del propio legislador, con la interpretación auténtica. El Príncipe puede interpretar las leyes con sus palabras o con sus actos, *"non solum verbis sed etiam factis"*, es decir, expresa o tácitamente. Para que una costumbre pública pueda ser considerada en línea interpretativa de las leyes y compatible con su espíritu es necesaria su aceptación universal, *"ab omnibus recepta"*, y ser conocida por el Príncipe.

Pero además es necesaria la aprobación formal del Príncipe o que pueda entenderse como tal, *"quod princeps formaliter vel interpretative approbet"*. De aquí que el castigo de los transgresores de la ley es signo evidente de que el Príncipe no admite la costumbre contraria a la ley, *"neque puniat transgressores legum"*²¹. Esta proposición es coherente con el principio de la *"traslatio imperii"* y con el de la potestad legislativa en cuanto función más importante del poder político por lo que la sanción última de la costumbre debe otorgarla el legislador. Aquellos que con sus actos comenzaron a quebrantar las

²¹ *De legibus*, VIII, 6, p. 130: *"2º Requiritur quod princeps formaliter vel interpretative approbet cum modum atque rationem servandi legem, quod consuetudo induxit, id est, requiritur quod princeps sciat consuetudinem publicam esse, et non obsistant neque puniat trasgressores legum. Cum autem dicimus requiri quod princeps non puniat transgressores nota id esse intelligendum cum transgressores legis accusati et ad iudicium delati non puniuntur. Nam licet princeps sciat suas leges non servari eo modo quo ipse praecipit, neque tamen animadvertat in trasgressores nisi cum accusantur, haec principis indulgentia non est sufficiens argumentum ad ostendendum quod princeps consensum praebet consuetudini vel formaliter vel virtualiter"*.

leyes cometieron pecado grave y se les puede considerar como delincuentes, "*criminosi*". Este es un supuesto de costumbre *contra legem* que dió comienzo por actos ilícitos y existe, al menos, un caso en que puede ser admitida y es el de la costumbre inmemorial en que no queda ya ni rastro, "*nullum vestigium*", de la antigua ley. En el presente supuesto queda uno exento tanto de culpa moral como de la obligación legal. Pero esta importante cuestión de cuándo esta costumbre comienza a tener fuerza de ley hasta anular una ley firme y justa requiere ser estudiada más detenidamente²².

En opinión de Silvestre Prierias, la costumbre "*contra legem*" en el fuero externo adquiere vigor de ley a los diez o doce años, "*post decem aut duodecim annos*". Pero en el fuero interno, la conciencia, no se pueden determinar los plazos temporales sino que esta materia debe remitirse al criterio del hombre prudente, "*sed totum illud relinquendum est iudicio prudentis*"²³. Un supuesto concreto discutido entre los juristas

²² *De legibus*, VIII, 7, p. 131: "*Circa secundum nota quod in hoc re duo sunt certa: 1º quod illi qui a principio ceperunt obsistere legibus et illas frangere, absque dubio gravissime peccaverunt, fuerunt criminosi et transgressores legum, ut v. g. si qui nunc obsistant praeceptis positus in concilio tridentino et ea servare nolint (ut fortasse a nonnullis est factum aliquibus locis) huiusmodi peccant gravissime. 2º certum est quando talis consuetudo ita inveteravit, ut nullum vestigium legis reliquerit nec supersit, sive ea consuetudo male sive bene inducta fuerit, iam amplius illa lex non obligat, et succesores eorum qui a principio restiterunt legi, et consuetudinem induxerunt contrariam, sunt liberi a crimine et a legis observatione*".

²³ *De legibus*, VIII, 8, p. 131: "*Dubium tamen est quando scilicet huiusmodi consuetudo valere incipiat, aut possit ita prevalere contra firmam et iustam*

es aquel en que la misma ley rechaza expresamente la costumbre contraria, *“quod nulla consuetudo contra illam prevaleat”*. Según el parecer de Domingo de Soto²⁴ y de Silvestre Prierias²⁵ en este caso la costumbre no puede interpretar la ley ni derogarla²⁶.

Rechaza Fray Luis la opinión de ambos autores partiendo del principio general de que toda ley puede ser derogada por una autoridad igual a la del legislador, *“ab aequali potestati”*, como lo demuestra una práctica jurídica constante. Niega, en consecuencia, que un legislador pueda condicionar a legisladores posteriores, consuetudinarios o legales, del mismo rango. Así, pues, una costumbre jurídica aprobada

legem ut illam abroget. Respondetur quod, quantum ad forum exterius est sententia Sylvestri, verbo consuetudo, quod post decem aut duodecim annos incipit valere consuetudo talis contra legem. At vero in foro conscientiae non possumus statuere neque assignare aliquod certum tempus temporis spacium, sed totum illud relinquendum est iudicio prudentis”.

²⁴ SOTO, D. (de), *De le Justicia y del Derecho*, lib. I, 7, 2, p. 76: *“Qua propter ubi lex exprimeret, nullam consuetudinem contra legem volituram, decretum hoc consuetudinem irritat, ut per illam lex nunquam abrogetur: quia tunc consuetudo nihil operatur, eo quod nunquam iudiciunt est talis voluntatis principis”*.

²⁵ PRIERIAS, S., *Summa summarum sylvestrina nuncupatur*. Verbo consuetudo. Lugduni, 1541.

²⁶ *De legibus*, VIII, 9, p. 132: *“Sed est dubium utrum lex disertis verbis dicat quod nulla consuetudo contra illam prevaleat, utrum in tali casu contraria consuetudo possit eam legem vel interpretari vel abrogare, nam Dominicus de Soto, libro 1º, de iustitia et iure, quaestione 7, articulo 2º, videtur inclinari in partem negativam, et Sylvester in sua summa, verbo consuetudo, idem videtur dicere”*.

por consentimiento expreso o tácito del legislador tiene el mismo rango que la ley derogada. La duda que aquí se plantea es la de determinar cuándo la costumbre posee la misma autoridad en cuanto potestad derogatoria de la ley, que el legislador que la promulgó. La solución leoniana se encuentra en la aplicación de los principios y condiciones expuestas anteriormente sobre la costumbre jurídica.

Uno de los requisitos esenciales para que una costumbre alcanzara fuerza de ley era el consentimiento expreso o tácito del legislador. Si se cumple este requisito aunque sea en caso de aprobación tácita, la costumbre pública adquiere el mismo rango que la ley a la que se opone, y siendo la autoridad del creador de ambas, ley y costumbre, la misma, posee la costumbre capacidad para derogar la ley. En cambio, una costumbre jurídica sin sanción expresa o tácita del Príncipe carece de autoridad para derogar la ley²⁷. Domingo de Soto

²⁷ *De legibus*, VIII, 9, p. 132: “*Sed nihilominus contrarium multum probabilius et certius videtur. Et ratio est in proposito, quia quibuscumque verbis atque sentiis lex ponatur, non dubium est quod potest abrogari ab aequali potestate, sicut passim videmus fieri; sed consuetudo habet eandem vim in deroganda lege quam habet is qui legem tulit, quia, ut discimus, consuetudo non abrogat legem nisi in quantum vel expreso vel tacito consensu legislatoris inest et approbata est. Et possumus eius rei offerre exemplum ex eo quod statutum est in capite si episcopus, de poenitentiis et remisionibus, in 6, ubi praecipit summus pontifex ut nulla consuetudine possit introduci ut quis eligat inconfessorem non proprium sacerdotem; et tamen consuetudo obtinuit ut simplices sacerdotes saeculares, quem malent, sacerdotem eligerent, et ea consuetudo vigit donec per concilii tridentini decretum in sessione 23, decreto 15, haec consuetudo iterum sublata est; igitur consuetudo potest abrogare legem, quamvis lex aperte dicat quod non potest tolli contraria consuetudine*”.

sostiene que del mismo modo que las sentencias de los filósofos no tiene fuerza de ley mientras no las sancione el Príncipe así tampoco la costumbre del pueblo. Por tanto, ni la autoridad de los sabios ni la autoridad de la comunidad política mediante la costumbre tienen por sí mismas fuerza de ley²⁸. Pero para que la costumbre pública pueda alcanzar fuerza de ley debe reunir otras condiciones. En primer lugar la costumbre debe ser justa y razonable, *"quod sit iusta et consentanea rationi"*, para que pueda ser materia u objeto de la ley. En esta condición fundamental coinciden la ley y la costumbre.

Es evidente que no puede aceptarse ni confirmarse por medio de la costumbre todo aquello que razonable y moralmente no puede ser materia regulada por ley, *"quod per legem statui non poterat"*. Según Domingo de Soto, uno de los modos de entender la racionalidad de la costumbre, que tanto podría ser de carácter formal como material, consiste en que no pueda prevalecer contra la ley mientras ésta

También Santo Tomás (I-II, 97, 3) y Soto (I, 7,2, p. 76) exigen consentimiento expreso o tácito del legislador para que la costumbre adquiera fuerza de ley. Actualmente se entiende que esta remisión expresa o tácita, de toda norma jurídica al Príncipe es también un principio propio del Estado moderno. Se produce en esta época un proceso de concentración del poder que se traduce en la unificación del Derecho. La supeditación de la costumbre a la ley refuerza ese proceso.

²⁸ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, VII, II, p. 76: *"Hac ergo memoriae commemorandum est, quod consuetudo de se ipsa vim legis non habet, sed quatenus a principis consensu dimanat. Itaq: ut Arist. Platonisne aut alius philosophi, quin vero omnium iurisconsultorum soluberrimae essent sententiae, nunquam vim legis haberent nisi consensu principis stabilirentur: sic neq, consuetudo eandem aliter obtineret virtutem"*.

conservar su razón de ser, de lo contrario la costumbre no sería razonable²⁹. En cuanto a la materia de la costumbre se requiere además que positivamente conduzca al bien común, por lo que deben rechazarse también materias indiferentes tanto en las leyes como en las costumbres, es decir, todo aquello que no favorece el bien común, *“quae sunt indifferentia et parum conducunt aut nihil in bonum commune”*³⁰.

En nuestro autor no es válida una materia normativa indiferente en relación al bien común, es decir, se exige utilidad, oportunidad o conveniencia en relación al bien común. Recordemos que lo que es moralmente indiferente sí puede ser objeto de norma jurídica pero lo indiferente ante el bien común es manifiestamente inadmisibles. Son dos indiferencias de distinta naturaleza, ante la moral y ante el bien común. Lo que es indiferente moralmente, si se ordena jurídicamente, puede ser útil para el bien común.

²⁹ *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, VII, II, p. 78.

³⁰ *De legibus*, VIII, 10, p. 132: *“Sequitur dicamus de tertia, scilicet quamodo consuetudo possit inducere novam legem. In quo est advertendum quod ad hoc ut consuetudo possit novam legem inducere, necesse est ut quattuor concurrant: 1º ut consuetudo habeat legis vim, et sit talis quae possit esse materia legis: scilicet quod sit iusta et consentanea rationi; nam non potest esse et effici per consuetudinem ratum et firmum quod per legem statui non poterat, quoniam ea quae sunt dissentanea rationi, nec lege statui, nec consuetudine firmari potest. Item etiam ab eandem causam requiritur ut id de quo consuetudo molitus est, non sit opus indifferens, nam quae sunt indifferentia et parum conducunt aut nihil in bonum commune, ea nec lege statui nec confirmari consuetudine possunt, quia non sunt materia legis”*.

No es que el bien común sea algo más riguroso o posea un nivel de exigencia superior a la moral sino que, insistimos, la indiferencia tiene distinto significado. La indiferencia moral se refiere al objeto o materia de la ley; la indiferencia de la ley con relación al bien común se refiere a su finalidad. La primera es admisible pues no necesariamente la materia de la ley ha de ser algo intrínsecamente bueno, basta que no sea malo: tanto lo bueno como lo moralmente indiferente puede ser materia regulada por la ley positiva (recordemos la doctrina de lo justo legal). En cambio Fray Luis rechaza la indiferencia en el fin: lo que no reporta ningún beneficio al bien común no debe ser impuesto por la ley. Es una consecuencia de la doctrina del bien común como constitutivo formal de la ley.

También existen razones morales (propias de la moralidad que deriva del fin, distinta de la del objeto y las circunstancias), para defender esta opinión. Una ley indiferente al bien común sería un acto sin finalidad, o mejor, poseería una finalidad irracional y sin ninguna utilidad práctica. De esta indiferencia en cuanto al fin (el bien común) en un acto de tanta trascendencia como la promulgación de una ley sólo podrían derivarse como consecuencia muchos inconvenientes políticos y sociales.

Otra de las condiciones exigidas en la costumbre para que pueda alcanzar fuerza de ley es la universalidad. Sólo una práctica pública y general puede originar una obligatoriedad para todos los ciudadanos, "*quae omnes obliget*". Esta práctica general es lo que puede denominarse como el elemento objetivo de la costumbre jurídica. Pero Fray Luis exige además expresamente el elemento subjetivo de la

costumbre jurídica que consiste en que los ciudadanos tengan conciencia de la necesidad jurídica de los actos que constituyen la costumbre, *"tamquam factum necessarium"*. Sin esta convicción en todos los ciudadanos de la obligatoriedad de la práctica consuetudinaria no puede existir propiamente una costumbre pública con vigor de ley³¹. En Fray Luis encontramos una prudencia extremada para evitar que la mera repetición de un acto dé origen con el tiempo a normas y deberes jurídicos. Por lo cual no considera suficiente en la costumbre jurídica una justificación social sino que exige también una justificación moral (materia razonable) y política (aprobación). Si se da esta triple justificación un simple uso consuetudinario puede alcanzar el rango de precepto jurídico.

Podemos constatar en esta exposición leoniana de la costumbre jurídica un rigorismo muy semejante al que muestra en el tratamiento de la equidad. En realidad es tan alto su concepto de la ley que deja poco margen de desenvolvimiento a todo lo que pueda ir contra ella, bien sea por interpretaciones singulares (equidad) o colectivas (costumbre

³¹ *De legibus*, VIII, 10, p. 133: "2º *Necessarium est ut consuetudo sit universalis ad hoc ut habeat vim legis, nam quod quibusdam fit et a quibusdam non, id non potest inducere consuetudinem quae omnes obliget.*

3º *Requiritur ut id, quod consuetudine usurpatur, habeatur ab omnibus tamquam factum necessarium et non quasi faciendum ex devotione sola et pio affectu. Unde licet in vigiliis aliquorum festorum beatae virginis sit positum apud multos abstinere a carnibus, et ieiunare, tamen quia omnes iudicant id esse faciendum non ex necessitate aliqua, sed ex pio affectu iudicant omnes illud esse faciendum ergo sanctissimam virginem, idcirco tales consuetudo nunquam obtinet vim legis, nec in conscientia obligat*".

jurídica), por lo que exige numerosos condicionamientos para que adquiriera vigor de ley este modo espontáneo de creación del Derecho.

CONCLUSIONES

1. Conclusiones introductorias
2. Fundamentación de la ética, el Derecho y la política
3. Paralelismo
4. La evidencia
5. Fin ético
6. El bien común
7. Derecho de gentes
8. La ley natural
9. La necesidad de la ley natural

1. Conclusiones introductorias

1ª. Fray Luis de León es el autor de este tratado *De legibus* como explicación académica, durante el curso 1571-1572, del tratado *De legibus* de Santo Tomás. Se da casi plena coincidencia entre los códices de la Real Academia de la Historia, el de Coimbra y las alusiones del propio Fray Luis de León durante su proceso inquisitorial a la materia de sus lecturas en la Universidad de Salamanca. La filosofía tomista es el componente esencial de este tratado luisiano.

2ª. Fray Luis de León, además de escriturista y gran poeta lírico, se incardina plenamente en la escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, la Escuela clásica de teólogos-juristas, a la que aporta en algunas cuestiones innovaciones substanciales: desarrollo de la doctrina del bien común, clarificación de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes, análisis pormenorizado del acto de imperio como esencia de la ley, insistencia y análisis de la necesidad de la ley natural. Su inmenso magisterio intelectual abarca también el mundo del Derecho, hecho poco común en un escriturista y poeta.

3ª. Nuestro autor hace escasas referencias a los acontecimientos históricos contemporáneos, en lo que imita a Santo Tomás que, como es sabido, apenas hace alusiones a los hechos contemporáneos y los ejemplos que utiliza los extrae de la antigüedad grecolatina. Los principios y las consecuencias que deduce poseen así una validez supratemporal, de lo que puede concluirse que la pretensión de esta

obra es presentar una doctrina ética y jurídico-política universalmente válida para todo tiempo, careciendo de todo carácter circunstancial o incidental.

4ª. La erudición de que hace alarde Fray Luis en toda su obra es realmente asombrosa a juzgar por el número de citas de autores antiguos y contemporáneos así como de la Sagrada Escritura. Los autores más citados pertenecen a la Patrística y a la Escolástica. Tampoco desmerece esta obra respecto de los demás escritos luisianos, filosóficos y literarios, en cuanto a la presencia de autores griegos y latinos.

5ª. Es extraordinariamente equilibrado y prudente en sus teorías (explicación docente) huyendo de posiciones extremosas o audaces, dejando pocos flancos para la crítica. Él mismo tampoco critica demasiado a otros autores, con pocas excepciones (entre las que se encuentra la doctrina de Soto sobre el Derecho de gentes). En cambio, fustiga sin piedad los casos clásicos que atentan contra la ética política: la tiranía, la ambición, el expolio de los bienes, etc. Su crítica de los gobiernos tiránicos es una consecuencia de la exaltación de la libertad en todas sus formas, personal, social, política y científica (precisamente su defensa de la libertad científica en la investigación y exégesis de la Escritura fue una de las causas de su proceso ante la Inquisición).

2. Fundamentación de la ética, el Derecho y la política

1ª. La clave de todos estos tratados y el hilo conductor de su estructura conceptual y expositiva es, sin duda, la frase de D. de Soto en su libro *De Iustitia et Iure*: “Santo Tomás nunca afirma nada sin base filosófica”, sin argumentación filosófica, por lo que en el tratado *De legibus* tomista y en los tratados que toman éste como fuente de inspiración, exposición académica y estudio están presentes las principales doctrinas lógicas y metafísicas de Aristóteles. De tal manera que lo que pretende Santo Tomás y todos estos autores, teólogos-juristas, es una verdadera fundamentación al mismo tiempo teológica, lógica y metafísica de la Moral y del Derecho. Y en cada una de sus afirmaciones están presentes al mismo tiempo las doctrinas teológicas reveladas de la creación, la providencia, etc., y los principios filosóficos de identidad, contradicción, causalidad, finalidad, analogía del ser, razón de ser, materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidente, clases de bienes, etc.

2ª. La cosmovisión teológica y filosófica no sólo es el fundamento de la concepción jurídica sino que ésta viene exigida e impuesta por aquélla. Esta cosmovisión o concepción teológica, metafísica y ética de la política y del Derecho es diametralmente opuesta a lo que tradicionalmente se ha llamado “razón de Estado” en cuanto justificación de éste y de la actuación de los gobernantes fuera de los principios morales y también al maquiavelismo político. Se trata de un prodigioso esfuerzo intelectual por situar la ética, la política y el

Derecho en un esquema universal teológico-metafísico tratando de demostrar que no es racionalmente posible hablar de preceptos éticos, políticos y jurídicos fuera de un esquema general o cosmovisión de los principios fundamentales y los fines últimos del mundo y del hombre. Si toda ley es un acto de imperio es absolutamente necesario conocer y justificar por quién, cómo, a quién y para qué es realizado ese acto de imperio. Es una justificación racional, moral e incluso teológica del mando y la obediencia jurídico-políticas. Lo jurídico es una especie de lo moral y lo moral es una especie de lo racional. Por lo cual lo jurídico es racional, natural, pertenece a la ley natural y al Derecho natural si permanece dentro de los límites de la mediación necesaria de la moral. Fuera de esta imprescindible condición lo jurídico es irracional y antinatural. La juridicidad es cualidad esencial del hombre, lo mismo que la racionalidad, la moralidad y la sociabilidad, de aquí que lo jurídico-positivo no deba contradecir ninguna de estas cualidades esenciales de la persona humana pues se daría al mismo tiempo una contradicción lógica, ética, jurídica y política.

3ª. El Derecho tiene su fundamento inmediato en la moral, es parte de ella; la conducta civil y política es parte de la conducta moral humana, es decir, en relación al bien y al mal; la moral se funda en una metafísica, el obrar sigue al ser. La esencia humana, su ser ontológico y la perfección de su naturaleza determinan la moralidad del comportamiento humano. La ley del ser o naturaleza debe ser la ley de su perfección. Que la moralidad (y la juridicidad como parte de la moralidad) nace de una metafísica significa que el conjunto de deberes morales y jurídicos deriva de las siguientes coordenadas: naturaleza

humana, su origen, fin y bien. El deber ser es la relación del ser actual al ser posible (reflejado en la conciencia moral humana), al ser perfecto, dada la temporalidad e historicidad del ser humano y del proceso de su perfeccionamiento. Se realiza así una fundamentación trascendente del Derecho donde van unidos Teología, Metafísica, Moral y Derecho en rigurosa subordinación jerárquica.

4ª. El tratado *De legibus* es la proyección de una metafísica al mundo jurídico-político. Esta concepción teológico-metafísica expuesta en el tratado no tiene un carácter estático sino dinámico que, desde la razón divina mediante la razón de los hombres en el ámbito de la ley natural y la razón del Príncipe en el ámbito político, se transmite la racionalidad, la moralidad y la justicia a los comportamientos humanos. El acto de imperio, esencia de la ley, como acto de la razón y de la voluntad es uno de los exponentes más claros de esta dinamicidad. Sin pretensiones reduccionistas, en una cosmovisión como la luisiana, al estar todos los elementos ordenados y armonizados, la metafísica se resuelve en ética. La jerarquía o escala de los seres implica según Fray Luis un dinamismo de perfección en todos ellos, principalmente en el hombre, puesto que la ética, ciencia normativa de sus actos es la ciencia de la perfección humana. La estructuración de la sociedad y la convivencia social y política para que sea justa ha de partir de los principios teológicos, filosóficos y éticos expresados en la ley natural, en el Derecho natural, de modo que la Filosofía moral sea la base de toda ciencia jurídica.

3. Paralelismo

1ª. Fray Luis de León sigue en su tratado a Santo Tomás y Aristóteles: hacer depender en el orden racional todo de un solo principio o reducir todo a los primeros principios para la certeza. Así también en el orden moral para conseguir la bondad. El último fin es en lo relativo a la bondad de los actos humanos lo mismo que el primer principio en lo relativo a la verdad de las afirmaciones teóricas. Incluso los primeros principios prácticos dependen en su aplicación y operatividad del último fin como ya conocemos por la teoría de la causalidad finalística.

2ª. La clave o la finalidad de la utilización del paralelismo entre los principios teóricos y los prácticos es asemejar la certeza entre ambos. Como pocos dudan de la certeza de los primeros principios teóricos, estos autores (los que apelan al paralelismo) afirman: los principios prácticos poseen el mismo grado de certeza, seguridad y verdad. Sostiene Fray Luis (es conclusión del paralelismo) que son tan evidentes y ciertos los primeros principios del bien y del mal, los juicios más elementales sobre el bien y el mal de los actos humanos, lo justo y lo injusto, como los juicios más evidentes y elementales sobre lo verdadero y lo falso. El maestro salmantino insiste en que son tan evidentes (intuición intelectual, luz natural de la razón) como lo verdadero o lo falso. De lo que se sigue como conclusión lógica que sólo puede negar los primeros principios y juicios de la razón práctica,

como el imperativo de hacer el bien y evitar el mal, los que nieguen los primeros y más evidentes principios especulativos como los de identidad, contradicción, razón de ser, causalidad, finalidad, etc. El que no niegue estos principios tampoco puede negar los prácticos o morales. Sostener que debe hacerse el mal es tan ilógico y contradictorio y repugna tanto a la razón como afirmar que lo que es no es.

3ª. En Santo Tomás el orden moral está ligado al orden lógico y ontológico y por consiguiente está fundado sobre el orden general de los seres. Se da una fundamentación del orden moral en el ontológico y no sólo un paralelismo externo o analogía entre ellos como compartimentos estancos. Verdad y Bien son lo mismo, son aspectos del ser. Ser, Verdad y Bien son convertibles. Por lo cual, el paralelismo entre el orden especulativo y el práctico tiene un fundamento metafísico. No es un simple ejemplo didáctico para comprender el orden moral, o asemejar el grado de certeza de ambos órdenes. Santo Tomás llama al bien moral "plenitud del ser", luego está relacionado con el orden ontológico. El orden moral se ordena a la perfección del orden ontológico humano (del ser del hombre). Las facultades que se ejercitan en el orden moral (la razón, la voluntad, la libertad) son las mismas que constituyen ontológicamente al hombre. En la teoría del paralelismo, pues, no se da una cierta semejanza externa entre ambos órdenes sino conexión directa. El tema del paralelismo no es sólo un ejemplo para entender algunos aspectos de la ética (certeza, método deductivo, etc., al igual que en el orden teórico). No es sólo de carácter formal sino que ética y metafísica están relacionados. La racionalidad en el obrar, en la

Moral y en el Derecho son formas de la racionalidad humana. Los primeros principios y preceptos de la razón práctica son tan buenos y justos considerados racionalmente como los principios lógicos, metafísicos o matemáticos son verdaderos.

4ª. En todos los tratadistas, los juristas-teólogos de la Escuela Española, incluido Fray Luis de León, encontramos un conjunto de paralelismos:

Ley eterna	Ley natural
Orden universal	Orden humano
Primeros principios indemostrables del conocimiento especulativo	Primeros principios indemostrables del conocimiento práctico
Aprehensión intelectual de los primeros principios del ente por el entendimiento especulativo	Aprehensión intelectual de los primeros principios morales por el entendimiento práctico

5ª. La estructura y el proceso de la razón práctica es muy semejante al de la razón especulativa. Pero la lógica y la metafísica buscan las razones de esa semejanza que no es externa o accidental sino que se basa incluso en la relación entre dos funciones de la misma razón (en realidad son dos funciones de la misma facultad intelectual) y de la relación ente los objetos de ambas funciones: el ser (y la verdad) en la función especulativa del intelecto y el bien en la función práctica del intelecto. O dicho de otro modo: el ser puede ser captado o comprendido en cuanto ser y verdad por la inteligencia especulativa y en cuanto bien, en orden a la acción, por la inteligencia práctica pero es el mismo ser que posee distintos aspectos y es la misma inteligencia

que posee distintas funciones.

6ª. Entre los principios especulativos y los prácticos se da paralelismo no sólo en cuanto que son el fundamento, en su orden respectivo, de otros principios y consecuencias derivadas de ellos sino también en cuanto que su contenido es independiente de nuestro conocimiento de ellos. La razón conoce ambos órdenes de principios pero sin crear radicalmente su contenido. La razón conoce el principio de contradicción pero no lo establece. El principio de finalidad la razón lo conoce pero no constituye la relación necesaria de medios a fines. La razón conoce el principio de causalidad pero no establece radicalmente que nada puede producirse sin causa o la necesaria relación de causa-efecto. Del mismo modo los principios prácticos tampoco son establecidos esencialmente por la razón sino que únicamente los conoce. El ser, la verdad y el bien y sus leyes necesarias (primeros principios especulativos y prácticos) pertenecen a la naturaleza de las cosas pero no son constitución racional humana.

7ª. Para probar el paralelismo entre el orden especulativo y el práctico utiliza Fray Luis el argumento del motor inmóvil aristotélico-tomista. Se utiliza también este argumento en Teodicea para probar la existencia de Dios y es como sigue: todo lo que se mueve se mueve por otro, luego es lógicamente necesario llegar a un motor primero que mueva todos los seres del universo sin que a su vez él sea movido por nadie. La objeción clásica contra esta prueba es fácil de rebatir. Dicha objeción se formula del modo siguiente: es posible establecer un proceso infinito de motores móviles en que infinitos seres son movidos a su vez por otros sin que sea posible llegar al primero, luego es

imposible demostrar la existencia de un motor inmóvil primero, como causa primera de todo movimiento. Sin embargo esta objeción es inválida: los motores móviles intermedios no producen el movimiento, independientemente del número, sino que únicamente transmiten y comunican el movimiento producido por un primer motor inmóvil, de lo contrario no existirían ni motor inmóvil primero, ni motores móviles intermedios ni el móvil último, nada se movería, lo que es contrario a la evidencia. Este argumento especulativo tiene aplicación también en el orden moral. Debe de haber un primer principio moral que ilumina todos los demás a los que comunica su cognoscibilidad y su evidencia. Todos los principios y preceptos morales intermedios participan del primer principio la imperatividad, la necesidad, la evidencia y la cognoscibilidad pero no las producen. Únicamente transmiten y comunican a todos los preceptos morales y a todos los actos humanos las propiedades del primer principio que en el orden racional es *"haz el bien y evita el mal"* y en el orden trascendente es la imperatividad de la ley eterna con todas sus implicaciones y derivaciones.

Lo mismo sucede en el orden lógico y metafísico con el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Todos los demás principios del ser y del pensar se reducen fácilmente al primero que comunica a todos los demás principios su inteligibilidad. Lo contradictorio es absurdo e ininteligible.

Igualmente, el paralelismo es evidente en el orden moral en cuanto al último fin de los actos humanos. El fin supremo se identifica

con el bien supremo y éste comunica la bondad moral a los actos humanos. Tampoco en el presente caso puede establecerse un proceso infinito de fines intermedios subordinados que impidan encontrar el fin último, su necesidad lógica, metafísica y moral, puesto que en realidad los fines intermedios tienen razón de medios con relación al fin supremo que es el único que tiene por sí mismo razón de fin, de bien y capacidad originaria para comunicar la bondad a los actos humanos y dirigirlos a una finalidad última.

4. La evidencia

1ª. De las cuatro clases de evidencia: física, matemática, filosófica y moral (ésta es una especie de la filosófica), la evidencia moral es quizá la que más dificultades ha encontrado para hacerse un lugar en la historia. La historia del Derecho natural es la historia de esta pretensión de la evidencia de los primeros principios morales por ser reconocida en el mundo ético y cultural humano. Pero todas ellas han sido negadas alguna vez en la historia de la filosofía.

Mediante la evidencia de los primeros principios morales el hombre adquiere la certeza de éstos. Esta certeza de los primeros principios morales (la ley moral natural) es prefilosófica. Por el sentido común (el ejercicio natural y espontáneo de la inteligencia), el hábito de la sindéresis, la intuición intelectual, el hombre adquiere las primeras

certezas de orden especulativo y práctico. Por lo cual no es necesaria la reflexión filosófica profunda para adquirir las primeras certezas. De aquí que siendo la certeza (algunas certezas) prefilosóficas es absurda la duda metódica como medio para alcanzar la primera certeza teórica o práctica. Cuando el hombre comienza a hacer filosofía como ejercicio reflexivo profundo de la razón ya ha adquirido anteriormente la certeza en no pocas cuestiones teóricas y prácticas por lo que no necesita la filosofía para alcanzar la primera, según el método cartesiano.

2ª. El conocimiento intelectual (en el sentido de intuitivo o evidente) no es equivalente de conocimiento especulativo o teórico, del mismo modo que el conocimiento racional (en el sentido de deductivo o discursivo) no es equivalente de conocimiento práctico o moral, sino que el conocimiento intelectual (mediante intuición intelectual) puede aplicarse tanto a cuestiones especulativas como a cuestiones prácticas. Y el conocimiento mediante raciocinio puede aplicarse tanto a cuestiones especulativas como a cuestiones prácticas o morales. Así, por ejemplo, cuestiones de matemática teórica pueden ser conocidas ya mediante intuición intelectual (los primeros principios matemáticos) ya mediante demostración o razonamiento (problemas matemáticos más complejos). De igual modo las cuestiones morales pueden ser conocidas bien mediante intuición intelectual (los primeros principios de la ley moral natural) ya mediante deducción o razonamiento (las consecuencias derivadas de esos principios). Así pues, el bien, el mal, y el deber son al mismo tiempo cuestiones morales y cognoscibles tanto por intuición intelectual de modo evidente como por deducciones. De igual manera que de una cuestión lógica pueden tenerse los dos

conocimientos. Por consiguiente, los dos modos de conocimiento intuitivo y discursivo pueden aplicarse tanto a cuestiones teóricas como prácticas. El deber ser (como el bien y el mal) no siempre es una deducción (también puede serlo) sino que puede ser también evidente. La evidencia puede estar presente tanto al sumar dos y dos como en la proposición de hacer el bien y evitar el mal; como también el razonamiento deductivo en ambos órdenes. Y considerando la evidencia como el camino más seguro para la certeza se concluye que el error es imposible en el conocimiento de los primeros principios morales.

3ª. En el tratado leoniano *De legibus* están presentes la facultad intelectual (el intelecto), la intuición intelectual (la luz natural de la razón) como acto propio de aquélla, y en tercer lugar el objeto propio de esa intelección: las proposiciones universales o dictámenes de la razón práctica. Es importante tener en cuenta en Fray Luis y en los demás teólogos-juristas que el raciocinio supone el intelecto, el razonamiento supone la intuición intelectual, el discurso racional supone la evidencia intelectual. Son en realidad dos operaciones, dos modos de ejercicio de la misma facultad intelectual y racional humana. Si las premisas no son evidentes y claras, las conclusiones del razonamiento carecerán también de estas propiedades, es decir, nada se concluye con certeza.

Repiten estos autores el conocido esquema: las fases o elementos del discurso de la razón práctica (de todo el conocimiento moral natural) son: 1º. primeros principios evidentes, necesarios y universales; 2º. consecuencias inmediatas, necesarias y universales de esos principios. 3º. consecuencias remotas que sólo pueden conocer

los filósofos, sabios y prudentes porque se trata de aplicar los primeros principios a casos con numerosas y complejas circunstancias. Sin esos primeros principios evidentes y necesarios no puede existir el razonamiento. Dichos primeros principios tienen un aspecto ético por su contenido referente a las acciones humanas en relación al bien y al mal. Pero tienen también un aspecto lógico pues son los primeros principios o premisas para todo razonamiento de carácter moral. De lo que se concluye que es absurdo hablar sólo de consecuencias sin principios, de razonamiento sin intuición intelectual de donde parte o de objeto y acciones morales sin facultad que las conozca, etc. La oscuridad, la duda, la incertidumbre pueden estar en las consecuencias remotas de los principios, en la aplicación de éstos a las múltiples circunstancias de la vida humana. Pero no en el conocimiento de los primeros principios (también primeros deberes) y sus consecuencias inmediatas y evidentes lo que significaría que la duda estaría presente en absolutamente todo el conocimiento moral humano. La insistencia del maestro salmantino en la evidencia de los primeros principios de la razón práctica (ley moral natural) excluye un escepticismo ético absoluto. La evidencia definida como la luz de la verdad que se manifiesta claramente al entendimiento impide todo error intelectual llámese falacia naturalista o de cualquier otra especie o denominación. Negar la posibilidad de conocer con certeza incluso los primeros principios teóricos o prácticos es el escepticismo absoluto.

4ª. El concepto de "lo ético" no se deduce de nada sino que es inmediatamente conocido (la ley moral natural) como objeto de una

acción, la intuición intelectual de carácter práctico propia de una facultad: el intelecto humano. El concepto de deber moral es un aspecto del bien moral, ambos conceptos primarios, que no se deducen de nada. Pero después pueden y deben hacerse deducciones a medida que se van aplicando a las distintas realidades humanas o circunstancias de la vida humana. Que los primeros deberes morales, como conceptos primarios no se deducen propiamente de nada y sean conocidos de modo evidente por intuición intelectual no significa que no tengan ningún presupuesto.

El deber moral según Fray Luis tiene tres presupuestos o fundamentos principales: La imperatividad de la ley eterna que se transmite al hombre mediante la ley natural, la constitución intrínseca del hombre como ser racional y libre y en tercer lugar la bondad como propiedad trascendental del ser. El deber moral tiene también conexión con el bien necesario para la perfección, la finalidad, la felicidad y la convivencia humanas. Del mismo modo que en la inteligencia especulativa existen unos conceptos primarios que no se deducen de nada: ser, esencia, substancia, verdad, y unos primeros principios (también conceptos primarios): identidad, contradicción, causalidad, finalidad, así también son conceptos primarios e indeducibles los conceptos de la razón práctica: bien, mal, primeros deberes morales, etc., como también los primeros principios prácticos; haz el bien y evita el mal, no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a tí, cumple lo pactado, etc. Ambos órdenes de conceptos y de principios teóricos y prácticos son primarios, evidentes, indeducibles e indemostrables. Son los dos, repetimos, conocimientos intelectuales. Por lo cual, el

conocimiento del bien no es algo propio de un sentimiento, de alguna intuición extraña o de facultades irracionales. Lo mismo puede decirse del conocimiento de los primeros deberes morales: los conocemos en el concepto de bien necesario para la vida personal y social. La ley natural es, pues, el objeto de la intuición intelectual de la eticidad como concepto primario. Fray Luis sostiene que el principio del conocimiento tanto especulativo como práctico no es una deducción de otro conocimiento, lo que es absurdo (la permanente necesidad de otro previo haría imposible todo conocimiento) sino una intuición, una intelección, tanto en el orden teórico como práctico, de las que derivan las conclusiones.

5. Fin ético

Podemos decir que este tratado tiene un fundamento o principio teológico. En segundo lugar encontramos una reflexión filosófico-jurídica, y en tercer lugar, constatamos una finalidad ética. Desde una perspectiva similar puede extraerse el siguiente esquema:

Racionalidad divina - Teología.

Racionalidad humana en general - Moral individual y social.

Racionalidad humana en particular - Convivencia jurídico-política.

Para Fray Luis de León la Razón preceptiva divina transmite su influjo y mandato a toda la vida humana de modo que los términos moralidad, juridicidad, politicidad, son distintos aspectos, proyecciones o aplicaciones de la racionalidad divina pero reflejadas en la racionalidad humana. Esta racionalidad preceptiva se transmite sin

solución de continuidad y por los pasos conocidos (ley eterna, ley natural, ley humana) hasta la última norma de la vida social y política. Se da, pues, una racionalidad imperativa o una imperatividad racional, jerarquizada y proyectiva. Fray Luis de León, por motivaciones éticas, pretende convertir ideas o tesis teológico-filosóficas en pensamiento y práctica jurídico-política.

6. El bien común

El bien común como principio fundamentalmente ético realiza una transposición de la finalidad de la ley, propia de la metafísica a la política y al Derecho. El bien común es un concepto complejo, punto de convergencia de una parte de la filosofía y la ética y de otra el Derecho y la política. Una prueba de la sociabilidad natural de la especie humana está en la superioridad del bien común sobre el bien particular. Esta superioridad no es solamente cuantitativa sino también cualitativa. Además de constituir la finalidad de la ley, el bien común es instancia crítica y axiológica de la legitimidad del poder y la justificación de la comunidad y de la potestad políticas.

El bien particular se deriva o se ordena al principio racional práctico de carácter ético-político que es el bien común, como las consecuencias se derivan de los principios racionales especulativos. El bien común en Fray Luis es la aplicación comunitaria del primer

principio de la ética: haz el bien y evita el mal. Este principio tiene una formulación y aplicación individuales y otras sociales y políticas que adquieren una complejidad y excelencia de las que carece la realización individual. También hay que tener presente que aunque al gobernante le corresponde una forma específica de procurar el bien común, también los ciudadanos particulares tienen su modo específico de cooperar al bien común como es el cumplimiento de las leyes.

Por la relación existente entre la razón especulativa y la razón práctica, la ley como acto de la razón y de la voluntad, la verdad como objeto del entendimiento y el bien objeto de la voluntad, el poder (que incluye la potestad legislativa y ésta el acto de imperio como acto de la razón) sólo será racional si tiene como fin el bien común. En Fray Luis el bien común es una categoría ético-política extraordinariamente compleja de la que puede deducirse, siguiendo el paralelismo conceptual antedicho, que el gobernante éticamente malo termina siendo un mal gobernante, incurriendo en los más graves defectos del poder político: la no consecución de ninguno de sus fines y la carencia de legitimidad del poder mismo. La recta razón, a la que tantas veces apela el maestro salmantino, tiene aplicación práctica en el ámbito jurídico-político en la función racionalizadora del bien común.

La relación entre el bien común y la ley es circular, lo mismo que entre el bien común y el poder político. El bien común bajo un aspecto es efecto del poder y de la ley pero en otro aspecto es causa de los mismos. Así, puede plantearse la cuestión de la naturaleza del bien perseguido por el poder político y la ley. Pero también puede plantearse

la cuestión contraria: cómo deben ser el poder político y la ley en orden a la prosecución del bien común. Una vez más, bajo el aspecto racional y ético, el fin (el bien común) influye en los principios, el efecto (el bien común conocido por la razón) influye y determina las causas: el poder y la ley, por lo cual, una categoría ética como es el bien común, proyecta condicionantes éticos a las categorías jurídico-políticas del poder político y la potestad legislativa.

7. Derecho de gentes

1ª. En el Derecho de gentes se dan en los autores dos tendencias aparentemente paradójicas pero que en realidad son complementarias y que en parte explican la polémica en torno a su naturaleza jurídica. De una parte se pretende acercarle lo más posible al Derecho natural para poderle considerar lo más independientemente posible respecto de las potestades políticas creadoras del Derecho positivo y para protegerle de mutaciones, infracciones y dispensas. De otra, por el contrario, se intenta aproximarle al Derecho positivo con la finalidad de que sea protegido y garantizado por las autoridades políticas humanas con el fin de no carecer de la fuerza coactiva real que es uno de los posibles defectos (según algunos) del Derecho natural. Debe estar vigente aunque no exista una autoridad que lo promulgue y garantice y de otra parte es preferible que haya una autoridad que lo haga más eficaz. Este razonamiento (a veces no expresado explícitamente) es muy común en

los autores sobre todo con la finalidad de evitar la guerra entre las naciones. Este drama histórico del Derecho de gentes es análogo al del Derecho natural: es por sí mismo racionalmente obligatorio e imperativo pero con tendencia a positivarse por su propia naturaleza y por motivos de eficacia pues si la razón no es suficiente para su vigencia son necesarios y convenientes los medios políticos y sociales.

2ª. Se trata (en la concepción doctrinal del Derecho de gentes) de una justificación moral de muy graves instituciones jurídicas (guerra, tribunales de justicia, propiedad privada, servidumbre legal, etc.), que no pueden justificarse mediante el Derecho natural genuino derivado de una naturaleza humana ideal y perfecta. En Fray Luis se mezclan el origen, fundamento y naturaleza jurídica del Derecho de gentes con su justificación moral derivada de una necesidad de origen histórico, no de la necesidad propia de la naturaleza absoluta humana: aunque algunas instituciones jurídicas no sean absolutamente buenas, no tienen por finalidad la ejecución de lo que es intrínsecamente bueno, dadas unas determinadas circunstancias históricas son mejores que sus contrarias, que su desaparición o inexistencia, como por ejemplo la respuesta bélica defensiva a una agresión injusta.

3ª. La naturaleza jurídica del Derecho de gentes ha dado origen a una controversia histórica interminable, una de las disputas doctrinales clásicas que nunca quedan zanjadas. Y, según la mayoría de los autores, no es una cuestión sin importancia o de relevancia estrictamente académica sino con importantes consecuencias relativas a su imperatividad puesto que cuanto más se asimile su naturaleza

jurídica al Derecho natural tendría más fuerza imperativa (desde el punto de vista racional) y menos dispensabilidad, etc. Y al contrario, el Derecho de gentes en cuanto integra los principios fundamentales del Derecho internacional del respeto y la paz entre las naciones tendría más fuerza impositiva en cuanto Derecho positivo. Por ejemplo, la guerra de conquista la prohíbe el Derecho de gentes, que en este caso es también Derecho natural, aunque no existiera en el mundo una autoridad que la prohíba o que pudiera impedirlo, pero si esta autoridad existiera (por la que claman algunos autores) la paz internacional se vería indudablemente reforzada. Si a la conformidad con el Derecho natural se le añade la positivación y garantía de la autoridad política, se refuerza la eficacia del Derecho de gentes.

4ª. Esta indagación de la naturaleza jurídica del Derecho de gentes más que una investigación de la esencia jurídica de una cosa es una búsqueda del mayor número de razones y argumentos posibles en la consecución de la paz y de la defensa de los derechos humanos implicados en el Derecho de gentes. En gran parte esta concepción jurídica del Derecho de gentes obedece al principio de que lo mejor es enemigo de lo bueno. Un acontecimiento histórico de carácter jurídico-teológico (entre otros aspectos) alteró algunas de las coordenadas y presupuestos de la justicia en el orden civil y político. De tal modo que lo que desde una racionalidad puramente teórica y desde una consideración ideal de la naturaleza humana aparece como lo mejor ética, política y jurídicamente considerado, sin embargo no es bueno y con frecuencia imposible en la vida socio-política de personas y naciones.

8. La ley natural

1ª. La ley natural tiene cuatro elementos constitutivos: tendencias, obligatoriedad, conocimiento y libertad. Esta es la ley moral natural, que es la específica humana. La ley meramente natural de los seres irracionales no tiene en común más que algunas inclinaciones o tendencias. Sin embargo, la obligatoriedad (deber moral) de la ley natural específica humana en los seres irracionales es solamente forzosidad física. El tercer elemento integrante, el conocimiento, en estos seres es inexistente y la libertad humana en los seres irracionales es necesidad. Para negar la ley natural (específica humana) sería necesario negar todos o alguno de esos elementos estructurales. Si se niega la tendencia natural, el ser humano sería el único que carecería de una tendencia natural a su propia perfección (carecería de naturaleza que es la misma esencia en cuanto principio de operaciones). Sería una esencia absurda, sin tendencia natural, sin finalidad a su perfección y sin principio de operaciones. Si se niega en el hombre la obligatoriedad como deber moral, dicha tendencia natural equivaldría a forzosidad físico-natural. Si se niega el conocimiento de la tendencia natural equivale a negar la racionalidad humana en cuanto al conocimiento del bien y del mal (la racionalidad práctica o moral) por lo que no podría el hombre realizar conscientemente nada bueno, nada como es debido, en expresión de Fray Luis de León, ni una sola acción

conveniente a su naturaleza, ni del modo adecuado a su naturaleza racional, lo que es contradictorio. Sería el hombre un ser supuestamente racional pero incapaz de conocer ni los mínimos principios éticos. Y por último si se niega la libertad queda la necesidad y el determinismo. Compaginar este factor de la libertad con las tendencias, leyes, deberes, obligaciones, imperativos racionales, etc., puede parecer difícil pero no son incompatibles. Deber y libertad no son términos contradictorios o contrapuestos. Solamente libertad y necesidad son términos incompatibles, entendida la libertad como forzosidad física pero no si se entiende como búsqueda de lo necesario para la propia perfección y finalidad pues entonces ley y necesidad no son incompatibles. Las tendencias naturales y los imperativos internos o externos cuando se dan en los seres racionales y libres no producen forzosidad o necesidad sino la obligación o deber morales.

2ª. La razón es la causa de la libertad. La ley natural es un conjunto de imperativos racionales no de leyes físico-naturales, por lo que no solamente no se opone a la libertad humana sino que es su causa. La racionalidad práctica es la causa de la libertad moral humana. Sin el conocimiento evidente de los primeros principios del bien y del mal, de los deberes básicos y de las exigencias fundamentales del ser humano no puede hablarse de libertad humana. Sólo existe la libertad cuando la voluntad, como apetito racional, elige lo que la razón teórica y práctica le muestra como posibilidad de opción. El hombre obra el bien y elige libremente el bien cuando el último juicio práctico de la razón del agente coincide con los juicios e imperativos propios de la ley ética natural y obra el mal y elige libremente el mal

cuando no coinciden ambos juicios. La voluntad sigue siempre al último juicio práctico de la razón del agente que puede no ser la recta razón que constituye la ley natural. Incluso puede decirse que la razón en su funcionalidad práctica es más causa de la libertad humana (como cualidad de la voluntad) que en su funcionalidad teórica. La razón en su función teórica se acerca más al entendimiento puro y éste no es libre. Que el entendimiento, la razón, (tampoco la razón práctica es libre pero tiene una conexión más directa con el origen de la libertad) no es libre, y es libre la voluntad, es uno de los principios fundamentales de la filosofía y de la moral sobre el que nunca se reflexionará lo bastante. El entendimiento conoce las cosas y sus principios pero no puede constituir su esencia, no interviene la voluntad libre en su actividad de un modo semejante a su intervención en la racionalidad práctica aunque solamente en orden a elegir y ejecutar sus conclusiones no para definir las leyes del bien y del mal.

9. La necesidad de la ley natural

1ª. En Fray Luis de León la ley natural es absolutamente necesaria para el hombre. No solamente existe sino que tiene que existir. Son los primeros principios morales sin los cuales (lo mismo que con los primeros principios especulativos) el hombre no queda constituido como tal, es decir, está incompleta su esencia como ser racional. Por analogía con los primeros principios teóricos sin los

cuales nada puede conocerse, en el orden práctico (moral) nada puede hacerse como es debido, dice expresamente el Maestro León, nada sería moralmente correcto sin los primeros principios prácticos. Esta necesidad de la ley natural es de tal naturaleza que en esta ley Fray Luis exige una promulgación en particular a cada persona, promulgación materialmente universal, no sólo una promulgación moralmente universal como en la ley humana. Los principios sin los cuales nada puede hacerse bien han de ser conocidos por todos con absoluta claridad. La luz natural de la razón para conocer los primeros principios del bien y el mal es constitutiva de la especie humana lo mismo que el conocimiento de los primeros principios del entendimiento teórico. Si falta cualquiera de ambos órdenes de principios la especie humana no es racional.

2ª. El paralelismo antedicho llega también a la necesidad, incluso a una doble necesidad. Los primeros principios teóricos son necesarios no sólo lógicamente (y ontológicamente) sino gnoseológicamente, pues son los primeros principios del pensar. Así también los primeros principios prácticos no sólo son necesarios desde el punto de vista lógico y ontológico (que el bien debe hacerse y el mal evitarse y sus consecuencias inmediatas) sino también gnoseológicamente, es decir, que el hombre debe conocerlos, es necesario conocerlos para una vida humana, racional.

3ª. Por tanto el problema y la solución de la ley natural no sólo es si existe de hecho, sino que la conclusión es que debe existir necesariamente. El conocimiento de los primeros principios del obrar (la

moralidad) es constitutivo de la especie humana lo mismo que el conocimiento de los primeros principios del pensar. Sin la ley natural, que constitutiva y estructuralmente supone la mitad de las funciones de la razón humana, la especie humana no queda constituida como tal. Considerando esta cuestión de modo esquemático o aritmético puede hablarse de la mitad de las funciones racionales humanas pero desde otro punto de vista, el de la unidad personal, todo es en el hombre especulativo y todo moral y práctico aunque por motivos de análisis y comprensión haya que distinguir elementos en su estructura intelectual. La necesidad de su existencia se prueba tanto inductivamente comprobando su existencia en todo hombre que tenga uso de razón como deductivamente, reflexionando sobre la persona y la naturaleza humana que sin ella estaría incompleta. Lo que especifica al hombre es el conocimiento intelectual en sus dos aspectos teórico y práctico, especulativo y moral. Sin estos conocimientos no puede hablarse de ser humano, de persona humana (en referencia a la especie humana, no en ejercicio actual, pues en ejercicio actual dicho conocimiento puede estar obstaculizado por alguna circunstancia o impedimento (niños, ancianos, etc.).

FUENTES

LEÓN, Fray Luis (de), *De legibus, o tratado de las leyes*, 1571.
Introducción y edición crítica bilingüe por Luciano PEREÑA
VICENTE, (Corpus Hispanorum de Pace 1) Madrid, CSIC., 1963.

LEÓN, Fray Luis (de), *De los Nombres de Cristo*, Escritores del siglo
XVI, t. 2, Biblioteca de Autores Españoles, n. 37, Madrid, M.
Rivadeneira, 1855, pp. 67-210.

----- *Exposición del libro de Job*, Biblioteca de Autores
Españoles, n. 37, Escritores del siglo XVI, t. 2. Madrid, M.
Rivadeneira, 1855, pp. 292-491.

GARCÍA, F., *Obras completas castellanas del Maestro Fray Luis de
León*, Madrid, BAC., (Prólogo), 1967.

SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, 90-114, Madrid, BAC., t. VI, 1956.

VITORIA, F. (de), *De Indis* (Relecciones teológicas de Francisco de
Vitoria, ed. T. Urdániz) Madrid, BAC., 1960.

VITORIA, F. (de), *De legibus* (Comentario al tratado de la Ley), I-II, 90-
108. Edic. del P. V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1950.

VITORIA, F. (de), *De Iustitia et Iure* (Comentarios a la II-II de Santo Tomás), Edic. del P. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1934.

SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, (Sección de Teólogos Juristas) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

CANO, M., *De Iustitia et Iure* (Roma, biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648).

PALACIOS, M. (de), *De legibus* (= In primum-quintum librum sententiarum). Salmanticae, 1587.

COVARRUBIAS, D. (de), *Quaestionum Practicarum liber unus*. Salmanticae, 1556.

SOTOMAYOR, P. (de), *De Iustitia et Iure*, (Roma, biblioteca Vaticana, Ottob. Lat. 397; 1009).

CORPUS CHRISTI, M. (de), *De iustitia et iure*, (Palencia, biblioteca de la Catedral, cod. 5).

GUEVARA, J. (de), *De iustitia et iure* (El Escorial, biblioteca del Monasterio, etc. IV. 27).

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, La Edad de oro, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- ALCORTA, J. I., *Jerarquía social y política según Santo Tomás*. En: *"Ciencia Tomista"* 70-71 (1946) pp. 99-114.
- ALONSO GETINO, L. G., *Vida y procesos del maestro Fray Luis de León*, Salamanca, Imprenta Calatrava, 1907.
- *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, Imprenta Católica, 1930.
- *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*, t. II, Madrid, Imprenta La Rafa, 1934.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *San Agustín y la teoría de la "lex aeterna"*. En: *"Anuario de Filosofía del Derecho"* t. 6, n. 7 (1959) pp. 245-290.
- *Fray Luis de León. Valor y actualidad de su estilo intelectual y humano*. (Lección inaugural), Salamanca, Universidad Pontificia, 1973.
- *Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León*. En: *"Religión y Cultura"* 22 (1976) pp. 507-547.
- *Fray Luis de León y la Historia* (Homenaje al P. Lope Cilleruelo). En: *"Estudio Agustiniano"* 12 (1977) pp. 643-696.

----- *Pensamiento religioso de Fray Luis de León*. En: "Cuadernos Salmantinos de Filosofía" 5 (1978) pp. 255-294.

----- *Conocimiento y vida. Epistemología de Fray Luis de León*. En: "Cuadernos Salmantinos de Filosofía" 6 (1979) pp. 285-310.

----- *San Agustín entre las autoridades inspiradoras del pensamiento de Fray Luis de León*. En: "Agustinus" 25 (1980) pp. 227-260.

----- *Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León*. En: "Fray Luis de León" (Academia Literaria Renacentista, Universidad de Salamanca) Salamanca, 1981, pp. 23-45.

----- *Fray Luis de León ante el descubrimiento y la evangelización americanos*. En: "Evangelización en América", Salamanca, Los Agustinos, 1988, pp. 141-209.

----- *Perfil humano e intelectual de Fray Luis de León*. En: "Fray Luis de León, Aproximación a su vida y a su obra" (Sociedad Menéndez Pelayo) Santander, 1989, pp. 31-56.

ANDRÉS, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, Madrid, BAC., 1977.

----- *Historia de la Teología española*, Madrid, Fundación universitaria española, t. II, 1983.

AMBROSETTI, G., *Natura, Persona e Diritto in S. Tommaso D'Aquino*.
En: "Persona y Derecho" vol. II (1975) pp. 73-88.

ARCONADA, M., *Vida pública de Fray Luis de León*, Madrid, El Escorial,
1928.

AUNÓS Y PÉREZ, E., *El Renacimiento y problemas de Derecho
Internacional que suscita*, Madrid, 1917.

BARRIENTOS GARCÍA, J., *La Universidad de Salamanca ante el
proceso de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 201 (1988) pp.
151-170.

----- *Fray Luis de León, Catedrático de Filosofía Moral en la
Universidad de Salamanca*. En: "Ciudad de Dios" 204 (1991) pp. 545-
578.

----- *Fray Luis de León, Profesor de la Universidad de
Salamanca*. En: "Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras".
Obra editada por V. García de la Concha y J. San José Lera,
Salamanca, 1996, pp. 81-118.

BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura
Económica, 1966.

BECERRA HIRALDO, J. M., *La personalidad de Fray Luis de León a través de sus obras latinas*. En: "Religión y Cultura" 23 (1977) pp. 395-419.

BELL, F. G., A., *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español*, Barcelona, Araluce, 1928.

----- *Notas acerca de algunas observaciones a mi libro sobre Fray Luis de León*. En: "Religión y Cultura" 14 (1931) pp. 116-123.

----- *El Renacimiento español*, Zaragoza, Ebro, 1944.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina*. En: "Ciencia Tomista" 42 (1930) pp. 327-349.

----- *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la escuela salmantina, siglos XV-XVI, conservados en España y en el extranjero*. En: "Revista Española de Teología" 3 (1943) pp. 59-88.

----- *Orientación humanista de la teología vitoriana*. En: "Ciencia Tomista" 72-73 (1947) pp. 7-27.

----- *Domingo de Soto*, Salamanca, Perman-Madrid, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960.

----- *Miscelánea*, t. I y II, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1971.

BELLOSO MARTÍN, N., *El pensamiento filosófico-político en la Universidad de Salamanca en el siglo XV*. En: "Estudios Filosóficos" V. 38, n. 197 (1989) pp. 41-62.

----- *Política y Humanismo. El maestro Alfonso de Madrigal, "el Tostado"*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.

----- *De nuevo sobre la guerra y la paz*. En: "Estudio Agustiniano" vol. 29, 3 (1994) Valladolid, pp. 529-576.

----- *Perspectivas filosófico-jurídicas en el Ordenamiento español: la equidad*. En: "Estudios sobre el Ordenamiento jurídico español" (con motivo de la conmemoración del X Aniversario de la Facultad de Derecho de Burgos) volumen colectivo, Burgos, 1996, pp. 741-759.

BERRUETA, M., *Fray Luis de León*, (Prólogo del P. Félix García), Madrid, 1952.

BLANCO GARCÍA, F., *El Centenario de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 21 (1890) pp. 499-504.

----- *Fray Luis de León. Estudio biográfico y crítico.* En: "Ciudad de Dios" 42 (1897) p. 103-116. También varios arts. en el 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50 y 51. Todos estos arts. aparecieron en forma de libro en 1904: *Fray Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino.*

----- *Fray Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino.* Madrid, Sáenz de Jubera, hermanos, 1904.

BORDOY TORRENTS, P. M., *Momentos históricos de la gloria de Fray Luis de León.* En "Ciudad de Dios" 154 (1942) pp. 451-488.

BROW SCOT, J., *El origen español del Derecho Internacional moderno,* Valladolid, Universidad de Valladolid, Sección de Estudios Americanistas. Prólogo de C. Barcía Trelles, 1928.

BRUFAU PRATS, J., *La noción analógica del "dominium" en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.* En: "Salmanticensis" 4 (1957) pp. 126-171.

----- *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1960.

----- *Humanismo y Derecho en Domingo de Soto.* En: "Anales de la Cátedra Francisco Suárez" (Universidad de Granada) 2 (1962) pp.

333-347.

----- *Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana.*

En: "Ciencia Tomista" 111(1984) pp. 5-16.

----- *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

BRUGADA, C., *Ideas políticas de Fray Luis de León en su obra De los Nombres de Cristo*, Madrid, Universidad de Madrid, 1956.

BULLÓN FERNÁNDEZ, E., *El concepto de la soberanía en la escuela Jurídica Española del siglo XVI*, Madrid, 1936.

----- *La teoría del Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid, 1946.

CÁMARA, T., *Prólogo a la obra del P. Marcelino Gutiérrez titulada: Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*. En: "Revista Agustiniiana" 9 (1885) pp. 179-180.

CAMÓN AZNAR, J., *El Renacimiento y Fray Luis de León*, Cuenca, 1928.

CAMPO DEL POZO, F., *Adaptación del Derecho y la Poesía a un mundo moderno por Fray Luis de León en el siglo XVI*. En: "Revista Agustiniiana" V. XXXIX, n. 118 (1989) pp. 45-83.

CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Fernando Vázquez de Menchaca. Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

CARRO, V. D., *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes*, Madrid, Editor Bruno del Amo, 1930.

----- *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944.

----- *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, t. I y II, Madrid, Marsiega, 1944.

----- *Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria*. En: "Ciencia Tomista" 72 (1947) pp. 95-122.

----- *El Maestro Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1950.

----- *La Communitas Orbis y las Rutas del Derecho Internacional según Francisco de Vitoria*. En: "Estudios Filosóficos" 25 (1961) pp. 415-459.

CASTILLO, S., *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales o la obligatoriedad moral de las leyes humanas*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1941.

----- *Las leyes meramente penales*. En: "Ciencia Tomista" 64 (1943) pp. 26-45.

CEREZO DE DIEGO, P., *Alonso de Veracruz (1507-1584) y el Derecho de Gentes*, México, Porrúa, 1985.

CORTS GRAU, J., *Los juristas clásicos españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1948.

COSTER, A., *Luis de León, 1528-1591*. En: "Revue Hispanique" 53 (1921) pp. 1-468; 54 (1922) pp. 1-345.

----- *Bibliographie de Fr. Luis de León*. En: "Revue Hispanique" 59 (1923) pp. 3-104.

CRUZ CRUZ, J., *Reivindicación de la razón práctica*. En: "Persona y Derecho" 9 (1982) Pamplona, Eunsa, pp. 181-224.

CUEVAS GARCÍA, C., (Ed.) *Fray Luis de León y la Escuela Salmantina*, Madrid, Taurus, 1982.

DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, Instituto "Luis Vives de Filosofía", 1951.

DIFERNÁN, B., *Miguel Bartolomé Salón, fundador del Derecho de gentes*. En: "Revista Española de Derecho Internacional" 6 (1953) pp. 83-126.

----- *El concepto de la justicia y el Derecho en los clásicos españoles del siglo XVI*. Especial mención de los clásicos agustinos, El Escorial, s. f.

----- *La orden agustiniana y los estudios jurídicos en la época clásica española*. En: "Anuario de Historia del Derecho Español" 25 (1955), pp. 775-790.

----- *Estudio específico del derecho natural y del derecho positivo según los clásicos agustinos del siglo XVI*. En: "Ciudad de Dios" 169, 2, (1956) pp. 253-285.

DOMÍNGUEZ BERRUETA, J., *El pensamiento de Fray Luis de León*. En: "Verdad y Vida" 217 (1944) pp. 599-617.

----- *Fray Luis de León*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1952.

DOMÍNGUEZ CARRETERO, E., *Fray Luis de León, en la escuela teológica agustiniana de Salamanca*. En: "Ciudad de Dios" 169 (1956) pp. 656-660.

----- *La Escuela Teológica Agustiniana de Salamanca*. En: "Ciudad de Dios" 169 (1956) pp. 638-685.

DOMÍNGUEZ DEL VAL, V., *La Teología de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 164 (1952) pp. 163-178.

----- *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*. En: "Ciudad de Dios" 163 (1951) pp. 233-255.

EGUÍA RUIZ, C., *Sobre A. F. G. BELL: Luis de León*. En: "Razón y Fe" 80 (1927) pp. 339-342.

EHRLE, F., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI* (entre otros, Fray Luis de León), traducida por M. March, Madrid, Biblioteca de Estudios eclesiásticos, 1930.

ELÍAS DE TEJADA, F., *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, 1937.

ESTAL, G. (del), *Derecho Natural y Teología*. En: "Revista de Estudios Políticos" 45 (1952) pp. 133-149.

ESTÉBANEZ, E. G., *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*. En: "Estudios Filosóficos" 23 (1974) pp. 5-45 y 309-384.

FARTOS MARTÍNEZ, M. y VELÁZQUEZ CAMPO, L., *Fray Luis de León* (Coordinadores del Vol. colec.). En: "La Filosofía Española en Castilla Y León, De los orígenes al Siglo de Oro", Valladolid, Universidad de

- Valladolid, 1997, pp. 337-354.
- FERNÁNDEZ-CORMENZANA, J., *Fray Luis de León, un intelectual en el banquillo*, Barcelona, Planeta, 1992.
- FERRERAS, J. M. y SARDIÑA, G., *La vuelta de Fray Luis de León a Salamanca en 1577*. En: "Revista Agustiniiana" 32 (1991) pp. 357-436.
- FOLGADO, A., *Los Tratados "De legibus" y "De iustitia et iure" en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII*. En: "Ciudad de Dios" 172 (1959) pp. 275-302.
- FOLGADO, S., *Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 180 (1967) pp. 350-381 y pp. 520-551.
- FRAGA IRIBARNE, M., *Luis de Molina y el Derecho de la guerra*, Madrid, CSIC., 1947.
- FRAILE, G., *Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro*. En: "Ciencia Tomista" 50 (1934) pp. 15-26.
- FRAILE MIGUÉLEZ, B., *Fray Luis de León*. En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. IX, pp. 359-365.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, Madrid, Reus. Separata de "Revista de Legislación y

Jurisprudencia", Julio-Agosto 1944.

----- *Algunas cuestiones fundamentales de filosofía política en el pensamiento de Bartolomé Medina*, Madrid, 1945.

----- *Teoría del Derecho y del Estado*, Valladolid, Meseta, 1950.

----- *Esquema histórico-sistemático de la teoría de la escuela española del Siglo de oro acerca de la esencia, origen, finalidad y legitimidad titular por Derecho Natural y del poder político*. En: "*Revista de Legislación y Jurisprudencia*" num. ext. (1953) pp. 57-91.

----- *Ius Naturae* (Lecciones de Cátedra), Valladolid, Meseta, 1954.

GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Fray Luis de León. La paz como perfección del hombre*, París, Université Catholique, 1962.

----- *Los fundamentos filosóficos de la obra literaria de Fray Luis de León. La paz como perfección del hombre*. En: "*Burgense*" 13 (1972) pp. 129-198.

----- *Notas sobre la filosofía de Fray Luis de León*. En: "*Revista Agustiniana*" n. 99, v. 32 (1991) pp. 883-935.

GARCÍA, F., *Obras completas castellanas del Maestro Fray Luis de León*, Madrid, BAC., (Prólogo), 1967.

GARCÍA DE LA CONCHA, V., y SAN JOSÉ LERA, J., (Eds.), *Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

GARCÍA GARCÍA, A., *El mundo del Derecho en el siglo de oro de Salamanca, El siglo de Fray Luis de León*, Salamanca, 1991.

GARCÍA GARCÍA, G., *Fray Luis de León, filósofo platónico-agustiniano: su proyección de actualidad*, León, Imprenta Moderna, 1978.

GARCÍA, P., *Orden contra caos en Fray Luis de León*. En: "Revista Agustiniana de Espiritualidad" 9 (1968) pp. 201-220.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1979.

GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Teología norma del Derecho*. En: "Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria" 6 (1943-1945) pp. 191-233.

----- *Fr. Francisco de Vitoria, Fundador del Derecho Internacional moderno*, Madrid, 1946.

GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Introducción de F. W. Maitland, Buenos Aires, 1963.

GILSON, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Traducción de Teodoro Izarría, Madrid, Pegaso, 1946.

GÓMEZ PÉREZ, R., *El desafío cultural*, Madrid, BAC., popular, 1983.

GONZÁLEZ DE TEJADA, J., *Vida de Fray Luis de León*, Madrid, Fortanet, 1863.

GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, I., *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*. En: "Ciencia Tomista" 39 (1929) pp. 307-330.

----- *El Derecho de gentes según Vitoria*. En: "Anuario de la Asoc. F. de Vitoria" 4 (1931-32) pp. 37-69.

----- *La teoría penalista de Santo Tomás*. En: "Ciencia Tomista" 64-65 (1943) pp. 223-247.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Cronología de las obras de Fray Luis de León*. En: "Cuadernos S. de Filosofía" XVIII (1991) pp. 219-237.

GUTIÉRREZ, D., *Del origen y carácter de la Escuela Teológica Hispano-Agustiniana de los siglos XVI y XVII*. En: "Ciudad de Dios" 153 (1941) pp. 227-255.

----- *El último libro acerca de Fr. Luis de León.* (Alain Guy, *La pensée de Luis de León.* París, 1943). En: "Ciudad de Dios" 160 (1948) pp. 505-526.

----- *Estudios sobre Fray Luis de León.* En: "Religión y Cultura" XXII (1976). *Fray Luis de León, autor místico*, pp. 409-433.

GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León, Pensador cristiano.* En: "Religión y Cultura" 2 (1928) pp. 437-459.

----- *Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI,* Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1929.

GUY. A., *La pensée de Fray Luis de León,* París, J. Vrin, 1943.

----- *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui,* Faculté de Lettres de Toulouse. Privat. Toulouse, t. I, 1956, pp. 65-71; t. II, pp. 265-296.

----- *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León,* (Prólogo de Pedro Sáinz Rodríguez) Madrid, Rialp, 1960.

----- *Fray Luis de León,* (Trad. de A. J., Vaccaro) Buenos Aires, 1963.

----- *Fray Luis de León. De Legibus.* En: "Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines", Sevilla, Centro de

Estudios de Filosofía, abril-junio (1965) pp. 344-347.

----- *Luis de León, penseur democratique*. En: "Bulletin Hispanique" LXXV, Juillet-Décembre (1973) pp. 265-296.

----- *Le bien común selon Fray Luis de León*. En: "Religion y Cultura" 22 (1976) pp. 549-561.

----- *El eclecticismo de Fray Luis de León*. En: "Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras", Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (vol. colectivo, edit. por V. García de la Concha y J. San José Lera), 1996, pp. 273-286.

HERMENEGILDO, A., *Fray Luis de León y su visión de la figura del Rey*. En: "Letras de Deusto" v. 13, n. 25 (1983) pp. 169-177.

HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC., 1995.

HERRERA GARCÍA, R. M^a., *La etimología de "lex" en el tratado De legibus de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 204 (1991) pp. 701-711.

HINOJOSA, E., (de), *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su Patria, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1980.

----- *Francisco de Vitoria y sus escritos jurídicos*, Madrid, 1903.

IBEAS, P. B., *El carácter de Fray Luis de León*. En: *"Religión y Cultura"* t. II, Junio-Julio (1928) pp. 350-370.

JESÚS SACRAMENTADO, C. (de), *La Escuela Agustiniana desde 1520 hasta 1650*. En: *"Ciudad de Dios"* 176 (1963) pp. 63-84; 189-234.

JORDÁN GALLEGO, F., *La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI*. En: *"Cuadernos Salmantinos de Filosofía"* III (1976) pp. 211-236.

LAREQUI, J., *Del "Ius gentium" al Derecho Internacional*. En: *"Razón y Fe"* 83 (1928) pp. 20-37.

LAZCANO GONZÁLEZ, R., *Fray Luis de León, un hombre singular*. En: *"Revista Agustiniana"* 32 (1991) pp. 11-62.

----- *Fray Luis de León, Bibliografía*, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1994.

LEGIDO, M., *Para una metafísica del Bien común*. En: *"Estudios Filosóficos"* 32 (1964) pp. 81-102.

LISSARRAGUE, S., (de), *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*, Madrid, 1947.

LÓPEZ, M., *Fr. Luis de León, teólogo*. En: "Archivo Agustiniano" 31 (1929) pp. 469-474.

LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *La filosofía en la vida y la vida de la filosofía*. En: "Isegoría" 7 (1993) pp. 5-22.

LORENZO, P., (de), *Genio y figura, Fray Luis de León*, Madrid, 1964.

LOTTIN, O., *Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses predecesseures*, Bruges, 1931.

LUCAS VERDÚ, P., *Recientes aportaciones sobre los fundamentos iusnaturalistas del Derecho Internacional*. En: "Revista Española de Derecho Internacional " vol. 4, n. 1 (1951) pp. 135-142.

LUGÁN ABATE, A., *El gran poeta del Siglo de Oro español. Fray Luis de León. El hombre y el poeta*, New-York, 1924.

LLANO. A., *La obligatoriedad del Derecho natural en los catedráticos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, 1965.

MACÍA MANSO, R., *Derecho y justicia en Suárez*. Granada, Universidad de Granada, 1968.

MARCOS GONZÁLEZ, B., *Fray Luis de León, gran filósofo español*, Ávila, Tip. de A. M. Ibáñez, 1928.

MARISTANY DEL RAYO, J., *Sobre la obra latina de Fray Luis de León*.
En: "Ciudad de Dios" 202 (1989) pp. 389-419.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, I., *Fuentes para el estudio del método en la
Escuela Salmantina*, Granada, Vol. II, 1973.

MAYÁNS Y SÍSCAR, G., *Vida y juicio crítico del Maestro Fray Luis de
León*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 37 (1855) pp. I-
XVI.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Las obras latinas de Fray Luis de León*. En:
"RIACE" 1 (1901) pp. 283-289. También puede verse en "Religión y
Cultura" 2 (1928) pp. 460-465. Reedición en *Obras completas de M.
Menéndez y Pelayo*, Madrid, CSIC., t. II, 1951, pp. 256-261.

----- *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los
orígenes del Derecho de Gentes*. En: "Obras Completas" t. IX (1918),
Madrid, pp. 223-241.

----- *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*
(Discurso incluido en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, E. N.,
1948) *Obras completas*, t. I, Madrid, pp. 56-84.

- MÉNDEZ, F., *Vida, familia y escritos del P. Maestro Fr. Luis de León*. En: "Revista Agustiniiana" vol. I II (1981) pp. 754-793.
- MIER, A., (de), *Bibliografía sobre Fray Luis de León*. En: "Religión y Cultura" 22 (1976) pp. 645-652.
- MOLINERO, M. R., *Obligatoriedad moral de las leyes penales*. En: "Verdad y Vida" 17 (1959) pp. 623-646.
- MUIÑOS SÁENZ, C., *Sobre la filosofía de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 73 (1907) pp. 391-393.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, CSIC., 1950.
- MURIEL, R., *Trascendencia de la persona en el bien común del universo*. En: "Estudios Filosóficos" 12 (1957) pp. 231-243.
- OPPENHEIM, F., *Ética y filosofía política*, México, Fondo de Cultura económica, 1976.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico*. En: "Ciencia Tomista" 97 (1970) pp. 3-73.
- *La democracia en la organización de la Iglesia*. En: "Estudios Filosóficos" 26 (1977) pp. 293-330.

- *El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez*. En: *"Cuadernos Salmantinos de Filosofía"* 7 (1980) pp. 81-106.
- *El derecho a la paz en la escuela española de Derecho natural*. En: *"Anuario de Filosofía del Derecho"* 2 (1983) Nueva época, pp. 195-205.
- *De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: *"Ciencia Tomista"* 111 (1984) pp. 29-58.
- *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás, Tratado de la ley en general*, Vol. II, Madrid, BAC., 1989.
- *La Escuela Española del Derecho natural y sus doctrinas en Filosofía Jurídica*. En: *"Ciencia Tomista"* 120 (1993) pp. 463-506.
- *Francisco de Vitoria*. En: *"La Filosofía Española en Castilla Y León, De los orígenes al Siglo de oro"*.(Vol. colectivo, coordinado por M. Fartos Martínez y L. Velázquez Campo). Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, pp. 185-205.
- *Domingo de Soto*, pp. 281-302.

OTERO, H. S., y KLAUS, R., *Pedro Martínez de Osma y el método teológico*, Madrid-Soria, CSIC., 1987.

PACHECO, F., *Elogio de Fray Luis de León y su retrato, en Libro de descripción de verdaderos Retratos de Ilustres y Memorables Varones*, eds. P. M. Piñero Ramírez y R. Reyes Cano, Sevilla, 1985.

PASSERIN D'ENTREVES, A., *Derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1972.

PECES-BARBA MARTÍNEZ. G., *Derechos fundamentales*, Madrid, Sección de Publicaciones Facultad de Derecho, Universidad Complutense, 1986.

PEREÑA VICENTE, L., *El concepto de Derecho de gentes en Francisco de Vitoria*. En: "R. E. de D. Internacional" vol. V, n. 2 (1952) pp. 603-628.

----- *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954.

----- *Hacia una sociología del bien común*, Madrid, Euroamérica, Colección Bien común, 1954.

----- *El Descubrimiento de América en las obras de Fray Luis de León*. En: "Revista Española de Derecho Internacional" vol. VIII, n. 3 (1955) pp. 587-604.

----- *El sistema de "El Tostado" sobre el Derecho de Gentes*, Madrid, CSIC., Instituto Francisco de Vitoria, 1956.

----- *Criteriología democrática*, Madrid, Euroamérica, Colección Bien Común, 1956.

----- *Bien Común y Paz Dinámica*, Madrid, Euroamérica, Artes Gráficas Ibarra, 1956.

----- *Introducción a De legibus o Tratado de las leyes (1571, de Fray Luis de León)*. Edición crítica bilingüe y traducción, Madrid, CSI., (Corpus hispanorum de Pace, 1) 1963, pp. XI-LXXXVIII.

----- *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*, Madrid, Gráficas Ibéricas, 1963.

----- *La génesis suareciana del "ius gentium", estudio preliminar en la edición crítica del De Legibus de Suárez (II, 13-20)* CSIC., Madrid, 1973, pp. XIX-XXXV.

----- *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*. Salamanca, Caja de Ahorros, 1986.

PÉREZ LUÑO, A. E., *Los clásicos españoles del Derecho natural y la rehabilitación de la Razón práctica*. En: "Doxa" 12 (1992) pp. 313-323.

PINTA LLORENTE, M. (de la), *En torno a hombres y problemas del Renacimiento español*, Madrid, Gráficas Sánchez, 1944.

----- *Tratados varios de Fr. Luis de León*. En: "Archivo Agustiniano" 47 (1953) pp. 378-396.

----- *Estudios y polémicas sobre Fray Luis de León*, Madrid, CSIC., 1956.

----- *Humanismo e Inquisición*, t. I, Madrid, Editorial Archivo Agustiniano, 1979.

PIÑERA, H., *Fray Luis de León*. En: "El pensamiento español de los siglos XVI y XVII", New-York, 1970, pp. 93-147.

POZO, C., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada, Facultad de Teología, 1962.

QUINTANA FERNÁNDEZ, G., *Las bases filosóficas de la teología de Fray Luis de León*, Madrid, Universidad Complutense, 1976.

RABADE ROMEO, S., *¿Neoplatonismo o neoplatonismos medievales?*. En: "Estudios Filosóficos" 19 (1959) pp. 407-417.

RAHAIM, S., *El valor moral-vital del De Iustitia et Iure de Domingo de Soto*, Granada, 1954.

RAMÍREZ, S., *La doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Instituto León XIII, 1953.

----- *San Alberto Magno y la Filosofía del Derecho de gentes*. En: "Estudios Filosóficos" 3 (1953) pp. 271-290.

----- *El Derecho de gentes según Santo Tomás*. En: "Estudios Filosóficos" 5 (1954) pp. 267-330.

----- *El Derecho de gentes: examen crítico de la filosofía del Derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1955.

----- *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien común*, Madrid, Euroamérica, 1956.

RAMOS, D., GARCÍA, A., y otros, (volumen colectivo) *La ética en la conquista de América*, (Corpus Hispanorum de Pace, XXV) Madrid, CSIC., 1984.

RAMOS-LISSÓN, D., *La ley natural en Domingo de Soto*. En: "Persona y Derecho" vol. II (1975) pp. 605-625.

----- *La ley según Santo Domingo de Soto*, Pamplona, EUNSA, 1976.

RECASÉNS SICHES, L., *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social*. En: "Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria", vol. II (1929-30) pp. 175-222.

----- *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1986.

RIAZA, R., *La Escuela Española del Derecho Natural*. En: "Universidad" 2 (1925) Zaragoza, pp. 317-330.

RODRÍGUEZ, C., *Un nuevo libro acerca de Fray Luis de León (Aubrey F. G. BELL, Luis de León)*. En: "Ciudad de Dios" 143 (1925) pp. 350-362.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *La caracterización del Derecho Natural y del Derecho de Gentes por los autores de la Escuela española*. En: "Anuario de Filosofía del Derecho", separata del t. VII (1960) pp. 5-36.

----- *Historia del pensamiento jurídico. De Heráclito a la Revolución Francesa*, t. I. Madrid, Universidad Complutense, 1988.

ROMERO OTAZO, F., *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Estudios políticos, sociales y económicos, 1930.

RUS, S., *La noción de ley en la política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa*. En: *"Persona y Derecho"* 20 (1989) pp. 239-281.

SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *Introducción a El pensamiento filosófico de Fray Luis de León, de Alain Guy*, Madrid, Rialp, 1960, pp. 13-72.

SALVÁ, M, y SÁINZ DE BARANDA, P., *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, Vol. XI, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1847.

SANCHA, T., *Causas históricas, Fray Luis de León*. En: *"Boletín de Jurisprudencia y Legislación"*, nueva serie, t. I (1840) pp. 78-86.

SÁNCHEZ AGESTA, L., *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, 1959.

SCOTT, J. BROWN, *El origen español del Derecho Internacional moderno*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1928.

SANTIAGO VELA, G. (de), *La Universidad de Salamanca y Fray Luis de León*. En: *"Archivo histórico Hispano-Agustiniano"*, VI (1916) pp. 92-102.

----- *Magisterio en Artes de Fray Luis de León*. En: *"Archivo Histórico Hispano-Agustiniano"* V Mayo (1916) pp. 325-336.

SOLANA, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, Madrid, 1928.

----- *Fray Luis de León*. En: *"Historia de la Filosofía española, t. III, Época del Renacimiento (siglo XVI)"*, Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1941, pp. 533-572.

SORIA, C., *La controversia actual en torno a la persona y el bien común*. En: *"Estudios Filosóficos"* 1 (1951) pp. 211-241.

----- *La esencia de la ley en santo Tomás de Aquino*. En: *"Estudios Filosóficos"* 5 (1956) pp. 131-158.

SPECHT, R., *Derecho natural español. Clasicismo y modernidad*. En: *"Anuario de Filosofía del Derecho"* t. VII (1990) pp. 343-354.
Traducción de J.J. Gil Cremades.

TALENS, J., y FOLGADO, S., *Luis de León, Fray*. En: *"Gran E. Rialp"* vol. 14, pp. 599-602.

THOMSON, Colin P., *La Lucha de las Lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1995.

TODESCÁN, F., *Lex, natura, Beatitudo. Il Problema della legge nella scolastica spagnola del siglo XVI*, Padova, 1973.

TORRES AGUILAR-AMAT, S., *El concepto del Derecho según los escritores españoles de los siglos XVI-XVII*, Madrid, Imprenta Colonial, 1891.

TRUYOL Y SERRA, A., *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*. En: "Verdad y Vida" 5-8 (1944) pp. 308-336.

----- *Los principios de Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.

----- *Doctrina vitoriana del orden internacional*. En: "Ciencia Tomista" 72 (1947) pp. 123-138.

----- *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I: *De los orígenes a la Baja Edad Media*, Alianza Editorial Textos, Madrid, 1954.

----- *Francisco Suárez en la evolución del Derecho de gentes*. En: "Cuadernos Salmantinos de Filosofía" 7 (1980) pp. 27-41.

----- *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, *Del Renacimiento a Kant*, Alianza Editorial Textos, Madrid, 1982.

- *F. de Vitoria y H. Grocio: Cofundadores del Derecho Internacional*. En: "Ciencia Tomista" 111 (1984) pp. 17-27.
- ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Traducción de Rosa Vilaró, Barcelona, Ariel, 1992.
- URDÁNOZ, T., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*. En: "Ciencia Tomista" 73 (1947) pp. 234-285.
- *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria*, Salamanca, 1947.
- *Vitoria y el concepto de Derecho natural*. En: "Ciencia Tomista" 72 (1947) pp. 229-288.
- *Relectio de potestate civili*. Edición crítica y traducción de T. Urdánoz, Madrid, 1960.
- *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición bilingüe. Introducción general y comentarios con el estudio de su doctrina. Madrid, BAC., 1960. Introducción y texto de *la Relección De iure belli*, pp. 727-858.
- *Actualidad del ideario internacionalista de Francisco de Vitoria*. En: "Estudios Filosóficos" 14-15 (1955-1966) pp. 243-313.

----- *Pacifismo y guerra justa (Francisco de Vitoria y la doctrina del Vat. II)*. En: "Estudios Filosóficos" 16 (1967) pp. 5-64.

UTZ, Arthur F., *El Derecho natural como concepto colectivo de teorías del Derecho no positivistas*. En: "Persona y Derecho" 9 (1982) pp. 47-60.

VÁZQUEZ GESTAL, J. J., *Pensamiento jurídico en Fray Luis de León*. En: "Nueva Etapa" 57 (1991) pp. 50-75.

VEGA, A. C., *Fray Luis de León*. En: *Historia General de las Literaturas Hispánicas*" (Dir. Guillermo Díaz-Plaja). Ed. Barna, Barcelona, 1951, t. II, pp. 543-685.

----- *Los manuscritos de Fray Luis de León que se conservan en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Maestre, 1953.

VELA, S., *Segundo proceso contra Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 41 (1896) pp. 11-37; 102-112.

VÉLEZ, P. M^a., *Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana*. En: "Archivo Agustiniano" 16 (1929) pp. 148-160 y 308-316.

----- *Algunas observaciones al libro de Aubrey F. G. BELL sobre Fray Luis de León*. En: "Religión y Cultura" 13 (1931) pp. 105-127.

VOSSLER, C., *Fray Luis de León*, Madrid, Colección Austral, 1960.

YURRE, G. R. (de), *Ética*, Vitoria, Eset, 1969.

ZAHAR, A., *La filosofía de la ley según Domingo de Soto*, México, 1946.

ZAVALA, S., *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, 1944.