



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.849>

LA LEY HUMANA EN LA ESCOLÁSTICA, 1526-1617*

THE HUMAN LAW IN THE SCHOLASTICISM, 1526-1617

SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE
Universidad de los Andes, Chile

ALEJANDRO MIRANDA MONTECINOS
Universidad de los Andes, Chile

Recibido: 2-5-2023 Aceptado: 5-1-2024

RESUMEN

Sobre la base de un diálogo permanente con santo Tomás, los escolásticos de los siglos XVI-XVII elaboraron una teoría general acerca de la ley humana. De todos ellos, este trabajo se concentra solo en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez, y solamente en el modo como enfrentan el problema de la definición, efecto y carácter derivado de la ley humana. Vitoria casi solo repite a santo Tomás. Soto razona con mayor libertad, si bien nunca sale del marco de las tesis tomistas. León sí sale de ese marco, lo que le permite ofrecer una lectura verdaderamente original de aquellas tesis. Por su parte, Suárez reinterpreta la doctrina de santo Tomás e incluso la corrige cuando le parece necesario.

* Los autores agradecen el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 1221077.

Palabras clave: ley humana, segunda escolástica, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, Francisco Suárez.

ABSTRACT

The scholastics of the sixteenth and seventeenth centuries developed a general theory of human law based on a constant dialogue with Saint Thomas. Among all of them, this paper focuses only on Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, and Francisco Suárez, and only on the way they deal with the issue of the definition, effect, and derived character of human law. Vitoria almost exclusively repeats Aquinas. Soto reasons more freely, although he never steps outside the framework of Thomistic theses. León does go beyond this framework, which allows him to offer a truly original reading of those theses. For his part, Suárez reinterprets Aquinas's teaching and even corrects it when he considers it necessary.

Keywords: human law, Second Scholasticism, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, Francisco Suárez.

No es la teología bíblica o dogmática, mucho menos la teología histórica, lo que ha hecho de la escolástica de los siglos XVI-XVII una pieza clave de la historia de las ideas. Es la teología práctica, o, mejor, la reflexión teológica sobre la ética, política, teoría de la acción, etc., pero especialmente sobre el derecho, lo que da a la escolástica ese carácter especial. Los escolásticos del período son, así, llamados “teólogos-juristas”¹, pues han hecho de la ley, el derecho y la justicia su preocupación principal.

En otro lugar nos hemos ocupado del problema de la ley natural en la escolástica². Nos hemos concentrado en el período que va desde 1526, año en que Vitoria llega a Salamanca, a 1617, año de la muerte de Suárez. Nos centramos ahora en el mismo período, pero tratamos esta vez del otro gran problema de la teoría escolástica de la ley: la ley humana positiva o humana propiamente tal.

Ahora bien, no tratamos de toda la teoría general de la ley humana, sino solo de la definición o naturaleza de esa ley, de su efecto o fin particular y del

1 Carro, Venancio Diego, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América* (Salamanca: Apartado 17, 1951), xiii-xiv.

2 Contreras, Sebastián & Miranda, Alejandro, “El derecho natural en la escolástica, 1526-1617”, *Araucaria*, 25/54 (2023), 467-491.

modo como entienden los escolásticos de los siglos XVI-XVII la idea de que la ley propiamente humana “se deriva” o “deduce” de la ley natural. Tampoco tratamos de todos los pensadores escolásticos del período. Nos ocupamos nada más que de aquellos de mayor influencia, los más originales y los que han reflexionado más largamente sobre esos temas, a saber, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez.

Todos, a su modo, son tomistas o, al menos, defensores de lo que hoy se conoce como “tomismo abierto”³. Todos, por lo mismo, dialogan con santo Tomás. Algunos, como Suárez, lo aclaran y corrigen, mientras que otros, como Vitoria, casi solo repiten lo que enseña el tratado tomista de la ley. Según santo Tomás, la ley humana es un acto o mandato de la razón⁴. No obstante, es también un acto de la voluntad, si bien solo secundariamente, ya que la fuerza para mover que tiene la ley humana en cuanto imperio de la razón la recibe de la voluntad⁵. Aun cuando se suele afirmar, por ejemplo, que Soto es un “intelectualista” y que Suárez es “voluntarista”, tanto Soto como Suárez, así como Vitoria y León, suscriben una especie de vía media, más o menos cercana a alguno de esos extremos.

Mayor es el esfuerzo de los escolásticos cuando tratan de la derivación de la ley humana desde la ley natural. Deben explicar y proponer una teoría completa a partir de las pocas líneas en que santo Tomás expone que esta derivación sigue el modelo del arte⁶, donde, con seguridad, solamente repite lo que ha aprendido de san Alberto, su maestro⁷. Todos estos escolásticos asumen la misma premisa, i.e., que la “determinación” es distinta de la “conclusión”, pero no todos entienden que la derivación por determinación escapa totalmente al modelo explicativo del silogismo simple.

En relación con el problema del efecto de la ley humana, santo Tomás, consciente de las dificultades que eso trae consigo, adhiere a la tesis de Aristóteles según la cual el fin de la ley es hacer buenos a los hombres⁸. La considera explícitamente como una posible objeción a su propia idea de que no corresponde a la ley humana reprimir todos los vicios. Así, señala que, si la intención del legislador fuera hacer virtuosos a los ciudadanos, la ley debería reprimir todos los vicios, pues nadie puede ser virtuoso si no se le aparta de todos los vicios.

3 Belda, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000), 220-229.

4 Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae* (corpusthomicum.org), I-II, q. 90, a. 1; I-II, q. 90, a. 4.

5 *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

6 *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

7 Magno, Alberto, *De bono* (Coloniae: Aschendorff, 1951), tract. 5, q. 1, a. 3.

8 Aristóteles, *Política* (Madrid: IEP, 1989), VII 14, 1333a8.

En esa medida, sostiene que “la ley humana intenta inducir a los hombres a la virtud, no súbitamente, sino gradualmente”⁹. Por aplicación del llamado “principio de tolerancia”, añade que no corresponde a la ley humana reprimir todos los vicios, sino “principalmente (*praecipue*) los que producen daño a otros, sin cuya prohibición no podría conservarse la sociedad humana”¹⁰. Con santo Tomás en el fondo, Vitoria, Soto, León y Suárez se mueven entre concepciones perfeccionistas y no perfeccionistas de la ley humana, unos, como Vitoria, retomando la tesis estricta de Aristóteles, mientras que otros, como León, dando a las tesis de Aristóteles y santo Tomás un sentido verdaderamente nuevo.

El trabajo, por tanto, se divide de la siguiente manera. En primer lugar, se expone la teoría de Francisco de Vitoria acerca de la ley humana. En segundo lugar, se aborda la teoría de Domingo de Soto. En tercer lugar, nos centramos en las tesis de Luis de León. Finalmente, exponemos la teoría de la ley humana de Francisco Suárez.

I. FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546)

Según Francisco de Vitoria, la ley es fundamentalmente un acto de autoridad¹¹. Si bien incluye al consejo en la definición de la ley¹², explica que la obligación, que es el efecto específico de la ley, es un vínculo que ata –verticalmente– la voluntad del que obedece con la voluntad del que manda. De ese modo, con tono voluntarista señala que no hay ley humana ni deber sin superior¹³. Con todo, para no apartarse de santo Tomás, Vitoria combina esta afirmación con la tesis intelectualista de que la verdadera ley es un acto de autoridad del que sigue el dictamen de la razón recta. Por otro lado, como forma de imperio¹⁴, la ley humana obliga solo en cuanto es un acto de la razón¹⁵.

9 *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

10 *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

11 Vitoria, Francisco de, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (Salamanca: San Esteban, 2017), n. 8, f. 89v.

12 Vitoria, Francisco de, *De lege* (Salamanca: Eusal, 2010), q. 90, a. 1, f. 161v; q. 100, a. 2, f. 173v.

13 *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, n. 8, f. 89v.

14 “El acto del imperio es de este tipo: ¡haz esto!, lo que ciertamente pertenece a la razón”. Vid. Vitoria, Francisco de, *De caritate et prudentia* (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952), q. 47, a. 8, n. 7.

15 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v. Vitoria piensa que, para que el imperio de la razón sea preceptivo, hace falta que esté apoyado por el imperio de la voluntad, que aporta la fuerza para intimar a la acción. Vid. Vitoria, Francisco de, *De actibus humanis* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2015), q. 17, a. 1, nn. 6-7.

Aunque sea también “algo de la voluntad”, la ley “pertenece inmediatamente a la razón”¹⁶, ya que, según Vitoria, mandar es lo propio de esa potencia¹⁷. Sin aclarar por qué la razón es la facultad que ordena, añade que la ley pertenece a la razón porque “ley” deriva de “ligar”, que se dice más de la razón que de la voluntad¹⁸. Además, explica que dar una ley es “ordenar” y que “ordenar” es “hablar”¹⁹. Ahora bien, ya que “hablar” es acto de la razón, la ley también ha de serlo²⁰. La ley es algo de la voluntad solo en cuanto es voluntad de signo. Así, al decir “hágase, Señor, tu voluntad”, no nos referimos a la voluntad divina de beneplácito, que tiene lugar siempre, lo queramos o no; nos referimos a la voluntad divina de signo, esto es, a la voluntad divina como señal de la ley divina, para cuya realización sí importa nuestra determinación²¹.

Solo “de algún modo” (*aliquo modo*) las leyes propiamente humanas se derivan de la ley natural²². El hecho de que estas puedan constituir una cosa en la especie de la obediencia o de la desobediencia, o el hecho de que puedan disponer algo que es contrario a la ley natural, prueba, piensa Vitoria, que solo se derivan de la ley natural “en cierta forma”²³. Pese a que no dice más, Vitoria deja claro que las leyes estrictamente humanas se vinculan con la ley natural solo indirecta o contingentemente. No obstante, basta esa relación indirecta con la ley natural, i.e., basta que sea racional y se oriente al bien común, para que la ley humana valga como principio de la acción y obligue en el fuero de la conciencia²⁴.

Al afirmar la fuerza obligatoria de la ley, Vitoria responde a los “herejes modernos”, pero muy especialmente a Lutero, que postulan que ninguna ley dictada por el hombre puede obligar en el fuero de Dios –a menos que declare, repita, etc., la ley divina–²⁵. Vitoria, en cambio, insiste en que, incluso la ley humana que trata sobre una materia completamente indiferente a la ley natural, como la que prohíbe cabalgar en mulas, ata la conciencia²⁶. Si bien hay muchas otras formas de asegurar la abundancia de caballos para la guerra, incumplir esa

16 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v.

17 *De lege*, q. 90, a. 1, ff. 161r-161v; *De caritate et prudentia*, q. 47, a. 8, nn. 1-8; *De actibus humanis*, q. 17, a. 1, n. 4.

18 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161r.

19 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v; q. 90, a. 4, f. 163r; *De caritate et prudentia*, q. 47, a. 8, n. 4.

20 *De lege*, q. 90, a. 1, ff. 161r-161v.

21 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v.

22 *De lege*, q. 91, a. 3, f. 164r.

23 *De lege*, q. 91, a. 3, f. 164r; q. 95, a. 2, f. 166v; q. 96, a. 4, ff. 166v-168v; q. 105, a. 2, ff. 182r-183v.

24 Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili* (Madrid: CSIC, 2008), n. 15, f. 36v.

25 *De lege*, q. 96, a. 4, ff. 166v-168v; q. 106, a. 1, ff. 183v-184v.

26 *De lege*, q. 90, a. 4, f. 162r; q. 91, a. 3, f. 164r; q. 96, a. 4, f. 168r; q. 105, a. 2, f. 183r.

ley es injusto, porque, en relación con las cosas indiferentes, la justicia o la injusticia depende del arbitrio y juicio del legislador –al margen de que antes de su determinación no haya sido así–²⁷. En esa línea, “Si en la ley humana se determinase el gasto en las bodas, derrochar en el banquete por encima de lo legislado sería intemperancia, lo que con anterioridad a la ley, más bien sería templanza y magnificencia”²⁸.

No hace falta retroceder hasta Dios en la cadena de causas para probar la fuerza obligatoria de las leyes humanas. Si la autoridad es legítima y se mantiene dentro del marco de su competencia, sus determinaciones obligarán en conciencia incluso para el que desconoce la existencia de Dios²⁹. Por lo demás, todo poder viene de Dios; así, todo lo que decide el legislador como causa segunda lo decide Dios por medio de él³⁰.

Dando un paso adelante, Vitoria señala que las leyes humanas deben servir al “cuidado de las almas”³¹. Sin embargo, niega que el fin del poder civil sea el bien espiritual³². Niega, a su vez, que este poder sea una potestad de segundo orden y que esté absolutamente controlado por el poder espiritual³³. En consecuencia, solo por vía indirecta, y solo por referencia al bien sobrenatural, la ley humana puede servir a la salvación de las almas. De forma directa, solo se ordena al bien temporal. Además, ya que se dirige al hombre común, la ley ha de ser tolerable y no solo una buena ley³⁴.

Vitoria, que se mueve entre la concepción perfeccionista y la no perfeccionista de la ley humana, enseña que no hay duda de que la ley natural tiene como fin hacer a los hombres buenos. La discusión acerca de si este es el efecto propio de la ley se plantea específicamente respecto de la ley humana. Alguien podría pensar que esa ley tiene por fin hacer ricos a los hombres, o mantenerlos sanos, o algún otro fin particular de esta clase. Ahora bien, como los hombres se hacen

27 Vitoria, Francisco de, *De iustitia* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013), q. 57, a. 2, nn. 1-2. Aun cuando el pasaje trata directamente del derecho humano, Vitoria entiende que, a la hora de contrastar la ley/derecho natural con la ley/derecho positivo, se puede hablar indistintamente de “ley” y “derecho”.

28 *Relectio de potestate civili*, n. 16, f. 37r.

29 *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, n. 10, f. 91r.

30 *De lege*, q. 96, a. 4, ff. 166v-168v.

31 *De lege*, q. 90, a. 4, f. 163v.

32 Vitoria, Francisco de, *De potestate ecclesiastica, relectio prima* (Salamanca: San Esteban, 2017), q. 5, nn. 8-10.

33 *De potestate ecclesiastica, relectio prima*, q. 5, nn. 8-10.

34 Vitoria, Francisco de, *Fragmentum de temperantia* (Salamanca: San Esteban, 2017), ff. 199r-199v.

buenos por las virtudes morales, la pregunta por el efecto de la ley humana equivale, entonces, a si el efecto de la ley ha de ser inducir la virtud moral en los ciudadanos³⁵

Vitoria piensa que la ley humana sí tiene por fin y efecto inducir la virtud moral en los ciudadanos. Su argumento se basa centralmente en la identificación entre bien común y felicidad, y en que la esencia de la felicidad está en la virtud: "... sin duda la intención del rey es hacer a los hombres buenos simplemente e inducirlos a la virtud moral. Y esto se prueba, porque la intención del legislador y el fin último de la ley, como ha dicho y probado antes el Doctor, es el bien común. Por tanto, es necesario que la ley atienda sobre todo al bien común, que es la felicidad"³⁶.

Vitoria considera varias posibles objeciones a su tesis, pero para responder la mayoría de ellas basta con mostrar, como, de hecho, lo hace, que todas las leyes deben versar sobre los actos de las virtudes (*omnes leges debent esse de actibus virtutum*), y no se requiere probar –cuestión mucho más compleja– que la autoridad tenga, por principio, potestad legítima para reprimir todos los vicios por medio de la fuerza coactiva. Una de las objeciones se relaciona con el hecho de que la ley estrictamente humana no prohíbe la fornicación: “aunque alguien sea malo solo para sí mismo, puede ser bueno en orden al bien común, y puede sin duda cumplir todas las leyes civiles; como, por ejemplo, el que fornicar no obra contra ninguna ley civil, ni el que jura en falso [...]. Y, sin embargo, no son buenos simplemente (*simpliciter*)”³⁷. Por otra parte, Vitoria concede que es posible –aunque difícil– observar todas las leyes humanas y no ser bueno *simpliciter*, pero niega la consecuencia, es decir, niega que de tal hecho pueda concluirse válidamente que la ley no tiene por fin o efecto hacer a los hombres buenos *simpliciter*³⁸. Su argumento es una aplicación de la regla *quod nimis probat, nihil probat*, ya que sostiene que, si la objeción fuera válida, también probaría que ni siquiera el pontífice intenta el bien *simpliciter*, pues el que fornicar tampoco contradice ley alguna del pontífice.

Este último argumento de Vitoria exigiría, de todos modos, probar algunas cosas adicionales, a saber, que las leyes del pontífice efectivamente no prohíben la fornicación y que las leyes del pontífice efectivamente intentan el bien *simpliciter* de aquellos a quienes se dirigen. Vitoria no ofrece ninguna prueba en tal sentido. Pero, incluso si se concedieran las premisas que él asume, sería posible

35 *De lege*, q. 92, a. 1, f. 164v.

36 *De lege*, q. 92, a. 1, ff. 164v-165r.

37 *De lege*, q. 92, a. 1, f. 164v.

38 *De lege*, q. 92, a. 1, ff. 164v-165r.

formular dos objeciones a su argumento. Primero, que la falta de leyes pontificias que prohíban explícitamente la fornicación podría explicarse, en ese tiempo, porque esa prohibición era considerada comúnmente de derecho positivo divino, a la luz del texto de 1 *Cor.*, 6, 9 y ss., lo que hacía superflua la dictación de otras leyes positivas. Segundo, que, en cualquier caso, su argumento no es universalmente válido, pues deja de tener validez si el pontífice dicta una ley que proscriba la fornicación.

A pesar de que la solución de Vitoria es incompleta, el problema en que él repara es muy importante. Su ejemplo de la fornicación permite concretar la dificultad que no queda resuelta en el planteamiento de santo Tomás: ¿la ley humana renuncia por principio a prohibir la fornicación o solo renuncia a prohibirla de inmediato o súbitamente, pero mantiene el propósito de prohibirla de manera gradual? Cuando santo Tomás se pregunta si compete a la ley humana reprimir todos los vicios, su respuesta principal invoca el principio de tolerancia, y no un límite intrínseco del legislador humano para regular ciertas materias. Vitoria entiende bien el problema. Por eso, al comentar el tratado de la ley y decir que santo Tomás responde negativamente a la pregunta *utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere*, añade que hay que tener en cuenta la razón que da santo Tomás, que “no es la que muchos creen”³⁹. Como la ley humana se dirige a sujetos imperfectos, es imprescindible que se pueda cumplir. Además, algunos piensan que la ley humana no trata de cosas como la fornicación, ya que estas cosas no perturban la paz social⁴⁰. Vitoria ve con toda claridad que hay dos posibilidades: en primer lugar, que el límite de la ley humana consista en que esta solo puede razonablemente contener mandatos o prohibiciones que puedan ser cumplidos por el ciudadano medio; en segundo lugar, que dicho límite consista en que la ley solo puede razonablemente contener mandatos o prohibiciones que sean necesarios para conservar la paz.

II. DOMINGO DE SOTO (1494-1560)

Con el objeto de aclarar la tesis tomista, Domingo de Soto enseña que la ley humana es muy útil, así como realmente necesaria, para mantener el orden público⁴¹. Quien lo niega, olvida que la propia naturaleza de los negocios humanos

39 *De lege*, q. 96, a. 2, f. 166v.

40 *De lege*, q. 96, a. 2, f. 166v.

41 Soto, Domingo de, *De legibus* (ms. Ott. lat. 782, Bibliotheca Apostolica Vaticana), q. 91, a. 3, f. 427r; *De iustitia et iure* (Madrid: IEP, 1967-1968), I, 1, q. 5, a. 1.

nos muestra que sin leyes humanas no es posible la vida civil⁴². Con todo, esas leyes son todavía más importantes como medios de defensa de la justicia distributiva: por ser universales no se refieren a ninguna persona determinada; luego, no incurrn en acepción de las personas, vicio que sí aparece en la práctica de los jueces y gobernantes⁴³.

La ley humana tiene condición de “artefacto”⁴⁴, pues es nada más que una “hechura de la autoridad”⁴⁵. Soto la describe como una especie de “fortaleza”⁴⁶, como una “línea fija” o “límite seguro” que impide que los hombres se causen daño entre sí o se arroguen los derechos de los demás⁴⁷. Su tarea es llevar lo universal a lo particular, así como definir lo indefinido⁴⁸. Al hacerlo, ubica en el género de la virtud o del vicio lo que sin el acto de la autoridad no lo sería en absoluto⁴⁹.

Como respuesta a “los modernos” –“que dudan de todo”⁵⁰–, Soto subraya, con santo Tomás, que la ley es un precepto de la razón⁵¹. Sin negar que la voluntad es la potencia que efectivamente mueve, señala que el precepto, en tanto en cuanto forma de imperio, pertenece a la razón práctica, que rectifica la voluntad y le da fuerza para obligar⁵². Ahora, el solo querer no incluye ningún mandato. Todo mandato lleva consigo el orden hacia un fin y la voluntad es ciega respecto del modo como deben ordenarse las cosas hacia el fin⁵³.

Solo por extensión se puede decir que el precepto pertenece a la voluntad. Así, se enseña que la voluntad divina es preceptiva, pero solo porque es signo de la sabiduría de Dios⁵⁴. El problema de quienes, como Almain, describen el precepto como algo de la voluntad, es que confunden los actos de “mandar” y “mover”⁵⁵. El “mover” de la voluntad sucede al “mandar” de la razón. De esa forma,

42 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1.

43 A estos, dice Soto –que incluso son más peligrosos que el médico que no presta ayuda y termina perjudicando al enfermo–, solo se les puede entregar la determinación de las cosas “más insignificantes” (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1).

44 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

45 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

46 Domingo de Soto, *Concio de extremo iudicio* (Romae, 1546), prima pars.

47 *Concio de extremo iudicio*, prima pars.

48 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 2, f. 432r.

49 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 2, f. 432r; *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

50 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424r. Por el contrario, los “antiguos”, dice, nunca dudaron del carácter intelectual de la ley.

51 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424r; *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

52 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

53 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, ff. 424r-424v.

54 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424v.

55 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424v.

como en todo otro acto, al dar la ley la voluntad mueve solo por referencia al mandato de la razón⁵⁶. Sin mayor explicación, Soto comenta que la misma naturaleza de las cosas enseña que “ordenar”, “dirigir”, “preceptuar”, etc., son actos que “pertenecen al entendimiento y de ningún modo a la voluntad”⁵⁷.

Como fuere, Soto no rechaza por completo la idea de que la ley es también “algo de la voluntad”⁵⁸. La razón no impera en absoluto sin un acto previo del querer. En esa línea, algunos piensan que la voluntad reina y la razón obedece⁵⁹. Por otro lado, la inmensa mayoría de las cosas humanas son relativamente necesarias, esto es, no son necesarias al margen de la decisión del legislador. Dicho de otro modo, la inmensa mayoría de las cosas humanas son buenas “por industria humana” o “por institución”⁶⁰. Ahora bien, en la medida en que son definidas como buenas se hacen parte, en cierta forma, de la ley natural⁶¹.

Si bien Soto, así como santo Tomás, niega que la ley humana se derive de la ley natural de manera matemática o por deducción⁶², entiende que también aquí tiene lugar una especie de silogismo, “aunque distinto”⁶³. De acuerdo con Soto, las leyes propiamente humanas “se deducen” (*colligitur*) de un principio de derecho natural y de otro principio que añade la autoridad libremente⁶⁴. En esa deducción, la premisa mayor es siempre necesaria (por ejemplo, “las cosas se deben vender en su precio justo”), mientras que la premisa menor es siempre contingente (“el precio del trigo, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar, es de cinco siclos”) ⁶⁵. Puede que Soto no esté diciendo nada diferente de la opinión común de la escolástica acerca de la determinación y que solo esté hablando de “deducción” en dos sentidos diversos: uno amplio y equivalente a “derivación” y uno restringido y equivalente a “ilación”. No obstante, tal manera de exponer la derivación por determinación se vuelve problemática, por lo que en adelante algunos escolásticos hablarán de “participación” de la ley humana en la ley natural y en ningún caso de derivación de la ley humana por deducción⁶⁶.

56 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1; *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, ff. 424r-424v.

57 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

58 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 94, a. 5, f. 431r.

59 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

60 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 3, a. 3; l. 3, q. 1, a. 2; *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 1, f. 431v.

61 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 3, a. 3.

62 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1.

63 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

64 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2; l. 3, q. 1, a. 3.

65 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2; l. 3, q. 1, a. 3.

66 Vázquez, Gabriel, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae s. Thomae* (Ingolstadii, 1606), d. 151, q. 93, a. 3.

Soto distingue entre el fin de la ley humana, que es la consecución del bien común, en el que se pone la felicidad, y el efecto de esa ley, que son la probidad y honestidad, mediante las cuales se tiende a la felicidad. Esta distinción, en cualquier caso, no ha de sorprender, pues es una distinción entre un fin remoto y un fin próximo. En efecto, el bien común, que para Soto es la felicidad, solo se puede conseguir mediante el ejercicio de las virtudes. Así, no hay problema en sostener, a la vez, que el fin de la ley es el bien común y que también es fin de la ley hacer virtuosos a los hombres⁶⁷.

Al igual que Vitoria, su maestro, Soto contempla también la objeción fundada en la permisibilidad de algunos males morales: la ley tiene como efecto hacer buenos ciudadanos, obedientes a las leyes; con esto no se consigue la bondad *simpliciter*, pues el buen ciudadano “puede ser malo en aquellas cosas que la ley civil permite”⁶⁸. Dicho argumento presupone la distinción aristotélica entre el “hombre bueno” y el “buen ciudadano”, así como el hecho de que, por poner un ejemplo, un avaro, que no es verdaderamente un hombre bueno, puede, no obstante, ser un buen ciudadano⁶⁹.

Además, Soto contempla una dificultad basada en las diferentes esferas de competencia de los gobernantes. Los gobernantes seculares y los prelados eclesiásticos tienen diferentes esferas de competencia: a los segundos les compete el cuidado de las almas, mientras que los primeros deben cuidar de la paz y la tranquilidad de la república. Soto sigue aquí una fórmula semejante a la que emplea santo Tomás cuando explica que el fin de la ley humana es la *temporalis tranquillitas civitatis*.

A pesar de estas dificultades, Soto suscribe la tesis de que la ley humana tiene por efecto y fin hacer buenos a los hombres por medio de la virtud moral⁷⁰. En definitiva, la ley humana tiene por fin que los hombres alcancen la felicidad: “El arte, efectivamente, puede hacer un buen pintor o un buen escultor, la ciencia un buen teólogo o un buen jurisconsulto, pero al hombre bueno solo puede hacerlo la virtud moral. Por consiguiente, todas las leyes civiles, ya se refieran a las artes, ya a las demás cosas, han de ser establecidas para bien del alma, en la cual se produce nuestra felicidad”⁷¹. Soto añade que por esta razón los pueblos antiguos instituían sus leyes según era el objeto en que ponían la felicidad: unos, como los epicúreos, dictaban leyes convenientes para conseguir placeres; otros,

67 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 92, a. 1, ff. 427r-428v.

68 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 2.

69 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 2.

70 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 92, a. 1, ff. 427r-428v.

71 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 1.

para acumular riqueza; otros, para hacer con éxito la guerra. De ese modo, postula que “los gobernantes que conozcan sinceramente la verdadera felicidad han de encaminar a la misma todas sus leyes”⁷². Ciertamente, las leyes también deben velar por la prosperidad de las artes y oficios, proveer a los ciudadanos de víveres y de todo lo necesario para la vida material, tanto en la paz como en la guerra. Pero todos estos bienes son instrumentales respecto de la felicidad. Las leyes, de otra parte, no mandan directamente los hábitos, sino los actos que permiten adquirir tales hábitos: “La ley no se preocupa de los hábitos, sino de los actos, que son un medio para adquirir los hábitos. [...] Y así obrar por hábito no es mandamiento, sino fin de la ley, porque el legislador, al mandarnos obrar, intenta engendrar en nosotros los hábitos, que son los que nos hacen virtuosos”⁷³. El problema, desde luego, reside en saber si el legislador cumple su fin al engendrar en los ciudadanos todos los hábitos que se requieren para alcanzar la felicidad o si lo cumple al engendrar solo aquellos hábitos que permiten asegurar la paz y la tranquilidad de la sociedad.

El tratamiento de Soto no resuelve, sin embargo, el problema del fin de la ley, sino que mantiene la misma “tensión” que se puede leer en santo Tomás. Así, en algunas ocasiones Soto parece pensar que la impunidad de algunos males morales (por ejemplo, el meretricio, la mentira, la fornicación, las comilonas, la usura, etc.) solo puede justificarse por la aplicación del principio de tolerancia, es decir, por la necesidad de evitar mayores torpezas. Pero, en otras, afirma que el fin de los legisladores es la paz o la tranquilidad social, y que la prohibición de ciertos vicios (y no de otros) depende, en particular, de ese fin: “Las leyes humanas deben prohibir principalmente los vicios, delitos y crímenes que privan a la sociedad de la paz y de la tranquilidad, como son los que envuelven alguna injusticia, es decir, aquellos que son contra la justicia conmutativa, como los homicidios, hurtos, adulterios, fraudes, trampas y otros semejantes. Puesto que, efectivamente, la paz y sosiego de la nación han de ser el blanco y fin de los legisladores”⁷⁴.

Alguien podría replicar que el problema se resuelve por el uso del adverbio *potissimum* (“especialmente”, “principalmente”, “preferentemente”). Podría, entonces, argüirse que la ley debe prohibir todos los vicios, pero principalmente las formas de injusticia y solo secundariamente el resto de ellos. “Principalmente” podría significar que debe prohibirlos siempre y de inmediato, como un mínimo. Luego, paulatinamente, debe prohibir los demás, como apuntando a un máximo.

72 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 1.

73 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 3.

74 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 2.

Pero esto no resuelve el problema de fondo: se necesita un argumento que pruebe que la autoridad política tiene potestad legítima para procurar la perfección moral *simpliciter* de los ciudadanos

III. LUIS DE LEÓN (1527?-1591)

Al igual que a Soto, también a Luis de León le inquieta la opinión de los “modernos” de que la ley es “algo de la voluntad”⁷⁵. Ahora bien, le preocupa, no que conciban la ley humana como “algo de la voluntad”, sino que no la definan, al mismo tiempo, como “algo de la razón”. Sin duda, León conoce la distinción clásica entre la “ley indicativa” y la “ley imperativa”. Con seguridad, la fuerza de esa distinción lo lleva a afirmar que la ley humana no es el solo juicio prudente acerca de lo que se debe hacer o no hacer, ni es la sola voluntad de imponer o prohibir una cosa. Solo hay ley, dice, “en el momento en que se ordena que se haga lo que con discernimiento se aprecia digno de aprobarse y parece bien a la voluntad”⁷⁶. Por tanto, la ley humana es un “acto de la razón presupuesto un acto de la voluntad” o es un “acto de la voluntad presupuesto el imperio de la razón”⁷⁷. La vis directiva y coactiva de la ley reflejan, añade León, ese carácter bifronte⁷⁸.

Sin la mediación y concurso de la voluntad, la ley no ordena eficientemente a nada. En efecto, la ley obliga solo en cuanto el legislador “quiere que los súbditos sean obedientes”⁷⁹. Solo por la voluntad, la ley humana mueve a la acción –por lo demás, todo “ímpetu” o “movimiento” procede de la voluntad–⁸⁰. Con todo, puesto que no existe forma alguna del querer que sea independiente del conocimiento de la razón, y porque “cuando concurren varias potencias para llevar a cabo alguna obra, ello hay que asignarlo ante todo a aquella potencia

75 León, Luis de, *De legibus* (Madrid: Escorialenses, 2005), q. 90, a. 1, ff. 113v-114r.

76 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114r.

77 Al menos teológicamente la ley se define por el acto de “ligar”, que pertenece más bien a la voluntad que a la razón. Observa León que, por eso, la Escritura insiste a cada paso en que la honestidad de las acciones depende de su grado de conformidad con la norma de la voluntad divina, “que es la regla suprema de todas las cosas buenas”. Vid. León, Luis de, *Exposición del libro de Job* (Salamanca: Eusal, 1992), ff. 403-405; *Tractatus de fide* (Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio sub Rodriguez Typis Ductu, 1893), d. 24, q. 8, a. 1.

78 *De legibus*, q. 90, a. 1, ff. 113v-115r.

79 *De legibus*, q. 96, a. 4, f. 151r.

80 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114v. Por eso mismo, “en el caso de que el príncipe no quiera que tenga lugar eficazmente aquello que considera ser recto y digno de ser hecho, no hay ley; por lo tanto, en la ley también está presente la fuerza de la voluntad; y esto tiene su explicación en que la ley tiene la fuerza de incitar a los súbditos; pero esto no lo tiene porque el príncipe considere que así se debe hacer, sino en atención a que quiere eficazmente que se haga así; luego en la ley también se incluyen la eficacia y la fuerza de la voluntad” (f. 114v).

gracias a la cual existe aquello que es lo último y más acabado en tal obra”⁸¹, hay que decir que, en lo fundamental, la ley es un imperio de la razón⁸².

A diferencia de las leyes humanas, la ley natural ordena hacer el bien solo “indeterminadamente”, “por una cierta motivación general y difusa”⁸³. De ese modo, corresponde a la autoridad “perfeccionarla”, “completarla”, “delimitarla”, “darle contenido”. Desde esta perspectiva, la autoridad a veces suspende un derecho natural o determina lo que la ley natural o la ley divina no han ordenado jamás⁸⁴. La autoridad, así, es “el árbitro supremo” de la ley humana⁸⁵. A pesar de su amplio margen de libertad, el legislador se ha de mover siempre al interior del marco que, de modo muy general, fija la ley natural —que, por ser ley divina, es, con palabras de León, la “mejor” de todas y la de “mayor credibilidad”⁸⁶—. Por consiguiente, siempre que no traspase ese marco y siempre que no actúe más que como una causa segunda o subordinada, Dios —“océano de perfección”⁸⁷— sancionará y dará eficacia a sus preceptos⁸⁸.

Del hecho de que las leyes humanas reciban de Dios su eficacia, o del hecho de que sus contenidos se integren a la ley natural, no se sigue que las leyes humanas se reduzcan a las leyes naturales. La ley humana tiene un estatuto propio⁸⁹. Quienes lo ponen en duda, parece que no han entendido el sentido de la tesis según la cual la ley humana “se deduce” (*deducuntur*) de la ley natural⁹⁰. Ante esto, vale señalar que la ley humana se deduce de la natural como una “concatenación probable” (*probabili consequentia*)⁹¹. Su justicia no es por sí, sino condicional. Aún más, la ley humana solo es justa si es un medio adecuado para alcanzar los fines naturales⁹². La ley humana, entonces, se deriva de la ley natural por ese preciso hecho, esto es, “por conducir a la consecución del mismo fin que pretende la ley natural o divina”⁹³.

81 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114r.

82 *De legibus*, q. 90, a. 1, ff. 113v-114v. Más en concreto, la ley es imperio de la prudencia gubernativa que sigue el dictamen de la justicia legal (f. 115r).

83 *De legibus*, q. 95, a. 1, ff. 135v-136r; q. 95, a. 2, f. 137v.

84 *De legibus*, q. 96, a. 3, ff. 141v-142v.

85 *Tractatus de fide*, d. 24, q. 9, a. 9.

86 *De legibus*, q. 90, a. 4, f. 121v.

87 León, Luis de, *Lecciones inéditas sobre Dios y su imagen en el hombre (1570)* (Pamplona: Eunsas, 2008), ff. 14r-14v.

88 *De legibus*, q. 96, a. 4, ff. 143r-143v.

89 *De legibus*, q. 92, a. 2, f. 128r; q. 94, a. 3, ff. 133r-133v; q. 95, a. 2, ff. 138v-139r.

90 *De legibus*, q. 95, a. 2, f. 139r.

91 *De legibus*, q. 91, f. 124r; q. 95, a. 2, f. 139r.

92 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 136r; q. 95, a. 2, f. 139r.

93 *De legibus*, q. 96, a. 3, f. 142v.

Si hubiese un hombre de virtud sobreabundante, o sea, “recto o perfecto y consumado en virtudes”⁹⁴, debería gobernar él y no la ley. Sin embargo, para evitar la injusticia es mejor que gobierne la ley (si bien en cuanto expresa el juicio del “príncipe óptimo”⁹⁵). León señala además que, en la medida en que impone a todos las mismas cargas, nadie obedece la ley “de mala gana”⁹⁶.

Teniendo en cuenta la forma de gobierno de Cristo, añade León que las leyes son como “caminos” que los hombres deben recorrer, pues dan cuenta del juicio recto del que gobierna al modo de un pastor⁹⁷. Como “caminos”, las leyes humanas nos permiten “ir de un lugar a otro sin error” y nos ayudan a vivir bien, pero muy limitadamente⁹⁸. La ley humana no tiene como objeto hacer buenos a los hombres de modo absoluto (*simpliciter*), sino solo hacerlos buenos según la virtud política. No pretende lograr hombres completa y absolutamente perfectos en su bondad moral⁹⁹. Solo busca que “enmendemos nuestra conducta en función de los demás, de la república”¹⁰⁰.

En un argumento que tiene varias capas, León vincula la estricta finalidad de las leyes humanas a la pregunta sobre la naturaleza de la felicidad. Como fin del hombre, la felicidad es triple: sobrenatural, natural y política. La felicidad política se ordena a la natural; y ambas, a la sobrenatural. La felicidad natural se alcanza por las virtudes morales; la sobrenatural, a su vez, por las virtudes divinas. Para alcanzar la felicidad política se requiere la llamada “virtud política”, que es una especie de virtud moral que dispone al ciudadano para actuar rectamente con los demás ciudadanos: “Para lograr esta concordia [i.e., la concordia política] entre los ciudadanos es necesaria una determinada virtud, que se llama política, cuya función propia es lograr que el hombre civil viva la vida rectamente, esto es, se porte correctamente con los otros ciudadanos”¹⁰¹. Por otro lado, actuar rectamente con los demás ciudadanos consiste en comportarse de un modo que permita conservar la paz y la tranquilidad de todos. Pese a que nadie puede vivir con rectitud la vida civil a menos que obre recta y honestamente, en orden a la felicidad política “solo es necesario que ponga en práctica

94 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137r.

95 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137r.

96 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137v.

97 León, Luis de, *De los nombres de Christo, en tres libros* (Salamanca, 1595), p. 32; pp. 42-47.

98 *De los nombres de Christo, en tres libros*, pp. 31-47.

99 *De legibus*, q. 98, a. 1, f. 172v.

100 León, Luis de, *Tractatus de gratia et iustificatione* (Madrid: Escorialenses, 2008), q. 113, a. 1, f. 99r.

101 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

aquellos [deberes de virtud] con los que, de ser descuidados, resultarían perturbadas la paz y la tranquilidad mutuas de los ciudadanos”¹⁰².

A partir de la distinción precedente se explica muy bien la distinción entre el “buen ciudadano” y el “hombre bueno”. La ley humana tiene por efecto hacer buenos ciudadanos¹⁰³. El buen ciudadano debe actuar moralmente bien, pero solo en aquello que es imprescindible para mantener el orden social. La virtud política se refiere ciertamente a las acciones buenas, “si bien no a todas y, en cierta medida, es una virtud general y, bajo determinado aspecto, es particular”¹⁰⁴. Por un lado, es general por inclinar a las actuaciones de casi todas las otras virtudes: templanza, fortaleza, justicia, etc. Por otro lado, es particular porque no inclina a todos los actos de estas virtudes, “sino solamente a los que son imprescindibles para preservar y mantener el estado civil, y por ese fin inclina a ellos”¹⁰⁵.

La distinción entre “felicidad natural” y “felicidad política” permite establecer grados en las virtudes morales: “... hay, por lo que se refiere al estado de perfección, tres grados de virtud, que guardan un cierto orden entre sí. En el primero e inferior grado está la virtud del buen ciudadano y súbdito, que consiste en esto: que guarda bien las leyes y se porta bien con la república y los ámbitos de la sociedad. En el segundo grado más arriba está la virtud del hombre bueno, que consiste en esto: la que hace que en todo acontecimiento uno dirija correctamente sus operaciones según la recta razón. En el tercer y más alto grado está la virtud del buen príncipe, que hace que un hombre mande rectamente a los otros y los oriente a la virtud”¹⁰⁶. De acuerdo con la tesis de León, dichos grados se relacionan entre sí como la parte con el todo, en el sentido siguiente: la virtud del buen ciudadano no presupone las otras dos; la virtud del hombre bueno presupone la del buen ciudadano, pero no presupone la del buen príncipe; la del buen príncipe, en cambio, sí presupone las otras dos¹⁰⁷.

La felicidad política es solo una parte de la felicidad natural. La potestad del gobernante se limita a aquella. De esto se sigue que, en cierto sentido, es posible cumplir la ley obrando moralmente mal, lo que no sucedería si las leyes hicieran bueno al hombre *simpliciter*¹⁰⁸. Para aclarar el punto, León distingue una doble intención y voluntad del legislador: la primera está en el espíritu del

102 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

103 *De legibus*, q. 92, a. 1, ff. 125r-127r.

104 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

105 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

106 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 127r.

107 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 127r.

108 *De legibus*, q. 92, a. 1, ff. 124v-127v.

legislador (*anima ipsius legislatoris*); la segunda está en el espíritu de la ley misma (*anima legis*). Se cumple la primera cuando se obedece la ley cuidadosamente; mientras que se cumple la segunda cuando se realiza la sustancia de lo preceptuado. La ley se viola cuando el ciudadano se aparta de la segunda intención, pero no cuando solo se aparta de la primera¹⁰⁹.

Como se puede apreciar, León ya es bastante explícito en apartarse del sentido fuerte de la tesis aristotélica. Aunque recoge la idea de que la ley humana tiene como efecto hacer buenos a los hombres, su cualificación de que esa bondad se debe considerar “según la virtud política” termina cambiando el núcleo mismo de la tesis. Suárez, como se verá, llega a una conclusión análoga a la de su maestro: suscribe la tesis de Aristóteles en la forma, pero la cambia en el fondo.

IV. FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Según Francisco Suárez, la ley humana es un mandato eficaz que expresa la voluntad de obligar también eficaz del superior¹¹⁰, i.e., “de quien tiene poder”¹¹¹. Con esta definición, Suárez se aleja en parte de santo Tomás, para quien la ley humana es, antes de nada, una regla y medida propia de la razón. Como respuesta a la tesis tomista, señala que la razón *ut ratio et ut regulans voluntatem* “no induce la naturaleza propia de la ley, sino solo en cuanto participa del o aplica el precepto del superior, sea Dios, sea aquel que participa de su potestad”¹¹². Ya que nada dice sobre el papel del superior, santo Tomás no puede explicar por qué la ley humana es principio eficiente de los hechos morales. Tampoco puede explicar la diferencia entre la ley humana y las reglas del arte o entre la ley y los consejos —esto preocupa a Suárez muy especialmente, porque los luteranos y reformados niegan por principio la teoría de los consejos de perfección; para ellos, todo lo bueno es materia de ley—. Asimismo, santo Tomás, con esa tesis, no puede explicar la naturaleza específica de la obligación¹¹³.

109 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 126v.

110 Suárez, Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (Madrid: IEP, 1967-1968), l. 1, c. 1, n. 6; l. 1, c. 4, n. 3; l. 1, c. 4, n. 12; l. 1, c. 5, n. 15; l. 1, c. 5, n. 23; l. 1, c. 12, n. 4; l. 1, c. 14, n. 4; l. 2, c. 2, n. 9.

111 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 14, n. 4.

112 Suárez, Francisco, *Ad primam secundae d. Thomae tractatus quinque theologici* (Lugduni, 1628), tract. 3, d. 1, s. 2, n. 9.

113 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 1; l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 1, n. 7; l. 1, c. 12, n. 4; l. 3, c. 20, n. 4; l. 3, c. 20, n. 5.

Más que una regla y medida, la ley es un “precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”¹¹⁴, un “vínculo moral” que revela la voluntad del superior, que ata la conciencia y que define la bondad y malicia de los actos humanos¹¹⁵ (solo si se ajustan a la ley, los actos humanos serán buenos en sentido moral¹¹⁶). Por otro lado, el solo juicio de la razón acerca de la conveniencia o inconveniencia de una cosa u otra no es ley. Sin el concurso de la voluntad, el juicio prudente no vale como precepto, porque no crea ninguna necesidad moral para hacer o no una cosa¹¹⁷. Tal necesidad proviene de la voluntad. Así, si el legislador —como superior— no quiere realizar el bien común, no quiere que los sujetos a quienes destina la norma queden obligados y no quiere comunicar eficientemente su resolución acerca de lo que, desde ese momento, será lo justo, no habrá ley¹¹⁸.

Más allá del énfasis en la acción de la voluntad, Suárez no abandona la tesis tomista de que la ley humana, para ser justa y obligar en el fuero de la conciencia, debe seguir el imperio de la razón¹¹⁹. Contra el voluntarismo más extremo, Suárez remarca que, de no seguir el juicio intelectual, la ley no será prudente ni razonable¹²⁰; asimismo, no será justa ni en la forma ni en el fondo¹²¹. Como consecuencia, afirma que “es cosa cierta que para dar la ley intervienen el entendimiento y la voluntad”¹²². Siendo así, toda ley humana implica “moción” y “dirección”, “bondad” y “verdad”¹²³. Dicho de otro modo, toda ley humana implica “el juicio recto de lo que se debe hacer y la voluntad eficaz de mover a ello; por eso puede [o, más bien, debe] constar de los actos de la voluntad y del entendimiento”¹²⁴.

114 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 12, n. 5.

115 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 4, n. 9; l. 2, c. 2, n. 11; l. 3, c. 20, n. 4. Gracias al acto del superior, “la ley se anticipa a la voluntad del súbdito y la obliga” (l. 1, c. 4, n. 5).

116 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 1, n. 7.

117 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, n. 22.

118 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6; l. 1, c. 4, n. 7; l. 1, c. 4, n. 12; l. 1, c. 4, n. 14.

119 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6.

120 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6. Vid. Szilárd Tattay, “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”, *Cauriensia* 12 (2017), 191–211.

121 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 9, n. 12. Suárez, incluso, cree que la voluntad que es contraria a la razón “es mala”. Según Suárez, como facultad racional “por esencia”, el entendimiento es más perfecto que la voluntad, que es racional “por participación”. Se trata, así, de una potencia “ciega y que no puede operar si no es guiada por la razón”. Vid. Suárez, Francisco, *De anima* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Fundación Xavier Zubiri, 1978-1991), d. 10, q. 1, n. 3; d. 10, q. 3, n. 11; d. 12, q. 3, n. 2.

122 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6. De manera complementaria, Suárez expone que, sin la mediación de la razón, la ley del superior (Dios o el que participa de su potestad) no se promulgaría a la voluntad; por ese solo hecho, esta no podría obligar. Vid. Suárez, Francisco, *De actibus humanis* (1581) (ms. BUG 210, Università Gregoriana), ff. 96-98.

123 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 5, n. 20.

124 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 5, n. 20.

Sin duda, es difícil que cada sujeto sepa lo que conviene al bien común particular¹²⁵. Para mostrar claramente, así como para imponer eficientemente, lo que se debe hacer y no hacer con vistas a ese bien, hace falta la mediación de la ley humana¹²⁶. Esta ley es necesaria, además, para hacer frente a la indeterminación de la ley natural, que “solo contiene ciertos principios evidentes de moral”¹²⁷. Suárez piensa que, junto a los principios naturales, son muchos otros los preceptos que se requieren para ordenar la vida civil, preceptos que la razón natural “no alcanza a establecer” y que dirigen al hombre “no solo como persona particular sino también como parte de la comunidad”¹²⁸.

Como “deducción” (*deductio*) de la ley natural, la ley propiamente humana se sobreañade —“se suma”¹²⁹— a esa ley. “Se deduce” solo en un sentido amplio, ya que se deriva de la ley natural solo “de algún modo”, más aún, “ni con evidencia ni con probabilidad”¹³⁰. Así, procede de la ley natural solo de modo indirecto. Por causa de ese vínculo puramente indirecto, la fuerza obligatoria de la ley humana se deriva de la ley natural y divina “como de causa sustancial, no próxima, sino —por así decirlo— universal y modificada por otra causa particular”¹³¹, que es la libre voluntad de la autoridad civil. Ahora bien, aunque la ley humana “no se deduzca [...] especulativamente por una rigurosa consecuencia de los principios de la ley natural, sino que la da la voluntad del legislador como una determinación suya, sin embargo, una vez tomada esta determinación, de los principios naturales se deduce —al menos de una manera práctica— que esa ley humana debe ser observada”¹³².

Dios, por otra parte, no dirige la vida civil en forma directa; lo hace “uniendo su ley” a las leyes humanas¹³³. Luego, “para que todo se ordenara suavemente y de una manera acomodada a los hombres”¹³⁴, no dispuso nada en particular. En

125 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 19.

126 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 2, n. 3; l. 1, c. 3, n. 18; l. 1, c. 3, n. 19; l. 1, c. 4, n. 1; l. 1, c. 4, n. 2.

127 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 18.

128 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 18; l. 1, c. 3, n. 19.

129 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 21, n. 10.

130 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 21, n. 10; l. 3, c. 21, n. 17.

131 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 9, n. 12.

132 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 9, n. 12.

133 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 4, n. 10. Ahora, la determinación de la ley humana, “o es completamente libre [...], o, ciertamente, cuando interviene alguna razón especial, se la tiene en cuenta con relación a las circunstancias particulares y —como quien dice— materiales, y así la determinación está más en las circunstancias que en la sustancia” (l. 2, c. 20, n. 2).

134 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 20.

los hechos, tanto la contingencia como la falta de uniformidad de las cosas humanas impiden ordenarlo todo de manera necesaria e inmutablemente¹³⁵, que es el modo propio de la ley de Dios¹³⁶. Si bien es el medio por el que Dios dirige la vida civil, es decir, si bien la ley humana es un signo de la ley divina, no solo tiene una función declarativa. Al contrario, tiene una función instituyente, pues manda lo que es bueno no porque es bueno, sino que mandándolo lo hace tal¹³⁷. Del mismo modo, manda lo que es bueno no según las leyes de otros lugares, sino según lo que conviene “aquí y ahora” al orden de la sociedad civil¹³⁸.

La ley humana trata solo del bien temporal de la república¹³⁹, solo de la llamada “felicidad política”¹⁴⁰. En esa medida, expone Suárez que, aun cuando la “bondad del hombre bueno” es necesaria para el bienestar de la república, la ley humana se ordena inmediatamente al bien de la vida civil¹⁴¹.

Tras esta conclusión, Suárez enseña que el fin coincide con el efecto de la ley humana. Así, siendo el fin de la ley humana el bien común, el efecto de esa ley habrá de ser la probidad y honestidad de los súbditos. Suárez razona del siguiente modo: la ley humana, para ser ley, debe ser justa; ahora, la ley humana solo es justa si tiende a un fin bueno perteneciente al bien común y por un medio honesto; luego, el que cumple la ley humana obra honestamente y para el bien común, y esto lo hace bueno¹⁴². A pesar de que parece adherir a la tesis fuerte de Aristóteles, Suárez aclara enseguida que la ley humana hace al hombre buen ciudadano, pero no lo hace bueno *simpliciter*. La razón es que el fin de la sociedad “es solamente la conservación de la vida temporal en la paz y en la justicia externa”¹⁴³. Para este fin solo se requiere la observancia exterior de la ley humana¹⁴⁴.

Si bien se apoya en santo Tomás, Suárez da un sentido diferente a la afirmación tomista de que “el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a

135 Suárez, Francisco, *Defensio fidei catholicae* (Madrid: IEP, 1970-1971), l. 1, c. 18, n. 8.

136 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 7, n. 14; l. 1, c. 3, n. 20.

137 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, prol., n. 1.

138 Suárez, Francisco, *Quaestiones de iustitia et iure* (Freiburg: Herder, 1958), q. 11, f. 1v.

139 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 20; l. 3, c. 13, n. 3; *Defensio fidei catholicae*, l. 3, c. 9, n. 4.

140 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

141 Suárez, Francisco, *De legibus tractatus a doctore Francisco Suarío* (ms. 1924, Biblioteca Universidade de Coimbra), d. 10, s. 2, ff. 197-203.

142 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 2.

143 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 2; *De legibus tractatus a doctore Francisco Suarío*, ms. 1924, d. 10, s. 2, ff. 197-203.

144 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 3.

quienes se da, ya absoluta, ya relativamente”¹⁴⁵. Para Suárez, los términos “absoluto” y “relativo”, aplicados a lo bueno, pueden entenderse en dos sentidos. El primer sentido se refiere a la división de los diversos géneros de bondad. En este primer sentido se dice que algo es relativamente bueno (*bonum secundum quid*) cuando es bueno en cualquier género que no sea el género moral. Por tanto, se dice que es bueno “relativamente” un hombre que es un buen matemático o carpintero, pero no buena persona. En cambio, en este primer sentido se dice que algo es absolutamente bueno (*bonum simpliciter*) cuando es bueno desde el punto de vista moral. Luego, se dice que es bueno “absolutamente” un hombre que es buena persona. El segundo sentido se refiere a una división dentro del género de la bondad moral. En este segundo sentido se dice que algo es relativamente bueno (*bonum secundum quid*) cuando posee el bien propio de una sola virtud. Así, se dice que es bueno “relativamente” un hombre que es justo, pero no moderado. En cambio, en este segundo sentido se dice que algo es absolutamente bueno (*bonum simpliciter*) cuando posee el bien del conjunto de todas las virtudes. En consecuencia, se dice que es bueno “absolutamente” un hombre que es virtuoso en general¹⁴⁶.

La ley humana, que solo puede aconsejar, esto es, no mandar, la perfección moral completa¹⁴⁷, hace al hombre absolutamente bueno en el primer sentido – i.e., moralmente bueno –, pero no en el segundo sentido – i.e., completamente virtuoso –¹⁴⁸. Por eso mismo, dice Suárez que “cuando Aristóteles distingue entre buen ciudadano y hombre bueno, lo hace porque se requiere más para la virtud de un hombre bueno que para la de un buen ciudadano”¹⁴⁹. Aunque la virtud del buen ciudadano es, por sí, honesta, si se la considera en cuanto tal por separado, “ella sola no basta para hacer al hombre bueno absolutamente”¹⁵⁰. Suárez, en esa línea, expone que el hombre que vive apartado de la sociedad podrá ser hombre bueno pero no buen ciudadano. Por otro lado, sostiene que el hombre que vive en sociedad no será bueno absolutamente si no es al mismo tiempo un hombre bueno y buen ciudadano (ya que, para serlo, el bien “lo ha de

145 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6. En lo que sigue, Suárez discute el sentido de la mencionada tesis tomista, contenida en *STh* I-II, q. 92, a. 1, c.

146 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6.

147 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 12, n. 12.

148 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6; l. 1, c. 13, n. 7.

149 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

150 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

ser integralmente”)¹⁵¹. Con todo, podrá ser un buen ciudadano aun cuando no sea un buen hombre, “porque ser buen ciudadano es ser bueno relativamente”¹⁵².

Por último, Suárez dice que, con miras a la paz social, bastan los actos exteriores: “el poder humano legislativo únicamente se ordena a la paz y honestidad exterior de la comunidad humana, con la cual nada tienen que ver los actos que se consuman en la sola mente”¹⁵³. De ese modo, así como León, Suárez expone que para el cumplimiento de la ley es suficiente ejecutar la sustancia del acto mandado, aunque no se ejecute por un motivo auténticamente virtuoso: “... en este caso –si en alguno– es aplicable el principio vulgar de que el fin de la ley no cae bajo la ley (*finem legis non cadere sub legem*). En efecto, aunque la ley, al mandar una acción que es buena por su naturaleza, pretende también que se haga bien para de este modo poder hacer bueno al hombre, sin embargo no siempre manda todo esto sino solamente la sustancia del acto, y por eso esta basta para el cumplimiento de la ley”¹⁵⁴.

CONCLUSIÓN

Tanto Francisco de Vitoria como Domingo de Soto, así como Luis de León y Francisco Suárez, tratan de la ley humana al alero de las doctrinas de santo Tomás. A partir de afirmaciones que son, en realidad, demasiado generales, los escolásticos proponen teorías completas acerca de la definición, fin propio y naturaleza derivada de esa ley.

Si bien todos parten de la premisa de que la ley humana es “algo de la razón”, no todos conciben el papel de la razón práctica de la misma forma. Vitoria y Soto no salen del marco trazado por santo Tomás. Luego, aunque sin explicar verdaderamente por qué, insisten en que la razón es la facultad preceptiva. León da un paso hacia adelante y señala que también la voluntad es preceptiva. De esa forma, expone que la ley humana o es un acto de la razón presupuesto un acto de la voluntad o es un acto de la voluntad presupuesto un acto de la razón. Suárez avanza aún más y postula que la ley humana es, por definición, una señal y precepto de la voluntad del superior. Al margen de lo que reporta Francisco de Araújo unos veinte años después de la muerte de Suárez¹⁵⁵, no parece que

151 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

152 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

153 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 13, n. 3.

154 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 8.

155 Araújo, Francisco de, *In primam secundae d. Thomae* (Salmanticae, 1638), q. 90, d. 1, s. 2; q. 90, d. 1, s. 3.

estos escolásticos defiendan formas puras de voluntarismo o intelectualismo. Más bien ocurre que defienden vías medias.

Para todos, la ley humana se deduce “de algún modo” de la ley natural. Vitoria simplemente afirma la tesis. Soto explica la determinación sobre la base de un silogismo que lo lleva a decir que, así como la “conclusión”, también la “derivación por determinación” es deducción, aunque de otra naturaleza. León, con una retórica en parte deductiva, sostiene que la ley humana se deriva de la ley natural como una “consecuencia probable”. Suárez, en cambio, niega que estas leyes se vinculen directa o deductivamente, esto es, niega que la determinación suponga una derivación necesaria.

Vitoria, por último, piensa que la ley humana sí debe hacer buenos a los hombres en sentido moral. Soto, a su vez, entiende que esta ley persigue la felicidad. Con todo, tanto Vitoria como Soto enseñan que la ley humana no puede prohibir todos los vicios ni mandar los actos de todas las virtudes. León ya se distancia de la tesis estricta de Aristóteles. En efecto, dice que la ley humana se ordena la felicidad cívica, de modo que solo puede mandar directamente la virtud política. Suárez, en la misma línea, expone que la ley humana solo puede buscar el orden exterior. Por eso, no puede imponer los actos interiores ni todo lo que sea bueno para el hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. corpusthomisticum.org.
- Araújo, Francisco de. *In primam secundae d. Thomae*. Salmanticae, 1638.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: IEP, 1989.
- Belda, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- Carro, Venancio Diego. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. Salamanca: Apartado 17, 1951.
- Contreras, Sebastián & Miranda, Alejandro. “El derecho natural en la escolástica, 1526-1617”. *Araucaria*, 25 (2023) 54.
- León, Luis de. *De legibus*. Madrid: Escorialenses, 2005.
- León, Luis de. *Exposición del libro de Job*. Salamanca: Eusal, 1992.
- León, Luis de. *Tractatus de fide*. Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio sub Rodríguez Typis Ductu, 1893.
- León, Luis de. *Lecciones inéditas sobre Dios y su imagen en el hombre (1570)*. Pamplona: Euns, 2008.
- León, Luis de. *De los nombres de Christo, en tres libros*. Salamanca, 1595.
- León, Luis de. *Tractatus de gratia et iustificatione*. Madrid: Escorialenses, 2008.
- Magno, Alberto. *De bono*. Coloniae: Aschendorff, 1951.

- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Madrid: IEP, 1967-1968.
- Soto, Domingo de. *De legibus*. Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Ott. lat. 782.
- Soto, Domingo de. *Concio de extremo iudicio*. Romae, 1546.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. Madrid: IEP, 1967-1968.
- Suárez, Francisco. *De legibus tractatus a doctore Francisco Suariorum*. Biblioteca Universidade de Coimbra, ms. 1924.
- Suárez, Francisco. *Quaestiones de iustitia et iure*. Freiburg: Herder, 1958.
- Suárez, Francisco. *De actibus humanis (1581)*. Università Gregoriana, ms. BUG 210.
- Suárez, Francisco. *Ad primam secundae d. Thomae tractatus quinque theologici*. Lugduni, 1628.
- Suárez, Francisco. *De anima*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Fundación Xavier Zubiri, 1978-1991.
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei catholicae*. Madrid: IEP, 1970-1971.
- Tattay, Szilárd. “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”, *Cauriensia* 12 (2017).
- Vázquez, Gabriel. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae s. Thomae*. Ingolstadii, 1606.
- Vitoria, Francisco de. *De lege*. Salamanca: Eusal, 2010.
- Vitoria, Francisco de. *De iustitia*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de potestate civili*. Madrid: CSIC, 2008.
- Vitoria, Francisco de. *De actibus humanis*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2015.
- Vitoria, Francisco de. *De caritate et prudentia*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.
- Vitoria, Francisco de. *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vitoria, Francisco de. *De potestate ecclesiastica, relectio prima*. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vitoria, Francisco de. *Fragmentum de temperantia*. Salamanca: San Esteban, 2017.

Sebastián Contreras A.

Facultad de Derecho

Universidad de los Andes, Chile

Álvaro del Portillo #12.455

7620001 Las Condes

sca@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4517-5600>

Alejandro Miranda M.

Facultad de Derecho

Universidad de los Andes, Chile

Álvaro del Portillo #12.455

7620001 Las Condes

amiranda@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>