

Versions

Nueva Serie

Revista del Centro de Traducciones
“Alfonso el Sabio”

Año 10, N. 10 (N.S.)

Diciembre 2008

Contenido de este número

Anónimo De Legibus

Introducción de C. A. Lértora Mendoza	3
Conferencia II Traducción	5

Buenos Aires
FEPAI- Ediciones del Rey

Versiones

Nueva Serie

Revista del Centro de Traducciones “Alfonso el Sabio”

Consejo Editorial

Silvia Fridman
Mauricio Langón

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar; todo el material recibido será previamente evaluado por el Consejo Editorial.

Copyright by EDICIONES REL REY- 2005

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 4813.2448

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de ley 11.723. Prohibida la reproducción total o parcial salvo autorización expresa por escrito de F.E.P.AI.

ISSN: 0328-6010

El Anónimo De Legibus

Introducción

Celina A. Lértora Mendoza

Este tratado, conservado en dos códices pertenecientes a la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, corresponde a la época colonial y casi seguramente a un centro bonaerense. La falta de las hojas iniciales en ambos códices y la ausencia de indicaciones internas hacen por el momento imposible fijar una atribución con certeza. Un análisis comparativo de contenidos podría quizá indicar alguna filiación, pero las lecciones de ética que conservamos no contienen elementos de juicio suficientes. Por consiguiente, sólo es posible colegir de modo parcial, la época y el grupo intelectual a que pertenece el profesor. Por criterios internos puede situarse su redacción entre 1789 y 1810. Asimismo, se aprecia que el autor adhiere en varios pasos a tesis de Suárez, si bien las doctrinas jesuitas habían dejado de enseñarse luego de la expulsión.

El tratado consta de tres Conferencias. La Primera Conferencia trata de la ley en general, su origen y sus divisiones, pero siempre refiriéndose a la ley positiva.

La Segunda Conferencia trata sobre los diferentes derechos: natural, público eclesiástico, divino y de gentes, en una sección única abordando el tema de la posible dispensa de los preceptos del derecho natural.

La Conferencia Tercera trata ciertas cuestiones pertinentes a la ley humana, en particular el tema de las leyes meramente penales.

Las fuentes mencionadas, aunque la mayoría de segunda mano, son numerosas, destacándose menciones de la Biblia, los Santos Padres, autores eclesiásticos, papas y concilios; en segundo lugar hay muchas referencias a filósofos, historiadores y juristas modernos (por ejemplo Maquiavelo, Rousseau, Voltaire, Solórzano y Pereira, Inca Garcilaso de la Vega) y a teólogos protestantes (Lutero, Calvino, Zwinglio, Wicleff, Juan Hus, los Ubaldenses, los Anabaptistas, Juan Gerson).

El desconocido autor de estas Conferencias puede ubicarse claramente dentro de la corriente escolástica, con decidida preferencia por el tomismo, e igualmente decidido rechazo de cualquier tesis modernista o roussoniana. En su conjunto constituye un buen ejemplo de la corriente anti-iluminista que tuvo un brote de fuerte incidencia en la docencia rioplatense, especialmente en Buenos Aires, a fines del período colonial.

Se presenta la traducción de la Segunda Conferencia, de acuerdo a un texto establecido sobre los dos originales latinos. La numeración por párrafos es mía, siguiendo los puntos aparte de los originales, que coinciden. La paginación es mía, tomando en consideración las hojas útiles de los documentos.

La traducción está acompañada de notas histórico críticas que no pretenden constituir un análisis exhaustivo del documento, sino fundamentalmente fijar sus fuentes y señalar algunas claves de lectura e interpretación.

CONFERENCIA II
SOBRE EL DERECHO NATURAL, PÚBLICO
ECLESIAÍSTICO, DIVINO Y DE GENTES

Sección única

Sobre el derecho natural

**Si existe alguna potestad, sea eclesiástica, civil o divina que puede dispensar
En aquellos preceptos que son de derecho natural**

230. Según Ambrosio (Libro 9º, Epístola 71)¹ derecho natural es la ley que no se escribe sino que es innata, ni se aprende por lección sino que surge como de una fuente natural imprimiéndose en los individuos; permanece invariable en la naturaleza racional desde el primer momento de la creación. Por eso dice el Apóstol en Rom. 2º, v. 14 y 15: “Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente la ley, no teniendo ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la ley escrita en su corazón, dando testimonio de ella su conciencia, con juicios contrapuestos que los acusan o que también los defienden”. Sobre estas palabras dice Agustín en el Sermón 25²: “¿cuál es esta ley sino aquella de la cual dice el Apóstol: los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley?”. Pues nadie que hace daño a otro quiere que le sea hecho a sí mismo, y en esto viola la ley natural, según la cual no puede ignorarse que no se debe hacer lo que no se quiere padecer; o más claramente, el derecho natural es el dictamen de la razón práctica proveniente de la ley eterna, por el cual somos dirigidos u obligados a hacer u omitir aquello que según la luz natural solamente, conocemos como debido o prohibido.

231. En cuanto a si tal ley natural puede sufrir cambio, abrogación o derogación, interpretación o epiqueya, lo diremos brevemente. La mutación puede tomarse en dos sentidos: primero, como aquello a lo cual se le añade algo; segundo, como aquello que deja de ser de derecho natural habiéndolo sido antes. Si se toma en el primer sentido, es indudable que puede cambiar, pues a la ley natural se han añadido muchos preceptos adecuados para la vida humana. Pero si se toma en el segundo sentido, el derecho natural es absolutamente inmutable. Por eso Graciano, al

¹ *Epistola* 71, es citada por la edición antigua de Erasmo, Gil, etc. En Migne, *PL*, *Epistola* 73.

² No corresponde a este Sermón, sino al 26. En Migne, *PL* v. 38.

comienzo de la 5ª Distinción³, da por cosa conocida que el derecho natural comenzó junto con la creatura racional y que no ha variado con el tiempo sino que permanece inmutable, de acuerdo con Gregorio IX cap. “Sobre la costumbre”.

232. Aunque todo esto es cierto, se han esgrimido en contra algunas razones, las que refutaremos para que no nos sorprendan. Primera objeción: la propiedad de los bienes y la servidumbre fueron introducidas por la voluntad humana, según el derecho natural todos los bienes eran comunes y todos los hombres eran libres; luego. Segunda: Dios se relaciona a la ley natural así como el príncipe con respecto a la ley positiva. Pero el príncipe puede cambiar la ley, luego también Dios. La Glosa parece favorecer esta opinión, cuando dice en el cap. 17 del Eclesiástico: “Quiso enmendar y corregir la ley natural por medio de la ley escrita”⁴.

233. Ninguna de estas dos objeciones es válida. No la primera, porque la comunidad de bienes y el estado de libertad no son de derecho natural positivamente prescriptivo, sino sólo negativamente, o sea, no estatuido lo contrario. Ésta es la solución de Santo Tomás (art. 3º al 5º argumento): “algo se dice de derecho natural de dos modos: de uno, porque la natura inclina hacia eso, así como no hacer daño a otro. Segundo modo, porque la natura no induce a lo contrario, y así podemos decir que la desnudez del hombre es de derecho natural, porque no le dio vestidos, sino que él se los procuró artificialmente”⁵. La posesión común de las cosas y la libertad se dicen de derecho natural según este modo, es decir, porque la distinción de posesiones y la servidumbre no son producto de la naturaleza, sino de los hombres, en razón de su utilidad para la vida humana.

234. En este aspecto la ley natural sólo ha cambiado por adición y con justa causa, es decir, para suprimir las luchas y disensiones. O también puede decirse que es de derecho natural ser libres, no preexistiendo culpa o daño.

³ *Decretum*, I pars, Dist. V. Cita a San Gregorio, al Obispo inglés Agustín, *Ep.* 64, Lib. ii, Ind. IV, y a Beda, *Hist. Angl.*, I, 1. c. 27 (ed. Richter, p. 7 y nota 3).

⁴ *Eccl.* 17, 9: “Addidit eis disciplinam et legem vitae” (le añadió disciplina y una ley de vida). Glosa: “legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit”, *Ord.* I, c. Rab. Maurum, *In Eccl.* 1, 4, vc (PL 109, 876).

⁵ *Sum. Theol.* I-II, Q. 94: “De lege naturali”, art. 5º: “Utrum lex naturae mutari possit”, 3ª objeción: Isidoro dice que la posesión de bienes y el estado de libertad son naturales, pero vemos que estas cosas cambian según las leyes humanas. “Ad tertium dicendum quod aliquid...” etc.

235. Pero si alguien debe defenderse en la guerra de las injurias sufridas, sin mengua del derecho natural, le es lícito matar al enemigo; en consecuencia y con mayor razón para reducirlo a servidumbre. Se ve pues, que ni la división de bienes ni la servidumbre son prohibidas por el derecho natural, sino que más bien deben considerarse como determinaciones o adiciones suyas. Así deben estimarse también las leyes de prescripción. Pues aunque es de derecho natural no retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño, esto debe entenderse en el sentido de que la cosa es ajena mientras no se produce la prescripción, en cuyo caso la cosa pasa a ser propia del poseedor, por un derecho que otorga el Estado a favor del bien común.

236. La segunda objeción es igualmente fútil, pues el rey se relaciona a la ley positiva de distinto modo que Dios a la ley natural. Las leyes de cualquier príncipe humano sólo adquieren fuerza obligatoria por voluntad y autoridad de quien las prescribe; por eso sólo les estamos obligados en cuanto han sido dictadas. En cambio Dios prescribe algo en cuanto es intrínsecamente bueno, y a esto lo impulsa no sólo su voluntad sino también la justicia. De ahí que en las leyes humanas positivas las cosas son malas porque son prohibidas y buenas porque son mandadas; en cambio en la ley natural las cosas son prohibidas porque son malas y son mandadas porque son buenas.

237. Y no resulta a favor del adversario la Glosa en el paso citado, pues como dice Santo Tomás (art. 3º al 1º argumento): “Se dice que la ley escrita ha sido dada para corrección de la ley natural, o bien porque mediante la ley escrita se suple lo que falta en la natural, o porque en algunos corazones la ley natural se ha corrompido en ciertos aspectos, de modo que estiman bueno lo que naturalmente es malo, y tal corrupción requería una corrección”⁶.

238. Hay anulación cuando se abole una ley no perfectamente obligatoria, por ejemplo si un juez inferior dicta una ley que debe ser aprobada por el superior y éste deniega la aprobación.

239. Hay abrogación cuando se elimina totalmente una ley que obliga en sentido perfecto; así después de la venida de Cristo fue abrogada la ley mosaica en cuanto al ceremonial. Hay derogación cuando la ley en parte permanece y en parte se suprime, como sucede a menudo en las leyes mixtas. Es evidente pues, que la ley natural no

⁶ Q. 104: “De lege naturali”, art. 5º: “utrum lex naturae mutari posit”, lo transcrito es respuesta a la primera objeción.

puede cesar, ni por anulación, ni por abrogación ni por derogación; por eso muy bien dice Lactancio: “No hay derecho a abrogar ni derogar esta ley en algo ni en todo, ni el Senado ni el pueblo pueden absolvernos de la ley”.

240. La razón es que los preceptos de derecho natural son bienes necesarios e inmutables. Pero sobre si este derecho natural admite interpretación o epiqueya, respondo afirmativamente. Hay interpretación o epiqueya cuando se declara que la ley no obliga en algún caso, porque como los preceptos naturales no son todos igualmente evidentes, a veces requieren la interpretación de un hombre sabio y prudente. Vayamos a la explicación de la tesis; adviértase que la Sagrada Escritura usa a veces “dispensa” como el recto y debido cuidado de las cosas ajenas; así Lucas 12 dice: “a quién consideras fiel dispensador, al que constituye el Señor sobre su familia”⁷.

241. Entre los Canonistas comúnmente se usa en el sentido de la venia o remisión de una ley obligatoria, permaneciendo la obligación con respecto a los demás. Santo Tomás dice⁸: “Los juristas afirman que la dispensa es la suspensión del derecho común”. Sin embargo algunos consideran que dispensa es lo mismo que declaración, pero equivocadamente, pues la dispensa la da el superior en relación a una ley vigente y permaneciendo todas las circunstancias bajo las cuales la ley obliga; en cambio la declaración puede ser hecha por un hombre dotado de ciencia y prudencia, quien expone que la ley no obliga en éste o aquel caso o que su materia ha variado.

242. En esta cuestión se pregunta si así como el legislador civil o eclesiástico puede dispensar en sentido absoluto de las leyes que dictan, también puede Dios con respecto a la ley natural, de tal modo que un hombre, omitiendo lo que la ley prescribe o haciendo lo que ella prohíbe, no incurra en pena de pecado. Acerca de esto se argumenta de varios modos. Algunos juzgan que todos los preceptos, dentro y fuera del Decálogo, son dispensables por Dios. Quienes sostienen esta opinión estiman que algunas acciones son pecados porque han sido libremente prohibidas por Dios; así Ockham y otros. Otra opinión establece una distinción entre los preceptos de la primera y la segunda tabla, es decir, los que se refieren a Dios y al prójimo: consideran que estos son dispensables, pero no los primeros, salvo quizá el

⁷ Lc. 12, 42; en las versiones actuales “*dispensator*” se traduce como “administrador”.

⁸ *Glossa*, cap. “requisitis” I, Q. 6: “Juris communis relaxatio facta cum cognitione causa ab eo, qui jus habet dispensandi”; citado en Frassen, *Scotus Academicus, De legibus*, ed. Roma 1901, T. 6 p. 252.

tercero, en cuanto implica el sábado, que ningún cristiano niega haber sido abrogado. Así Escoto y otros⁹, a los cuales cita y sigue Frassen, Tomo 2º, Disp. 2º; Henno, Tomo 3º, Cuest. 1ª, Art. 3º. Pero nosotros sostenemos la siguiente declaración.

243. Proposición. Ninguna potestad, sea eclesiástica o civil, e incluso divina, puede dispensar con dispensa propia los preceptos que son de derecho natural. Se prueba brevemente: lo que ha sido establecido por una potestad superior no puede ser dispensado por una potestad inferior, pero el hombre, a quien le son ínsitos los preceptos naturales, ha sido ligado a ellos por una potestad superior, luego ninguna potestad, etc. Prueba de la menor: ha sido ligado por Dios como autor de la naturaleza, pero Dios es superior a toda potestad creada, luego ha sido ligado, etc. Segundo, porque el mismo príncipe eclesiástico o civil es súbdito de la ley natural, y por tanto no puede liberar a otros de su observancia. Tercero, si los pastores pudieran dispensar los preceptos de la segunda tabla, también podrían dispensar los preceptos del sexto y séptimo mandamientos, lo que es absurdo; luego no pueden.

244. Sólo Dios, de potencia absoluta, podría dispensar los preceptos naturales con dispensa propiamente dicha, es decir, suspensión de la obligación legal permaneciendo la materia y las circunstancias bajo las cuales la ley rige y obliga; y Dios ni por potencia absoluta podría hacer que alguien obre contra la ley natural permaneciendo todas las circunstancias, luego. Prueba de la menor: aquello que la ley natural prohíbe y manda es esencial e intrínsecamente bueno o malo; y si Dios estableciera hacer algo contra el derecho natural, esta acción sería a la vez recta y defectuosa; recta porque Dios la manda, defectuosa porque es esencialmente mala y como tal prohibida por el derecho natural. Luego ni Dios, por potencia suya absoluta, etc.

⁹ V. Frassen, *Scotus Academicus*, De legibus, D. II, art. 3, Q. 2 (ed. Roma, 901, T. 6, p. 84): niegan que Dios pueda dispensar, salvo el precepto del sábado: S. Tomás (I-II, Q. 100, art. 8), Suárez (*De legibus*, cap. 5), Salas (Tr. 14, Disp. 5, sect. 9), Vázquez (Disp. 179, c. 2), Aversa (Q. 94). Otros sostienen que Dios puede dispensar *de potentia absoluta* algunos preceptos: Escoto (y sus discípulos Gabriel, Almaino, Marsilio), San Buenaventura (I, Dist. 47), Ockham (II, Q. 19), Pedro Alliaco (I, Dist. 14), Andrea de Castronovo (Dist. 48), Gerson y otros. El texto de Escoto es *II Sent.* Q. 37, n. 5 ss, especialmente n. 6 sobre la indispensabilidad de la primera Tabla.

245. Se confirma: los preceptos de la ley natural son de dos géneros, afirmativos y negativos. Los primeros son aquellos que contienen lo que es justo y acorde con las normas de justicia; los segundos contienen lo injusto y desacorde con las normas de justicia. Pero Dios, que es la justicia, no puede aprobar que no se haga lo justo o se haga lo injusto; luego. “Pues Dios es fiel y perseverante y no puede negarse a sí mismo –dice Santo Tomás– y se negaría a sí mismo si eliminara el orden de su justicia, pues él mismo es su justicia; por tanto Dios no puede dispensarlo, de modo que al hombre le sea lícito no ordenarse a Él o no someterse al orden de su justicia, incluso en aquellas cosas según las cuales los hombres se ordenan entre sí”¹⁰. Luego Dios, etc.

Resolución de Objeciones

246. 1ª Objeción. Es de derecho natural la residencia de los pastores en sus iglesias, la obligación de devolver al dueño –según su voluntad– lo que desea, la obligación de santificar las fiestas, el matrimonio rato es indisoluble, y además nadie puede obtener múltiples beneficios; pero en todos estos casos, tanto los Pontífices como los prelados inferiores dispensan; luego. Se previene una respuesta: si los Pontífices y Obispos no dispensaran en sus respectivas jurisdicciones, serían inútiles los recursos a ellos, pues o la obligación legal se suelta con causa, o sin ella. Si lo primero, fue inútil recurrir a ellos; si lo segundo, entonces los Pontífices y Obispos dispensan los preceptos de derecho natural cuando éste obliga; pero en todos estos casos se da una dispensa, luego al menos la potestad eclesiástica puede dispensar los preceptos de derecho natural.

247. Antes de dar la solución a estas objeciones, debe considerarse que la dispensa es doble: propia e impropia. Dispensa propia es aquella por la cual alguien es liberado del vínculo legal, permaneciendo la materia y las circunstancias bajo las cuales la ley obliga a todos. Por ejemplo si una ley prohíbe que en tiempo de guerra se lleven armas consigo notoriamente, cuando en ese tiempo se concede a alguien tal facultad, se dice que ha sido dispensado de la ley, y que puede sin pecado o temor a la pena, lo que otros no pueden sino con peso de conciencia o imposición de penas

¹⁰ I-II, Q. 100, “De praeceptis moralibus veteris legis”, art. 8: “Utrum praecepta Decalogi sint dispensabilia”; 2ª objeción: el hombre puede dispensar de la ley que él dicta, luego también Dios la suya. “Ad secundum dicendum quod sicut Apostolus dicit [2ª Tim. 2, 13] ‘Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest’. Negaret autem seipsum...”, etc.

legales. Dispensa impropia es la no obligatoriedad de la ley por cambio de la materia o de las circunstancias en las cuales la ley obliga.

248. Por tanto niego que los pastores y los obispos y párrocos estén obligados por derecho natural a residir en sus iglesias o parroquias, lo cual no se prueba por el Concilio Tridentino (Sección 23, cap. 1º Sobre la reforma)¹¹, donde sólo se establece que los prelados están obligados por derecho divino a regir su propia iglesia. Pero que esta tarea personal se satisfaga con la presencia, aunque parece deducirse, no está expresamente dicho; más aún, el concilio dice que los pastores están obligados a la residencia personal, pero no con qué clase de derecho. Incluso declara luego por qué causa los párrocos pueden ausentarse.

249. Segundo, concedido que estén obligados por derecho natural, distingo la menor. Si en esto el Pontífice dispensa con dispensa propia, niego la menor; con dispensa impropia, la concedo. Digo lo mismo del voto y de la santificación de las fiestas. Cuando los Pontífices dispensan a los pastores su residencia, a los fieles los votos o la santificación de las fiestas, no significa que permaneciendo el débito personal del voto o la obligación de residencia, dispensen a alguien de cumplir su tarea, sino que solamente declaran que ciertos tales casos no son materia de la ley; o sea, declaran que los párrocos no están obligados a residir en sus Iglesias, que la salud o la necesidad pública eximen al promitente de mantener el voto, que los fieles no están obligados a la santificación [de las fiestas] cuando no pueden hacerlo

250. Oíd a Santo Tomás (cuestión 88, art. 1º al 2º argumento)¹², que dice así: “al dispensar alguna ley humana, no es que ella no se obedezca, lo cual está contra la ley natural y el mandato divino, sino que sucede lo siguiente: lo que era ley, no es ley en este caso. Así también la dispensa del superior hace que esto que se contenía en el voto, no se contenga en cuanto se determina que en este caso no es materia adecuada del voto. Por tanto, cuando el prelado eclesiástico dispensa el voto, no dispensa un precepto de derecho natural y divino, sino que determina aquello que

¹¹ Sección 23, del 5 de julio de 1563, Doctrina sobre el Sacramento del orden (Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963 n. 960, p. 273).

¹² II-II, Q. 88: “De voto, per quod aliquid Deo promittitur”, art. 10: “Utrum possit in voto dispensari”, 2ª objeción: no pueden dispensarse las disposiciones de la ley natural ni la divina. Pero el voto es de ley natural y divina, luego no es dispensable. Responde “Et tamen cum dispensatur...”, etc. lo citado.

según el criterio humano, no pudiendo percibir todo, caía bajo la obligación”. Esta consideración puede aplicarse a todos los preceptos del derecho natural.

251. A lo cuarto respondo que algunos Pontífice dispensaron la indisolubilidad del matrimonio rato, sea porque fueron de la opinión de que probablemente su indisolubilidad no surge del derecho natural, o porque consideraron que tales matrimonios, derivados sólo de la autoridad privada de los contrayentes, están prohibidos por el derecho natural y no por la pública autoridad del Pontífice otorgada por Cristo (Mt. 16, v. 19): “todo lo que desligareis en la tierra también será desligado en el cielo”. Pero estas palabras no deben entenderse en el sentido de que el Pontífice pueda dispensar en cualquier materia que quisiera; de otro modo podría, por ejemplo, dispensar a los fieles del precepto de amar a Dios, de decir la verdad, de rendir culto a la verdadera religión, etc. Al contrario, deben entenderse en el sentido de que el Pontífice tiene la potestad de absolver y ligar del pecado o de dispensar en alguna materia determinada.

252. A lo quinto respondo que la pluralidad de beneficios tomada en sentido absoluto está prohibida por derecho natural, pero no si se consideran determinadas circunstancias, por ejemplo la mayor utilidad para la iglesia o la escasez de los ministros. Para confirmarlo afirmo que esa causa, si es legítima, desliga de la obligación legal, pero para esto es necesario el recurso al superior, no porque elimine la obligatoriedad de la ley sino para que declare desligado de ella. Así, si a alguien le consta con certeza que una cosa suya está en poder de otro, no por eso puede quitársela por autoridad privada, sino que esto debe hacerse en un juicio público.

253. Así también, aunque alguien tenga causa suficiente para no cumplir un voto emitido, no debe infringirlo sin consentimiento del superior, al cual –y a la Iglesia– debe constarle que no le alcanza la obligación del voto. Si no se hiciera esto, muchos votos se cancelarían por alguna pretendida causa jurídica. No ignoramos que los Pontífices suelen usar la palabra “dispenso” cuando desligan de la obligación del voto, así como cuando dispensan en sus propias leyes; pero esto se debe a que la palabra “dispenso” es equívoca. Por tanto, para saber si se trata propiamente de “dispensa” debe atenderse a la materia a que se refiere, porque si es de derecho natural, no sería dispensa estrictamente tal, pero sí lo sería si fuera materia de derecho positivo humano.

254. 2ª Objeción. Se dice que Dios no puede dispensar el derecho natural porque nunca decretó dispensar. Prueba del antecedente: como dice Santo Tomás “Dios no puede dispensar en su propia ley, porque permanece fiel y no puede negarse a sí mismo”¹³; luego los preceptos del derecho natural [no] son dispensables en sentido absoluto. Segundo, Dios puede prescribir el odio hacia Él, pues esto no implica contradicción; luego. Tercero, Dios puede dispensar el cuarto mandamiento del Decálogo, ordenando al hijo que deje morir de hambre al padre y que no le preste ninguna obediencia; pues quien puede crear al hombre sin ayuda de los padres, puede dispensarlos de prestarles reverencia; y si puede lo primero, puede también lo segundo, luego. Cuarto, Dios dispensó a los Patriarcas de la poligamia, y al comienzo del mundo, cuando los hermanos tomaban en matrimonio a sus hermanas [dispensó el incesto]; pero tanto la poligamia como estos matrimonios [incestuosos] están prohibidos por derecho natural; luego.

253. A lo primero se responde negando la mayor. La causa por la cual Dios no puede dispensar es que no puede negar la justicia o el orden justo, es decir, no puede dispensar las leyes que contienen un orden de justicia en relación a sí y a los demás; de lo contrario, si las dispensara, eliminaría el orden justo y se negaría a sí mismo, siendo suma justicia. Por lo tanto, si por hipótesis Dios quiere que exista algo exterior a Sí, lo quiere por necesidad de tal modo, aunque no en sentido absoluto en cuanto a su existencia. Por ejemplo Dios no está obligado a que el hombre exista necesariamente, pero en el supuesto de que exista, es necesario que exista el animal. Del mismo modo supuesto el odio a Dios por parte de los hombres, necesariamente debe desagradar a Dios, no menos que cualesquiera otras acciones intrínsecamente malas. Por tanto el odio a Dios repugna a la ley eterna y natural, que nos obliga a prestar el debido amor a neutro creador; en consecuencia Dios no puede mandarnos odiarlo ni aprobar lo que es esencialmente injusto.

256. A lo tercero respondo que el precepto de honrar a los padres es afirmativo y por tanto sólo obliga en cuanto lo dicte la recta razón; si Dios prescribiera a alguien no obedecerlo, sería señal de que en esas circunstancias no está obligado a prestar honor, no porque Dios lo dispense propiamente en ese caso, permaneciendo la obligación de honrar a los padres, sino porque ese precepto no regiría en ese caso y por tanto cesaría la obligación. Para probarlo se niega la mayor: supuesta la voluntad de Dios de que los hijos sean procreados por sus padres, no puede eliminar este fundamento inmediato de la obligación de prestarles obediencia, conforme a Ecles.

¹³ En I-II, Q. 100, art. 8, ad 2um, ya citado.

7, v. 30: “recuerda que si no fuese por ellos no habrías nacido, y retribúyeles lo que ellos te dieron”¹⁴. Subsistiendo tal fundamento, la recta razón –contra la cual Dios no puede dispensar porque es infinitamente sabio y justo– exige rendirles honor y obsequio.

257. A lo cuarto, se niega la menor. Pues la poligamia de los Patriarcas no se oponía al derecho natural, al menos en cuanto a sus primeros principios; pues como enseña Santo Tomás (In IV, Dist. 33, cuestión 1ª, art. 1º)¹⁵: “la pluralidad de mujeres no elimina ni impide totalmente el primer fin del matrimonio; pues como un varón es suficiente para muchas mujeres, se conserva la fecundidad y la educación de los hijos concebidos por él”. En los primeros tiempos de los antiguos Patriarcas, el fin primario del matrimonio no era sino la multiplicación del género humano, que sólo puede lograrse por la generación carnal; por tanto fue adecuado que en esas circunstancias Dios declarara que no obliga la monogamia, ya que en tales situaciones falta la materia de la ley.

258. No sucede lo mismo con la poliandria, o matrimonio de una mujer con muchos hombres, pues esto contraría el fin principal del matrimonio: la prole sería incierta y se frustraría el débito y la educación por parte del padre. Si se quiere responder como habitualmente se hace, distingo la mayor. Dios dispensó la poligamia con dispensa propia, la niego; con dispensa impropia, la concedo. Cuando Dios permitió la poligamia a los antiguos Patriarcas, sólo cambió la materia, y como supremo dueño de los cuerpos dividió el cuerpo del varón – que sólo correspondía a una esposa– entre otras muchas, supuesto lo cual no contraría el derecho natural.

259. En cuanto a los matrimonios entre hermanos, como sucedía al principio del mundo, la objeción se responde con Cayetano, diciendo que eso no está prohibido por derecho natural, o al menos el matrimonio entre hermanos no lo es en sentido simple y absoluto, es decir, en todos los casos, sino que sólo lo es fuera del caso de necesidad, lo cual no se daba al comienzo del mundo, cuando ésta exigía cometer algunas indecencias. Pero esto sólo vale para los matrimonios contraídos al comienzo del mundo.

¹⁴ Versión Biblia de Jerusalén: “Recuerda que por ellos has nacido. ¿Cómo les pagarás lo que contigo han hecho?”.

¹⁵ In IV Sent., Dist. 33, Q. 1, art. 1 (*Opera Omnia*, ed. Parma 1858, T. 7, p. 997).

260. En efecto, muchas cosas contrarían el derecho natural sin estado de necesidad, que no le repugnan en caso de necesidad. Así, es contrario al derecho natural tomar lo ajeno sin necesidad, y también si el príncipe impone un pesado tributo sin algún grave motivo; pero nadie dice que sea contrario al derecho natural tomar lo ajeno en caso de necesidad extrema o que el príncipe imponga tributos con justa y legítima causa. ¿Por qué no podría decirse lo mismo en el caso del matrimonio entre hermanos, contraído al principio del mundo, cuando había necesidad suma de propagar el género humano?

261. 3ª Objeción. Dios muchas veces dispensó el derecho natural, luego lo hizo porque puede. Prueba del antecedente: dispensó a Abraham cuando le mandó inmolar y matar a su hijo Isaac, como dice Gen. 22, v. 2; a Sansón para suicidarse, conforme [Jueces]. Dispensó a los hebreos al permitirles llevarse los vasos de oro de los egipcios. En tercer lugar dispensó a las parteras de Egipto el precepto de no mentir, remunerándoles su mentira con dones. Cuarto, dispensó a los judíos de la usura, que es cierta clase de hurto, como se ve en Deut. 23. Quinto, dispensó al profeta Oseas para que fornicara. Sexto, dispensó a los judíos para que con el libelo de repudio disolvieran el matrimonio aunque éste es indisoluble por ley natural. Séptimo, dispensó a Naamán por medio del profeta Eliseo, por tener que adorar con el rey la estatua del templo de Rimmon, pudiendo hacerlo lícitamente, como se dice en Rey. 2, cap. 5, v. 18 ss¹⁶. Pero el homicidio, la muerte, el robo, la mentira, la usura, la fornicación, el libelo de repudio y otras cosas semejantes son contrarias al derecho natural, luego.

¹⁶ Gen. 22, 2: “Díjole: Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto, en uno de los montes, el que yo te diga”; Juec. 16, 28-30: Sansón rompe las columnas del templo de Dagón; Ex. 12, 35-36: “Los hijos de Israel hicieron lo que les dijo Moisés y pidieron a los egipcios objetos de plata y oro y vestidos. Yahvéh hizo que el pueblo se ganara el favor de los egipcios, los cuales les atendieron. Así despojaron a los egipcios”; Deut. 23, 20-21: “No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos o de dinero, o de víveres o de cualquier otra cosa que produzca interés. Al extranjero podrás prestarle a interés, pero a tu hermano no le prestarás a interés, para que Yahvéh tu Dios te bendiga en todas tus empresas, en las tierras que vas a entrar a poseer”; Oseas 1, 2: “Dijo Yahvéh a Oseas: Ve, tómate una mujer dada a la prostitución y engendra hijos de prostitución, porque la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahvéh”; ex. 1, 21; “Y por haber temido las parteras a Dios [mentira de las parteras, diciendo que las mujeres israelitas daban a luz sin ayuda de ellas] les concedió numerosa prole”; Rey. 2, 5, 17-18: Naamán, jefe de los ejércitos de Aram, curado de lepra por el profeta Eliseo, se convierte y pide a Yahvéh ser dispensado por adorar a Rimmon, dios de Damasco.

262. Responderemos brevemente a cada caso. Con respecto a lo primero, afirmo que Dios de ninguna manera dispensó propiamente cuando mandó a Abraham matar a su hijo Isaac, sino que cambió la materia, de modo que la muerte de un inocente, que es injusta e ilícita por mano de autoridad privada— no fuese ni injusta ni ilícita por la superior potestad divina.

263. En efecto, debe considerarse que Dios es señor supremo de la vida y de la muerte, de modo que puede tomar la vida de un inocente, por sí o por otros, para mayor gloria suya. O también puede decirse que de este modo quería probar la fidelidad del padre. Pues la ley de no matar, no lo prohíbe en cualquier caso, sino sólo a la autoridad privada. No debe tenerse en cuenta lo que dice Frassen, que la muerte de Isaac hubiera tenido todos los requisitos para ser injusta si no hubiese intervenido la dispensa divina al precepto de “no matar”; pues para que se hubiesen dado todos los requisitos que tornaban ilícita la muerte, Dios debería haber prescrito que se lo matara por autoridad privada.

224. Pero como Dios mandó a Abraham que matara a su hijo por la autoridad divina, sólo cambió la materia, de modo que se matara a un inocente con autoridad pública y especialmente divina, que no es materia del precepto “no matar”.

265. Insiste Henno: quien no ayuna en cuaresma o no se abstiene de trabajar los días festivos, hace por autoridad pública lo que no podría hacer privadamente; entonces en estos casos está propiamente dispensado, luego lo mismo en nuestro ejemplo. Se responde que hay diferencia, pues en el primer caso, si no hubiese dispensa del superior, la materia del precepto no cambiaría, subsistiendo su obligatoriedad para todos los fieles; pero en nuestro caso cambia la materia, pues la muerte del inocente por pública y divina autoridad no se contiene bajo el precepto “no matar”. Además hay otra diferencia: en el primer caso la dispensa cae sobre la ley, en el segundo sobre la materia.

266. En cuanto a Sansón, respondo con Santo Tomás¹⁷ como dice Agustín¹⁸ (*La Ciudad de Dios*, libro 1º, cap. 21) “y Sansón no fue excusado de matarse a sí mismo con los enemigos cuando causó el derrumbe de la casa, sino porque el Espíritu

¹⁷ *Sum. Theol.* II-II, Q. 64: “De homicidio”, art. 5, Obj. 4: Sansón se suicidó y sin embargo se lo considera santo.

¹⁸ Cap. 21: “De interfectionibus hominum, quae ab homicidii crimine excipiuntur” (ed. BAC, T. 16, pp. 41-42).

Santo, que por medio de él hacía milagros, secretamente se lo había mandado”. La misma razón se aplica al caso de algunas santas mujeres que en tiempos de persecución se autoinmolaban; pueden verse sus palabras en el Cardenal Gotti sobre los actos humanos, cuestión 3ª, duda 7, parágrafo 3º¹⁹.

267. A lo segundo respondo que Dios no dispensó propiamente a los israelitas para que robaran los vasos de oro de los egipcios, sino que hizo propio de ellos lo que antes era de los egipcios; por eso dice Santo Tomás: “Si alguien se lleva lo suyo, que le era debido, tomándolo para sí, esto no es hurto o rapiña, prohibidos por el precepto del Decálogo; y por tanto cuando los hijos de Israel, por mandato divino se llevaron el botín de los egipcios, no fue hurto, porque eso les era debido por sentencia de Dios”²⁰. El mismo autor dice en Com. 3ª parte, Dist. 37, cuestión 1ª, art. 4º, a lo 3º²¹: “Dios nunca prescribe lo contrario a los preceptos del Decálogo, en cuanto tales preceptos correspondan al Decálogo. La prohibición del hurto corresponde al Decálogo en cuanto la cosa robada sea ajena al captor; luego, supuesta esta condición, si aquella cosa se torna propia del captor, ya no sería contrario al Decálogo. Y esto no sólo puede hacerlo Dios, que es dueño de todo, sino a veces también los hombres que tienen autoridad, de modo que por alguna causa transfieran las cosas de uno a otro”.

268. A lo tercero respondo con Santo Tomás (II-II, cuestión 100, art. 3º, a lo 2º): “las parteras no fueron premiadas por la mentira, sino por el temor de Dios y la benevolencia por la cual mentían”. Por eso dice Ex. 1: “Y como las parteras

¹⁹ *Theologia Scholastica Dogmatica. Tractatus de actibus humanis*, Q. 3. Hay una sola referencia a Sansón, citando a S. Tomás (art. 5, ad 4um) y el reenvío de éste a San Agustín. Dice Gotti, resumiendo las citas: “Nec Sanson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit; nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat; qui per illum, miracula faciebat” (ed. Bononiae, 1753, p. 236).

²⁰ *Sum. Theol.* I-II, Q. 100: “De praeceptis moralibus veteribus legis”, art. 8: “Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia”, 3ª objeción: parece que hay dispensa del “no matar” cuando se condena a los malhechores, “Ad tertium [...] Et similiter si alicui...” (sigue el texto citado).

²¹ *In III Sententiarum*, Dist. 37: “De decem praeceptis, quomodo contineantur in duobus mandatis”, art. 4: “Utrum dispensationem in aliquo casu recipiant” [Videtur quod sic] “3. Praeceptum divinum non potest esse injustum., Sed Deus aliquando praecipit fieri aliquod contrarium praeceptis Decalogi [pone los ejemplos de los bienes de los egipcios y Oseas] Ergo aliquando justum est fieri contra praecepta Decalogi. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia”. Responde “Dicendum quod contra praecepta Decalogi secundum...” etc.

temieron a Dios, les aumentó su casa”; pero la mentira posterior ya no fue meritoria. Lo mismo dice San Agustín en el *Libro contra la mentira*, cap. 15²²: “pero lo que está escrito que hizo Dios con las parteras de los hebreos, no lo hizo porque habían mentido sino porque fueron misericordiosas con los hombres por causa de Dios. No se les premió la mentira sino la benevolencia, la benignidad y no la iniquidad de quien mentía”. De manera que en este caso Dios de ningún modo ha dispensado la mentira; por tanto debe considerarse atentamente las circunstancias, palabras o modo de decir aquello que se juzga como mentira.

269. Por eso Abraham es excusado de mentir (Gen. 20): para que ni el Faraón ni Abimelek abusaran de Sara, su esposa, dijo “que era su hermana” porque en realidad era hermana de Abraham aunque no por parte de la madre, “sino de mi padre y no de mi madre y ha llegado a ser mi esposa”²³. Así también fue excusada la mentira de Jacob, quien (Gen 27)²⁴ dijo a su padre “que él era su primogénito Esaú”, porque éste le debía la primogenitura, y en consecuencia dijo ser Esaú no en cuanto a la persona sino en cuanto al derecho. Así como en Juan, Elías era el espíritu, no la persona, y por eso Juan podía decir con verdad “no soy Elías”, y también Cristo afirmar que era Elías, porque Cristo lo afirmaba en relación al espíritu y Juan lo negaba en cuanto a la persona.

270. También fue excusado de mentir Eliseo (Rey. 2, cap. 6)²⁵ cuando dijo a los soldados del rey de Siria que lo buscaban “no es éste el camino ni ésta la ciudad” (v. 19) porque las palabras mencionadas toman este sentido: no es éste el camino ni ésta la ciudad en la cual encontraréis al Eliseo que buscáis. Eliseo decía esto porque,

²² *De mendacio liber unus*, cap. 15; n. 31 es el texto citado, con referencia a las parteras de Ex. 1, 17-20 y Raab en Josué 2 y 6,25 (Migne, *PL* 40, 540).

²³ Gen. 12, 10-20: Abraham y Sara fueron a Egipto en tiempos de hambre y allí dijo a Sara: “Di por favor que eres mi hermana, a fin de que me vaya bien por causa tuya, y viva yo en gracia a ti” (v. 13). Los egipcios la llevaron con el Faraón y dieron a Abraham animales y siervos; pero Dios hirió al Faraón con plagas y le devolvió a Sara. Lo transcrito es vv. 11 y 12. El episodio de Abimelek no corresponde a la historia de Abraham sino de Isaac, que fue a vivir en tierras del rey filisteo Abimelek con su esposa Rebeca, diciendo que era su hermana; el rey descubre la mentira, pero no se ofende sino que ordena que nadie la toque.

²⁴ Gen. 27, 1-29: sustitución de Esaú por Jacob ante Isaac, especialmente vv. 8 y 19.

²⁵ El rey de Aram estaba en guerra con Israel. Cuando los arameos bajaron oró Eliseo y Yahvéh deslumbró a los enemigos. “Eliseo les dijo: ‘No es éste el camino y no es ésta la ciudad. Venid detrás de mí y os llevaré donde el hombre que buscáis’. Y los llevó a Samaria” (Biblia de Jerusalén).

enceguecidos, no lo veían y allí no lo encontrarían, sino que lo encontraron después en Samaria.

271. A lo cuarto respondo que de ninguna manera los judíos fueron dispensados para lucrar con los extranjeros, es decir, para prestar dinero a usura, sino que solamente lo toleró, o bien se toma “usura” en sentido lato, como dice Santo Tomás (II– II, cuest. 18 a lo 2º)²⁶: “tomar de los extranjeros con usura no les fue concedido como algo lícito, sino permitido para evitar males mayores, es decir, para que no tomaran a usura de los mismos judíos por avaricia, a la cual eran afectos”, como se dice en Isaías 56, que eran dados a ella por lo cual se les prometió como premio la usura [la “fornicación”] con muchas naciones, tomándose en sentido lato como mutuo; luego a los judíos se les prometió la usura como premio, lo cual les permitía intercambiar con otros.

272. A lo quinto respondo con muchos Santos Padres, que entre el profeta y aquella mujer hubo verdadero matrimonio, lo que también significan estas palabras: “toma para ti una esposa prostituta”, es decir, toma por esposa a una prostituta. Y no se opone a esta interpretación las otras palabras: “y hazte hijos de la fornicación”, pues como dice San Jerónimo: “puede entenderse de dos modos: que recibe como hijos los concebidos anteriormente por fornicación, o que él mismo engendre hijos de la meretriz, y que por tanto son llamados hijos de la fornicación, porque fueron concebidos por una prostituta, es decir, por fornicación de la madre, no del padre, según cap. 2, v. 4 y 5: son hijos de la fornicación porque su madre es prostituta”. Que esta interpretación es la mejor lo confirman la versiones griega, siríaca y árabe, en las cuales las palabras citadas se leen: “Ve, toma para ti una mujer prostituta y los hijos de la fornicación”, como observa Alápide y la mayoría de los intérpretes.

273. A lo sexto respondo que el permiso otorgado a los judíos para abandonar a al esposa mediante el libelo de repudio fue sólo una tolerancia y no aprobación, de tal modo que quienes abandonaban a las esposas no eran excusados de pecado. Por tanto les fue dado este permiso para que no mataran a las mujeres que ya no querían. O también puede decirse, como otros autores, que esta concesión se hizo por cambio de materia, en cuanto Dios, como supremo señor de los cuerpos, puede eliminar el

²⁶ Q. 18: “De peccato usurae, quod committitur in mutuis”, art. 1: “Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum”, 2ª objeción: la ley divina (Deut. 28, 12) permitió alguna usura a los judíos. Luego no es pecado. Respuesta citada.

dominio que tienen mutuamente los cónyuges sobre sus cuerpos y dejarlos en libertad para casarse nuevamente.

274. A lo séptimo digo que Eliseo nunca dispensó a Naamán para que pudiese adorar a un ídolo, sino que como Naamán era servidor del rey, cuyo oficio era sostenerlo, incluso cuando oraba, por escrúpulo consultó a Eliseo si le era lícito y obtuvo esta respuesta: “Vete en paz”, es decir, no te preocupes por eso²⁷. Y esto prudentemente, pues si el servidor atendía con solicitud a un señor pagano o herético, tanto dentro como fuera del templo, cumplía también su servicio cuando estaba en el templo haciendo la genuflexión, pues así lo exigía su oficio; en lo cual no se halla ningún delito, pues esto es adorar material e impropriamente y no propia y formalmente, porque no se hace para prestar culto al ídolo, sino para cumplir su servicio al señor.

275. Proponiéndose Tertuliano esta duda, llega a la misma respuesta y pone el ejemplo de José y Daniel, el primero siendo ministro del rey de Egipto y el segundo servidor del rey de Babilonia; acompañaban a estos reyes tanto dentro como fuera del templo y eran espectadores de sus sacrificios sin caer en la idolatría. Por eso Tertuliano dice en el *Libro sobre la Idolatría*, Cap. 16²⁸: “si asisto convocado por el sacrificio, seré partícipe de la idolatría, si me uno por otra causa que la de sacrificar, seré solamente espectador del sacrificio”. Por tanto, como Naamán estaba obligado a adorar al ídolo por una causa distinta de la que tenía el rey de Siria para sacrificar a sus ídolos, no era partícipe de la idolatría sino sólo espectador. Esta razón prueba que si algún sirviente o esclava sirve a un señor o señora de una secta extraña o condenada, yendo a un templo de falso rito con el cual no comulga, lo hace lícita e inocentemente y no es partícipe sino espectador.

276. No contraría esta disposición lo establecido por Inocencio II: peca el siervo que a sabiendas presta sumisamente el hombro a su señor para escalar una ventana con el propósito de estuprar a una virgen, abriendo la puerta o llevando la escalera, y la proposición 31 condena a quienes sostengan lo contrario. Esto prueba que pecaría el siervo que ayudara a su señor en acciones por sí ordenadas al sacrificio idólatrico, por ejemplo, sirviendo el fuego, el vino, etc. así como tener la escalera o abrir la puerta en esa circunstancia se ordenan al estupro. Pues esto es cooperar moralmente

²⁷ Re. 2, 5: curación de Naamán, jefe de los ejércitos de Aram, por el profeta Eliseo; vv. 17-19.

²⁸ *De idolatria*, cap. 16 (PL 1, 763).

con la mala acción, pero no resulta ilícita una acción del siervo, por naturaleza indiferente, incluso en el templo, en cuyo mal uso él no coopera, sino que es sólo espectador y cumplidor de su tarea.

277. Por esto es fácilmente deducible que las palabras de la Escritura (“cuando mi señor entra en el templo de Rimmon para adorar, apoyado en mi mano, que el Señor dispense a mí, su siervo, por adorar en el templo de Rimmon. Él le dijo 'Vete en paz'”) no deben entenderse en el sentido de que Naamán pidió a Eliseo permitirle una futura adoración, o que tal adoración no fuera un delito para él, sino que sólo significan el pedido de Naamán a Eliseo para saber si no incurriría en delito cuando concurriera a las ceremonias impías a las cuales asistía el rey apoyado en su mano, y Eliseo le contestó que le era lícito.

278. En consecuencia debe leerse con cuidado al exegeta Calmet²⁹, que sigue la opinión de quienes consideran que en el texto de la Escritura mencionado no debe leerse “si adoraré” como dice nuestra Vulgata, sino “si adoré”, de tal modo que Naamán pediría perdón a Eliseo por la adoración en el pasado. Ocurre que Calmet está tan convencido de esto que quiere anteponer su propia interpretación del texto hebreo a las de Jerónimo y la Septuaginta. Además, ¿dónde están los originales hebreos en los cuales Calmet y sus seguidores dicen leer “si adoré” en lugar de “si adoraré”? Y también sería necesario que ellos fueran tan peritos en la lengua hebrea que hubieran captado su sentido mejor que Jerónimo, quien tanto se ocupó de eso.

279. Por tanto, donde estamos en duda sobre la existencia de originales hebreos y de su sentido, ¿no es mejor recurrir a la Vulgata, cuya autenticidad nos consta por la definición del Concilio de Trento?³⁰ Como ésta no dice “si adoré” sino “si adoraré”, debe afirmarse que ésta y no otra es la significación del texto. Tampoco convencen los argumentos que aduce Calmet, implicaría que Naamán sea un pésimo ejemplo de necio, rechazado como falso, pues todos a una sabían que su adoración al supremo señor era perenne y asidua, sin asistir al templo salvo para cumplir el ministerio, y por último su curación prodigiosa. Por tanto, cuando Naamán iba al templo, no lo hacía como ministro sino solamente como espectador. Sobre esto

²⁹ *Prolegomena et Dissertationes in omnes et singulos Scripturae Libros*, “Dissertatio: Quid Naaman concedi si postulat ab Eliseo, ut coram idolo Remmon sese prosternere liceat?” (ed. Lucae 1729, T. 1, pp. 215-218).

³⁰ Sesión IV del 8 de abril de 1546, Decreto de aceptación de la Vulgata (Denzinger, *Enchiridion*, n. 785, versión castellana p. 254).

puede verse algo más en Alejandro Natal, *Historia del Antiguo Testamento*, Tomo 2º, Disertación 7ª.

280. Insistes: en los ejemplos propuestos no existe dispensa porque se supone ya cambiada la materia y en consecuencia el precepto no obliga. Si esto es verdad, no podría haber ninguna dispensa incluso en las leyes positivas y humanas; luego cae la solución. Prueba de la menor: no hay ninguna dispensa, incluso en las leyes humanas positivas, sin cambio de materia; luego. Prueba del antecedente: ninguna dispensa de las leyes positivas humanas se hace sin justa causa; luego no se hace sin cambio de materia. Segundo: dispensa propiamente aquel que por propia autoridad hace ser lícito lo que de otro modo sería ilícito; pero Dios, en los ejemplos dados, hace ser lícito lo que de otro modo sería ilícito, luego. Se confirma con San Bernardo, quien en el Libro 5º sobre la dispensa y los preceptos, cap. 3º, afirma que pueden desligarse algunos preceptos del Decálogo, incluso si no son dispensables por los hombres³¹.

284. Respuesta a la primera instancia: niego la menor y para probarlo niego el antecedente, para lo cual lo distingo de dos modos. No hay dispensa lícita sin justa causa, concedo el antecedente; válida, lo niego. O de otro modo: no hay dispensa sin alguna justa causa que suprime totalmente la obligación legal, niego el antecedente; que cambie la materia legal de modo que pueda seguirse la dispensa de su obligatoriedad, lo concedo, y niego la consecuencia. Por cierto hay algunas causas que alteran de tal modo la materia legal que en cierto sentido la cambian; pero no porque inmediatamente se siga la falta de obligatoriedad, sino sólo como condición suficiente para que adviniendo la dispensa, cese la obligación.

282. Así, cuando alguien es dispensado del ayuno por enfermedad, o de la observancia de las fiestas por necesidad, hay cierto cambio insuficiente para eliminar de inmediato toda obligación, pero suficiente para que dándose la dispensa, desaparezca la obligación. También pueden intervenir algunas causas totalmente extrínsecas y que no atañen a la materia legal, pero que sin embargo son suficientes para que pueda darse la dispensa del superior permaneciendo el vínculo por parte de los inferiores; por ejemplo cuando el jefe exonera a los soldados de recorrer la ciudad, para que no la perturben los sediciosos, o cuando un prelado dispensa a un súbdito de asistir al coro por sus grandes méritos pasados.

³¹ *De praecepto et dispensatione*, cap. 3: "Dispensationem in lege divina soli Deo reservatam esse. At quae sunt legis aeternae, omnino etiam Deo esse immutabilia" (PL 182, 864-865).

283. Respuesta a lo segundo: distingo la mayor. Dispensa propiamente en alguna causa quien por su autoridad hace ser lícito lo que de otro modo sería ilícito y loase en los casos no expresos en la ley, concedo la mayor; en los casos expresos de la ley de modo que su autoridad sea una condición necesaria, la niego. Distinguiendo del mismo modo la menor, niego la conclusión. Luego, para que alguien dispense verdadera y propiamente una ley, no basta que haga lícito lo que de otro modo sería ilícito. De lo contrario, de quien hiciera enfermar a un hombre sano, se diría que lo dispensa propiamente de la ley del ayuno.

284. Se sigue pues, que la verdadera dispensa requiere la asistencia de una ley general y que en sí no tenga ninguna excepción, la que se restringe en ciertos casos en los cuales debería obligar. En los ejemplos propuestos, donde Dios parece dispensar, y aunque parezcan leyes generales sin excepción alguna, cuando Dios perdona a los hombres acerca de ellos, propiamente no los dispensa. Por tanto la autoridad divina sólo es condición necesaria de que en tales casos particulares no se aplique la ley natural y puedan cometerse el hurto, el homicidio, la mentira, el repudio, etc.

285. La autoridad de San Bernardo no puede invocarse en contrario; pues él no afirma que Dios pueda dispensar la ley natural, sino sólo que puede desligar de los preceptos naturales, lo cual es verdad y nosotros lo concedemos voluntariamente, porque Dios puede cambiar la materia de esos preceptos de tal modo que lo que por sí es lícito se torne lícito por la autoridad divina. Así es ilícito matar un inocente y tomar lo ajeno contra la voluntad del dueño, pero no lo es cuando hay un precepto divino que ordena matar al inocente o que hace propias las cosas ajenas en virtud de su autoridad. Porque siendo señor absoluto de la vida y la muerte y de todas las cosas, puede quitar o conceder todo aquello que quiere.

285. Por esto se ve la diferencia entre Dios y el hombre; pues aunque es verdad que el hombre puede dispensar impropriamente en algunos casos, esto se hace con respecto a alguna materia sujeta a la potestad humana y dentro del orden común de las cosas, pero no con potestad suma sobre las cosas inferiores y fuera del orden común, así como Dios. Por tanto, según San Bernardo, el hombre puede dispensar en alguna materia humana con potestad derivada y según el orden común de las cosas; en lo cual difiere de Dios, que puede cambiar la materia con suprema y universal potestad ejercida sobre todas las cosas creadas y fuera del orden común de ellas.

Añade también una diferencia entre los preceptos de la primera tabla –que el Santo Doctor llama “inmutables”– y los de la segunda.

287. Los primeros son inmutables porque en ellos no puede haber ningún cambio de materia, según el cual alguna vez sea lícito erigir ídolos o jurar en falso; en cambio los de la segunda pueden sufrir cambio de materia, como se ve con evidencia en lo ya expuesto. Las palabras de San Bernardo “no deben entenderse como diciendo que la materia de los preceptos, permaneciendo invariable, produjera obligación y en consecuencia Dios los dispensase con dispensa propia, sino que sólo deben tomarse como que Dios, como supremo Señor de todas las cosas, cambia la materia de esos preceptos de modo que hace propio lo que era ajeno, o transfiere a Oseas el dominio del cuerpo de la prostituta, haciéndola suya. O también puede decirse, como otros autores, que a los sacerdotes y levitas les estaba prohibido tomar repudiada, de modo que Oseas fue dispensado de esta ley para tomarla por esposa sin pecado.

288. Complementariamente dígase que si Dios impidiera a alguno el dictamen racional sobre un precepto de la ley natural o le negara concurso para cumplirlo, en tales casos no lo dispensaría en sentido propio, sino que más bien estos preceptos serían imposibles por falta de conocimiento o de fuerzas [para cumplirlos].

Sección segunda

El derecho público

289. Derecho público o civil es el dictado por un poder público; se llama civil porque es propio de una nación o unión de hombres que constituyen una sociedad, que en latín se dice “ciudad” como “unión de ciudadanos”. En efecto, una sociedad civil no es sino una congregación de hombres unidos por las mismas leyes; es cierta situación en la cual los hombres se consideran renunciando al estado de libertad natural, contrayendo obligaciones mutuas. El derecho civil se divide en público y privado. Derecho público es el referido al estado, privado el que hace a la utilidad de los individuos.

290. La segunda especie de esta división atiende a los asuntos en especial y sirve para dirimir las controversias de los ciudadanos. Tiene tres objetos: las personas, las cosas y las acciones: “por tanto el derecho que establecemos se refiere a las personas, o a las cosas, o a las acciones”, dice Justiniano en sus *Instituciones*, parág. 12.

personas entre las cuales se suscitan controversias, las cosas por las cuales litigan y las acciones de que se valen. Este derecho particular prescribe al ciudadano qué esta obligado a hacer con respecto a los demás.

291. La primera especie comprende todo lo relativo al orden general de la sociedad y en consecuencia la ejecución de las prescripciones generales y la observancia de las leyes particulares. El derecho civil se divide de varias formas según los diferentes regímenes del estado. En el régimen democrático, es decir, de todo el pueblo, la ley que sanciona el pueblo en conjunto se llama “plebiscito”; en el régimen oligárquico o de unos pocos y poderosos, la ley que ellos dictan se llama “derecho pretorial”; en el régimen aristocrático, o sea el de los principales, las leyes que ellos den se llaman “senadoconsultos” y finalmente en la monarquía o régimen de un solo rey o príncipe, las leyes se llaman “constituciones reales”.

292. También se divide el derecho civil según las tablas en las cuales estaba escrita o fijada; así entre los Romanos había doce leyes, y diez entre los atenienses, confirmando el derecho natural. Sobre esto trabajó mucho en el s. VI el Emperador Justiniano, y para su mejor consecución seleccionó hombre sapientísimos y versadísimos, que con infatigable cuidado recogieron en un cuerpo todo el derecho romano, que cuenta con los libros isagógicos principales y accesorios. Los isagógicos son los cuatro libros de las *Instituciones*, editados con el desarrollo jurisprudencial. Los principales libros son las *Pandectas* o *Digesto* y los *Códices*, que contienen los dictámenes de equidad de los antiguos jurisconsultos y las constituciones de los príncipes, completa y perfectamente descritos. Los libros “accesorios” son los que enmiendan o aclaran los antiguos dictámenes, y son auténticos o nuevos.

Sección tercera

Derecho canónico

293. El derecho canónico es la jurisprudencia eclesiástica contenida en la Escritura y la tradición, confirmada en los Concilios Generales y particulares, las constituciones de los Sumos Pontífices y los decretos de los Obispos. También se compone de los decretos de los legados, abades y otros preladados inferiores, en cuanto tengan oficio y poder de ligar, al menos según los dictámenes de los Santos Padres. Más brevemente, derecho canónico es el conjunto de las reglas que estableció Cristo para la conservación de la fe y la disciplina de la iglesia, y que estatuyeron sus Apóstoles,

Discípulos y sucesores de estos. Ha habido tantas de estas colecciones de derecho canónico en la Iglesia, que enumerarlas exhaustivamente sería demasiado gravoso.

294. En el siglo V fue famosa la colección de Dionisio el Exiguo, a la cual siguió en el siglo IX la no menos célebre de Isidoro Mercator, que contenía todos los dictámenes de los antiguos Pontífices hasta las epístolas decretales de Cilicio; pero varias disposiciones han sido consideradas apócrifas en tiempos recientes por importantes historiadores, y en cualquier caso es seguro par todos que se encuentran en ellas muchos errores. En el siglo XI compusieron nuevas colecciones de cánones el obispo Buchardo Woinatense e Ivo Carnotiense, que se llamaron respectivamente *Pagnonie* y *Decreto de Ivo*, en las cuales se transcriben muchas disposiciones del *Digesto* y de las *Novelas*, uniendo el derecho civil con el canónico.

295. A todos estos sucede en el s. XII el cuerpo de derecho canónico redactado por Graciano, monje de San Benito, que no sólo contiene las colecciones de Dionisio el Exiguo, Mercator e Ivo, sino también las nuevas constituciones de los Pontífices, los cánones de los concilios y las sentencias de los Padres. Este libro se llama “Decreto de Graciano”, o mejor “concordancia de los cánones desacordes”, porque no sólo junta los cánones sagrados, sino que también los armoniza cuando parecen oponerse entre sí.

296. Después de la colección de Graciano, Gregorio IX editó en una colección todas las decretales dictadas hasta su época, disponiéndolas en cinco libros, a los cuales añadió un sexto de Bonifacio VIII conteniendo todas las decretales de los Sumos Pontífices que reinaron entre Gregorio IX y Bonifacio VIII, incluyendo las propias. A estas constituciones se añadieron las *Clementinas*, es decir las Constituciones de Clemente V editadas en el Concilio de Vienne, a las cuales Juan XXII agregó veinte epístolas decretales. Otros Pontífices, hasta Sixto IV, tienen reunidas sus constituciones en un cuerpo llamado *Extravagantes comunes*, porque están fuera del cuerpo de derecho canónico y del ordenamiento de las decretales. A éste se añadió el séptimo libro de Decretales con varias constituciones de los Pontífices, que fueron sucesivamente editadas para utilidad de la Iglesia y promulgadas con el nombre de “Bulas”, y el conjunto se llamó *Bulario*.

Sección cuarta

La ley eterna o divina y si todas las demás leyes derivan de ella

297. La ley eterna es definida por Santo Tomás (cuestión 93, art. 1^o)³² como: “la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y mociones de las creaturas en orden al bien común de todo el universo”. Pero la razón práctica divina en la cual consiste principalmente la ley, se considera bajo diversas razones; se llama ley eterna, arte, idea o ejemplar. En cuanto es la razón del supremo gobierno existente que dirige todas las cosas a su debido fin, se denomina ley eterna; en cuanto todas las cosas fueron hechas por ella de la nada en el tiempo, toma razón de arte. Finalmente, en cuanto es forma o ejemplar de las cosas a obrar, adquiere razón de idea o ejemplar. Adviértase con todo, que aunque la ley eterna y la providencia divina coincidan en que ambas dirigen todas las cosas a su debido fin, difieren mucho entre sí.

298. Primero, porque la ley eterna atiende primera y principalmente al bien del universo, y la providencia al bien particular de cada creatura. Segundo, la ley eterna incluye en su concepto formal la fuerza obligatoria, no así la providencia. Tercero, la providencia se relaciona a la ley eterna como una conclusión particular con respecto a un principio universal. Por eso Santo Tomás (cuestión 5^a sobre *La Verdad*, art. 1^o a lo 6^o)³³ dice: “La providencia divina no designa propiamente la ley eterna sino algo consiguiente a ella. Pues la ley eterna es considerada en Dios del mismo modo como se toman en nosotros los principios naturales evidentes de los operables, a partir de los cuales procedemos conciliando y eligiendo, lo cual es propio de la prudencia o providencia; por tanto la ley se relaciona a la prudencia en nuestro intelecto como el principio a la demostración, y del mismo modo también en Dios la ley eterna no es providencia, sino como un principio de ella”.

³² *Summ. Theol.* I-II, Q. 93, art. 1: “Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo exsistens”, Respuesta: “Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio...” etc.

³³ *De veritate*, Q. 5: De Providentia, art. 1: “Quaeritur ad quodnam attributorum providentia reducitur”. “Et videtur quod tantum ad scientiam”. En las razones a favor: “6. Praeterea, Augustinus dicit in Libro 83 Quaestionum [Q. 27] 'quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione'. Sed gubernare et moderare ad providentia pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia”. “Ad sextum dicendum quod...”, etc.

299. Algunos autores, entre los cuales se cuentan Vázquez³⁴ y otros modernos, estiman que la ley eterna no es propia y verdaderamente ley, sino sólo en sentido metafórico o analógico; pero se equivocan. Primero, porque la ley eterna tiene todos los requisitos de una verdadera ley. Segundo, porque todas las demás leyes se dicen tales por participación de la ley eterna, por lo cual se relacionan a ellas como norma y ejemplar de la cosa; luego más bien debería decirse que no se llama ley eterna en relación a las leyes temporales, sino a la inversa, que éstas se llaman leyes por relación a la ley eterna. Y no se diga que la ley eterna carece de promulgación, pues ésta, como ya lo establecimos en una cuestión precedente, no es de la esencia de la ley, sino sólo condición para que obligue en acto segundo.

300. Y que no se aplique a algo desde la eternidad no es defecto de su potencia, sino del término, así como el imperio de Dios es eterno, aunque no imperara desde la eternidad sobre nada fuera de Sí. O también puede decirse, con Santo Tomás (cuestión 91, art. 1º a lo 2º)³⁵: “La ley eterna no carece de promulgación, pues ésta se hace verbalmente o por escrito, y de ambos modos la ley eterna tiene promulgación por parte de Dios promulgador, porque el verbo divino es eterno y la escritura del libro de la vida es eterna. Pero por parte de la creatura oyente u observante, la promulgación no puede ser eterna”. Supuesto esto concluimos.

301. Proposición. Todas las leyes propiamente dichas y justas, tanto naturales, como civiles o eclesiásticas, derivan de la ley eterna. Se prueba la proposición, pues todos los derechos, sea naturales, civiles o eclesiásticos, no son sino derivaciones de la ley eterna; por tanto todas las obligaciones particulares que contraen los hombres, sea por convención o por imperio de alguna ley positiva, integran como objeto la ley divina en cuanto ésta puede aplicarse a los otros. Las leyes de España, Francia, Roma y Grecia no son sino verdaderas efigies e imágenes de la ley divina. Todas estas cosas constan claramente en la Sagrada Escritura por estas palabras: “Por mí los reyes reinan y los jueces administran justicia; por mí imperan los príncipes y los poderosos disciernen la justicia”, dice Prov. 8 v. 15 y 16. “No hay potestad sino de

³⁴ *In I-IIam S. Thomae*, Disp. CL, Q. 91 (p. 24).

³⁵ Q. 9: “De legum diversitate”, art. 1: “utrum sit aliqua lex aeterna”. Segunda objeción: la promulgación es esencial a la ley, pero no puede haber promulgación eterna porque el ser creado, al cual va dirigida, no es eterno. “Ad secundum dicendum quod legi aeternae promulgationem...” etc.

Dios... de modo que quien se opone a la autoridad, se opone a la ordenación de Dios”, dice San Pablo a los Romanos (13, v. 2)³⁶.

302. Esta misma proposición se demuestra con el siguiente argumento: Dios es ente por esencia y en cuanto tal todos los entes derivan de Él. Luego también la ley eterna es ley por esencia, y como tal todas las otras deben derivar de ella. Esta derivación de la ley eterna puede suceder de tres modos: primero, como de su causa ejemplar, pues como dice San Agustín, ninguna ley puede llamarse justa si no imita a la ley eterna. Segundo, como causa eficiente, en cuanto los legisladores inferiores no tienen ningún poder que no tenga origen en la ley eterna. Consideramos que, dice San Agustín en el Libro 5º de *La Ciudad de Dios*, cap. 21³⁷, la potestad de reinar e imperar no es dada sino por Dios, quien otorga la felicidad del reino de los cielos a los buenos, y el reino terreno tanto a buenos y malos si place a Aquel a quien nada place injustamente. Tercero, en cuanto la ley eterna prescribe por medio de la luz natural y dirige lo que debe imponer la ley según las diversas circunstancias de tiempo, lugar y personas.

Resolución de Objeciones

303. 1ª Objeción. Al menos la ley natural no deriva de la eterna, luego no todas las leyes, etc. Prueba del antecedente: más allá de toda libre disposición de la razón divina, el robo, la mentira y otras acciones similares son por sí malas; pero éstas están prohibidas por el derecho natural, luego. Segundo: tampoco la ley humana se deriva de la eterna, porque si así fuese, recibiría de ella su fuerza obligatoria y por tanto le estaríamos sujetos por derecho divino. En efecto, estaríamos obligados por derecho divino a la ley positiva divina y a la ley natural porque éstas se derivan de la eterna; pero esto no puede decirse, luego tampoco que la ley natural se derive de la eterna.

304. Se responde a lo primero negando el antecedente, para cuya prueba lo distingo. Más allá de todo, etc. el robo, la mentira y otras acciones similares son por sí malas moral y fundamentalmente, concedo el antecedente; formalmente, lo niego. Pues la

³⁶ Texto completo según la Biblia de Jerusalén: “De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación”.

³⁷ L. V, cap. 21: “Romanorum regnum a Deo vero esse dispositum, a quo est omnis potestas, et cuius providentia reguntur universa”. El párrafo citado comienza “Quae cum ita sint, non...” etc.

ley natural puede tomarse en dos sentidos: como algo ínsito en la misma natura de las cosas, o como el juicio o dictamen de la recta razón que nos persuade de hacer o evitar algo, al juzgar sobre la maldad u honestidad de la natura de las cosas. Más claramente: la ley natural puede ser considerada de dos modos. Según el primer modo, no es sino la relación de conveniencia o inconveniencia de los términos tomados precisivamente según la ciencia; y de este modo es verdad que la ley natural no se deriva de la eterna. Pues si por imposible Dios nada quisiera o entendiera entonces amar a Dios por sí o por la naturaleza de las cosas, sería laudable y apropiado, y malo el robo y la mentira. La ley natural formalmente considerada es aquella que juzga sobre la maldad u honestidad por dictamen de la razón en conformidad a la ley natural, y de este modo la ley natural se deriva de la eterna, pues no es sino el dictamen divino impreso en los hombres y su conformidad con él.

305. Respondo a lo segundo negando la consecuencia, y para su prueba niego también el antecedente. Pues no es verdad que la ley positiva divina y la ley natural obliguen por derecho divino a causa de derivar de la ley eterna, sino porque no sólo la ley divina, sino también la natural tienen por sí e inmediatamente a Dios mismo por autor, quien en cuanto creador del alma racional es también el impresor en ella de la luz natural.

306. O también puede distinguirse el antecedente. Las leyes humanas obligan por derecho divino, mediata o inmediatamente, lo concedo; inmediatamente en sentido absoluto, lo niego. Las leyes humanas obligan inmediatamente a los súbditos como derecho humano, porque como en ellos hay potestad de dictar leyes, los súbditos están obligados a cumplirlas. Por tanto, los legisladores humanos dictan e instauran leyes por propia autoridad, aunque participada de la divina, así como la causa creada es verdaderamente causa propia de su efecto, aunque haya recibido de Dios esta potencialidad. Pero se dice que las leyes humanas obligan mediatamente por derecho divino, porque la potestad de todos los legisladores deriva de Dios mismo, como dice el Apóstol a los Romanos 813, v. 2)³⁸.

307. 3ª Objeción. Las leyes humanas permiten muchas cosas que están prohibidas por la ley eterna, algunas son leyes injustas y a menudo se contradicen entre sí y varían según las regiones y lugares; luego no pueden derivar de la ley eterna.

³⁸ “De modo que, quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación” (texto ya citado).

Segundo, el Apóstol, en la Epístola a los Romanos, cap. 7, v. 23 llama **ley** a la concupiscencia³⁹; pero según la misma epístola, cap. 9, v. 6⁴⁰, ella no puede estar sujeta a la ley de Dios, luego no toda ley, etc.

308. Se responde a lo primero distinguiendo el antecedente. Las leyes humanas permiten muchas cosas que prohíbe la ley eterna, aprobándolas, niego el antecedente; tolerándolas o permitiéndolas, lo concedo. La solución es de Santo Tomás, que dice “se afirma que la ley humana permite algo, no como aprobándolo sino casi como no pudiendo dirigirlo. Pues la ley divina dirige muchas cosas que no puede dirigir la ley humana. En efecto, más cosas dependen de la causa superior que de la inferior; y por esto, como la ley humana no se ocupa de aquello que no puede dirigir, esto proviene del orden de la ley eterna. Malo sería si aprobara lo que reprueba la ley eterna. Mas de esto no se sigue que la ley humana no derive de la eterna, sino que no puede adecuarse perfectamente a ella”⁴¹.

309. Ciertamente los legisladores, tanto eclesiásticos como seculares, están obligados a impedir los males en cuanto puedan; pero donde se considera imposible evitar todos los males, deben eliminar aquellos que puedan, para cumplir con su tarea, y por tanto, al permitir algunos males los príncipes no obran contra la ley eterna sino en conformidad con ella. De esto se infiere que ningún legislador puede dictar leyes injustas, pues tales leyes no lo son en realidad. Pero que haya muchas leyes contrarias entre sí debido a la diversidad de circunstancias, personas y lugares, debe atribuirse a la ordenación de la ley eterna, porque es necesario que haya tal diversidad en las leyes según la variedad de súbditos o circunstancias que suceden en distintos lugares. De otro modo se seguiría el desorden, como sucedería en el caso de pacientes de diversas enfermedades a los que se administrara la misma medicina.

³⁹ “Pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros”.

⁴⁰ “No es que haya fallado la palabra de Dios. Pues no todos los descendientes de Israel son Israel”.

⁴¹ *Sum. Theol.* I-II, Q. 103, art. 3º: “utrum omnes lex a lege aeterna derivetur”, 3ª objeción: dice San Agustín en *De libero arbitrio* I, c. 5 *in fine*, que “lex quae populo regendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur”. La respuesta en el texto citado.

310. Por eso dice San Agustín⁴²: “la medicina prescrita a los enfermos varía porque muestra enfermedad es variable; así también la divina providencia, siendo en sí misma inmutable, viene en ayuda de creaturas mudables, y según la diversidad de las debilidades, ordena y prohíbe distintas cosas a las diversas personas”. Por tanto la variación y adición en estas leyes a causa de la diversidad de circunstancias, deriva también de la ley eterna. De otro modo, la ley que era justa en las primitivas circunstancias, se tornaría injusta por variación de ellas y ya no sería más ley.

311. A lo cuarto respondo con Santo Tomás⁴³ que el deseo o concupiscencia tiene en el hombre razón de ley en cuanto es la pena que sigue a la divina justicia, y según esto evidentemente se deriva de la ley eterna. Pero en cuanto el hombre se inclina hacia el pecado y contraría la ley de Dios, no tiene razón de ley.

Sección quinta

El derecho de gentes y si se identifica con el derecho natural

312. “El derecho de gentes (según *Digesto* I, cap. 9)⁴⁴ tiene por objeto la ocupación de lugares, la construcción de fortificaciones, la guerra, la cautividad, la servidumbre, la restitución, los tratados de paz, la inviolabilidad de los legados, la prohibición de matrimonios entre extraños”. Se dice “ocupación de lugares” porque siendo todas las cosas naturalmente comunes, producida la división se adquiere el dominio de ellas por ocupación y edificación local. Se dice “fortificación” porque una vez adquirido el dominio de un lugar por ocupación o edificación, se puede fortificarlo para que otros no lo perturben, ni padezca presiones ajenas.

313. Se dice “restitución” porque la ley de restitución de cautivos, según el jurisconsulto Paulo, no es “sino el derecho de ser recibido amigablemente por el extranjero y restituírnos mutuamente el estado primigenio, la libertad a pueblos y reyes, constituido según leyes y costumbres”. En efecto, cuando recibimos lo que

⁴² *De vera religione*, c. 17, n. 34 (PL 34, 136).

⁴³ I-II, Q. 91: “De legum diversitate”, art. 6: “utrum sit aliqua lex formitis”, Respuesta.

⁴⁴ El texto es de Graciano, *Decretum* I, Dist. I, c. 9 (ed. 1614, p. 2). El *Digesto* da otra enumeración, aunque semejante: L. I, Tit. I, lex V: “Ex hoc iure gentium introducta sunt bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collata, commercia, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutæ; exceptis quibuscam quæ a iure civile introductæ sunt” (ed. 1592, vol. 18 y 19),

hemos perdido en la guerra o a causa de ella, decimos que se nos restituye, lo cual se hace por un principio de equidad, y por eso hablamos de restituir, como diciendo “vuelto a casa”. Esta explicación del derecho de gentes sólo expresa aquello que trata este derecho, y por eso puede definirse más claramente así: “Derecho de gentes es aquel que se ha establecido por consenso general de los hombres a modo de consentimiento no escrito”. Este derecho contiene las reglas para la unión de pueblos, como si formaran una sociedad general de naciones y estados en la cual los pueblos integran una especie de gran familia.

314. Es el derecho de los hombres que no reconocen leyes civiles [comunes] de príncipes supremos, de las naciones que gozan del estado natural de libertad indefinida y que por eso se consideran independientes entre sí, de los súbditos que tienen como miembros de los diversos estados. Se llama derecho de gentes o de naciones –que es lo mismo– y establece vínculos entre aquellos que están separados por la distancia, y la diferencia de religiones, costumbres, lenguas y regímenes.

315. El derecho de gentes se refiere a la formación de convenciones, la aceptación de costumbres, el derecho de guerra y paz, y tiene por objeto la seguridad y tranquilidad de todos los pueblos y naciones que tienen entre sí alguna relación civil. Este derecho, como cualquier otro, tiene ciertas reglas particulares y no debe confundirse con el derecho natural, como lo hacen algunos escritores equivocados, contra los cuales concluimos.

316. Proposición. Aunque el derecho de gentes estrictamente tomado tiene gran afinidad con el derecho natural, son diversos entre sí. Este aserto tiene dos partes. Se demuestra la primera, determinando en qué conviene el derecho de gentes con el derecho natural. Primero, ninguno de los dos tiene mandatos escritos. Segundo, ninguno requiere promulgación, aunque en todos los pueblos se cumple religiosamente aun sin ella. Tercero, ambos tienen por fin la felicidad de la sociedad humana en su conjunto y ambos tuvieron origen coetáneo al del género humano, pues ambos son preceptos de la razón. Por tanto es claro que el derecho de gentes es muy afín al natural.

317. Se demuestra la segunda parte: el derecho natural es justo en sentido simple y absoluto por propia naturaleza, de acuerdo a la razón absoluta y también es necesario; en cambio el derecho de gentes no es así, sino sólo según la utilidad y la conveniencia. Por lo tanto el derecho de gentes, considerado estrictamente, se distingue del derecho natural. La menor, en la cual podría haber alguna dificultad, se

explica por Santo Tomás en II– II, cuestión 57, art. 3⁴⁵: en la división de las cosas, sobre la cual versa sobre todo el derecho de gentes “si se considera este campo en sentido absoluto, no hay razón de que sea más bien de éste o de aquel; pero si se considera en relación a la oportunidad de cultivarlo o usarlo pacíficamente, según esto está más ordenado a pertenecer a éste que a aquel”; del mismo modo en cuanto hace a la división de las cosas y los reinos, que corresponde al derecho de gentes, la naturaleza exige algún medio de hacerlo evitando los conflictos, pero no exige éste o aquel modo de división en éste o aquel reino.

318. Pues no repugna a la naturaleza de las cosas que todo el orbe habitado constituyera un solo estado universal, que tenga un solo dominio o rey del pueblo. Ciertamente tanta división de pueblos y reinos como apreciamos no ha sido absolutamente necesaria, o bien si los hombres vivieran con probidad y fidelidad, en cualquier parte que sea, sin duda podrían cultivar en común la tierra y sustentarse con ella pacíficamente. Se sigue pues, que el derecho de gentes no es simple y absolutamente necesario y por tanto es diverso del derecho natural.

319. Se corrobora esta razón: un derecho que no es ínsito por naturaleza, sino derivado de las circunstancias por los hombres, no es derecho natural; y el derecho de gentes es así, luego, la menor es clara. Pues esta facultad no es absolutamente necesaria para conservar la propia felicidad de los hombres; incluso supuesta la enorme propagación del género humano podría existir cada estado sin comercio mutuo; luego la libertad de comercio que los hombres se han concedido en virtud de ciertas circunstancias, no deriva sino del derecho de gentes. Además, lo que prescribe el derecho natural es de por sí bueno y lo que prohíbe es de sí malo, como se demuestra con ejemplos.

320. Las alianzas tienen su origen en el derecho de gentes, si consideramos la naturaleza de las cosas en sentido absoluto, no son imprescindibles para el género humano; pues así como algún pueblo puede vivir absolutamente solo, también puede no ligarse a otros por alianzas. Por tanto, la bondad de alguna alianza, si se da, no es absoluta y en relación a la naturaleza misma de las cosas, sino pacto de los hombres en atención a ciertas circunstancias. Lo mismo debe decirse del derecho de acuñar moneda y atribuirle un valor, pues el valor de la moneda no es natural, sino de utilidad pública en cuanto toma el lugar de las cosas que los pueblos antes

⁴⁵ Q. 57: “De iure”, art. 3: “Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali”. El texto citado es una parte del primer párrafo de la Respuesta.

permutaban. Por tanto es indudable que lo establecido por el derecho de gentes no es de absoluta necesidad ni goza de bondad intrínseca y por consiguiente se distingue del derecho natural, tanto por su fin, objeto, constitución y causas como por sus propiedades.

321. Difieren entre sí por razón del fin, pues el fin del derecho de gentes es la utilidad de los pueblos o la felicidad de la sociedad humana en cuanto externa, no más perenne que la vida presente y sin necesidad natural absoluta, sino sólo moral, para que las gentes se relacionen entre sí. En cambio el derecho natural tiene por fin primario la felicidad propia del hombre en cuanto es hombre, es decir interior y sin circunscribirse a esta vida, sino perpetuamente, dirigiendo las acciones del hombre en relación a Dios y a sí mismo. Su fin secundario es la felicidad propia no esencial del hombre, sino integral, prescribiendo las acciones del hombre en relación al prójimo, supuesta la sociedad.

322. Difieren por su objeto, pues el derecho de gentes no tiene un objeto necesario, y por tanto, como dice Cicerón, surge de la opinión de los pueblos en cuanto resulta útil a la sociedad humana. De allí la inmunidad de los legados, el derecho de comercio y otros semejantes. En cambio el derecho natural tiene un objeto necesario en sentido absoluto, y como afirma Cicerón, surge evidentemente de la naturaleza, es decir, de principios evidentes por sí o de conclusiones deducidas de ellos.

323. Difieren por su constitución, pues el derecho de gentes no es escrito sino producido por las costumbres y usos inveterados de los pueblos, de lo cual es signo este consenso universal. En cambio el derecho natural está escrito en los corazones como lo más acorde a la razón, o al menos esbozado, no totalmente desconocido ni sancionado por voluntad humana. Difieren en las causas, pues la causa eficiente del derecho de gentes es la voluntad de los pueblos, de tal modo que no obliga a aquellos que no lo aceptan. Por ejemplo los limeños no están obligados por el derecho de gentes a recibir a los mercaderes ingleses porque no admiten el derecho de comercio entre sí e Inglaterra. En cambio la causa del derecho natural es Dios como autor de la naturaleza. Difieren en las propiedades; el derecho natural es inmutable, el derecho de gentes puede cambiar en cuanto depende de la voluntad humana. El derecho natural es universal, obliga a todos; el derecho de gentes no siempre es universal, sino casi siempre, y tampoco se aplica a todos sino a la mayoría, o al menos a aquello referido a las costumbres más importantes, de modo que sin falta alguno puede no observar ciertas disposiciones, por ejemplo los pueblos que no admiten comercio mutuo.

Resolución de Objeciones

324. 1ª Objeción. Si el derecho de gentes y el natural fuesen algo diverso, de modo que las gentes debieran consentir aquel, debieran por tanto convenir, pero tal convención humana no puede producirse de modo que los pueblos separados por grandes extensiones de tierra se congregaran para dictar ese derecho. Tampoco puede decirse que ese consenso ya se haya producido; primero, porque muchos pueblos nos son totalmente desconocidos, o los conocemos sólo de nombre, de modo que no hubiese sido posible proponerles los contenidos del derecho de gentes para que pudiesen contestar y dar su consentimiento. Segundo, porque no basta que haya una costumbre, sino que es necesario – para que la costumbre tenga fuerza de ley– que se practique con ánimo de obligarse; pero no puede afirmarse que todos los pueblos tuvieran el ánimo de obligarse a un determinado derecho, luego como antes, etc. Tercero, los pueblos coinciden no sólo en aquellos preceptos que pertenecen al derecho natural, sino también a los del derecho de gentes, luego porque son lo mismo.

325. Se responde a lo primero con Santo Tomás (II-II, cuestión 57, art. 3º, a lo 3º): “no es necesario que la totalidad de los pueblos se congrege para constituir el derecho de gentes, porque sus preceptos son dictados por la razón natural, es decir, que no necesita de una especial institución sino que lo instituye la misma razón natural”. Según esta opinión, los hombres convienen en aquellos preceptos que pertenecen al derecho de gentes porque ellos son obra de la razón; atento lo cual se sigue que convienen en aquellos [preceptos] que más se acercan a la equidad, como creaciones de la razón natural. O también puede negarse absolutamente la menor, para lo cual se debe explicar el modo por el cual el derecho de gentes surge simultáneamente con las convenciones que los hombres han hecho entre sí.

326. Sobre esto hay varias suposiciones; nosotros preferimos la sentencia según la cual el derecho de gentes se remonta a los primeros hombres, después de haberse unido en sociedad, ejerciendo aquellas acciones conducentes a su recta constitución; por ejemplo admitiendo legados, estableciendo el comercio. Estas acciones parecieron convenientes a los primeros pueblos, persuadiéndolos en parte la autoridad pública y en parte la seguridad. Otros pueblos que se integraron en la comunidad, adoptaron por imitación y consenso estas costumbres, las cuales luego de largo tiempo llegaron a ser leyes obligatorias para la justicia pública, a las cuales ahora llamamos derecho de gentes.

327. Pero según el pensamiento de Santo Tomás, este consenso no sólo fue tácito, sino también expreso, porque los hombres, usando su razón, convienen expresamente en aquello que dicta la razón natural como más equitativo, y por tanto deben considerar los preceptos del derecho de gentes. De allí que los pueblos entre sí desconocidos convengan mutuamente, pues están dotados de razón, la cual les propone lo más equitativo. Luego de ningún modo fue necesario que los hombres tuvieran el ánimo de obligarse, ya que estaban obligados por la ley natural a cumplir aquello que la razón natural instituye como equitativo.

328. Respuesta a lo segundo: niego absolutamente la mayor, pues los pueblos no sólo parecen coincidir en los preceptos de derecho natural, sino también en todo aquello que es conforme a la naturaleza o deducido prudencialmente del derecho natural. ¿Y acaso la servidumbre no surge del derecho natural por requerimiento de la utilidad común, siendo más adecuado reducir a servidumbre a los cautivos de una guerra justa que matarlos, y no debe decirse que todas las naciones son conscientes de esta utilidad conservando cuidadosamente a los cautivos por derecho de guerra? Por lo tanto todos los pueblos no sólo coinciden en los preceptos del derecho natural, sino también en aquellos que son conformes a la naturaleza o deducidos prudencialmente de ella.

329. Respuesta a lo tercero: niego el antecedente, y para probarlo afirmo: la división de los reinos, supuesta la avaricia de los hombres y su mutua infidelidad, es conforme al derecho natural, pero no en sentido absoluto sino en cuanto prescribe atendiendo a la realidad. Ciertamente los hombres hubieran podido vivir con probidad, cultivar la tierra en común y sustentarse todos de ella; pero para evitar los litigios y luchas la naturaleza exige algún medio, aunque no especialmente la división en tal o cual reino, lo que sólo puede surgir del derecho de gentes. Además, atendiendo a la naturaleza de las cosas, no repugna la existencia de una sociedad o estado universal, ni se exige tanta división de reinos. Por tanto, esta división de las cosas y los reinos, supuesta la inicial avaricia suya, aunque sea conforme al derecho natural, no es de derecho natural en sentido absoluto.

330. Para la prueba correcta del segundo antecedente debe advertirse que la guerra (se llama así a la lucha de dos, o dos partes) se divide en ofensiva y defensiva. En la primera invadimos al enemigo sea por derecho de castigo o para reparar un daño; en la segunda repelimos una invasión sobre lo nuestro, para defender los bienes o los derechos. En ambos casos una guerra justa, considerada en sí misma, tiene un origen natural y es coetánea al género humano; en efecto, la defensa de los propios

derechos y bienes es un medio necesario para la propia conservación contra el agresor inicuo, defensa que es natural en cuanto la naturaleza lo permite, no porque la prescriba. Esto es evidente sobre todo en el caso de la guerra, porque aunque la propia conservación es de derecho natural preceptivo en cuanto a la subsistencia, como que lo exige el amor natural debido a uno mismo, siendo absolutamente necesario para la felicidad de la creatura racional, esta conservación propia de modo violento, con muerte del agresor, de ningún modo es exigida por la naturaleza en sentido absoluto.

331. Pues aun sin defensa de la vida y los bienes se salva la felicidad esencial en cuanto a la parte más noble o alma. En cambio, si atendemos a la guerra defensiva pública y solemne, especialmente en cuanto a la forma o modo, es uso proveniente del derecho de gentes, y por tanto es claro que sus condicionamientos surgen de allí, entre los cuales se cuenta la declaración de armas, la prohibición de envenenarlas y de infectar las fuentes, para que los efectos de la guerra no pasen de ciertos límites; también el derecho de reducir los cautivos a servidumbre, el derecho de saquear, de matar a los adversarios e incluso a las mujeres en algunas circunstancias, preceptos que no caen ni pueden caer bajo el derecho natural.

332. Además, la declaración, que se enumera en primer término entre las condiciones de una guerra justa, sólo puede tener origen en el derecho de gentes y tampoco es necesaria en todos los casos, por ejemplo entre enemigos permanentes, rebeldes, proscritos, si hay peligro en la demora y no hay otra alternativa. De allí que se observen diversas ceremonias según los distintos pueblos, para declarar la guerra a los enemigos. Más brevemente, la guerra defensiva, si no en cuanto a la esencia, al menos sí en cuanto a las condiciones, depende del derecho de gentes y ni siquiera la declaración le es absolutamente necesaria.

333. Con respecto a la tercera prueba del antecedente, afirmo que la inmunidad de los legados y su envío no es absolutamente necesario y por tanto tampoco de derecho natural, sea que se refiera a los negocios comerciales o a la paz. Pues los pueblos pueden vivir solitarios y abstenerse de comerciar con otros, así como procurar la paz de otro modo que por legaciones.

334. Con respecto a la cuarta prueba del antecedente, afirmo que las alianzas y pactos no son sino meras dignidades, por lo cual no estamos obligados a hacerlos por derecho natural, pero si se han hecho, al trasgredirlos obramos contra el derecho natural, por el cual estamos obligados a cumplir las leyes humanas dictadas por una

potestad legítima. El origen de las alianzas está en la misma naturaleza, pues así como ella nos inclina a la sociedad humana, así también a las alianzas como potentes vínculos de la seguridad pública y guardianas poderosas de la sociedad, porque ésta no sólo tiene ingredientes internos, sino también asociados vecinos y amigos. Sin embargo de esto no se infiere que las alianzas tengan propiamente origen en el derecho natural, porque aunque las alianzas de la sociedad humana sean muy acordes con él, no son absolutamente necesarias como exigidas por el amor que se debe naturalmente al otro y para la obtención de nuestra felicidad. Puesto que absolutamente hablando cualquier pueblo podría vivir aislado, ¿por qué no podría rechazar aliarse con otras naciones? Por tanto debe decirse que las alianzas y los pactos surgen del derecho de gentes y no son de absoluta necesidad sino de equidad.

335. A la quinta prueba respondo que la sepultura de los enemigos muertos tiene su fundamento en la equidad natural pero no en el derecho natural, sino tal vez para evitar la peste y porque no es lícito ensañarse con los muertos; lo cual muestra que este derecho no es absolutamente natural, pues enterrar a los muertos no es de necesidad absoluta, ni repugna a la naturaleza que los cadáveres de los enemigos queden insepultos.

336. 2ª Objeción. Hay muchos preceptos que se dicen de derecho de gentes y que corresponden al natural; por tanto no difieren entre sí. Prueba del antecedente: primero, la división en reinos es de derecho natural, pues como pueblos distintos en su temperamento y costumbres no pueden ser gobernados por un solo rey, según la naturaleza es necesario que haya muchos. Segundo, la guerra denominada defensiva está permitida por el derecho natural, así como se permite la defensa privada para preservar la vida con tutela moderada e inculpable. Además la declaración de guerra es de derecho natural, que nos manda pedir la satisfacción de la injuria antes de iniciar la guerra y tomar la sede enemiga por vindicta.

337. Tercero, el envío de legados es con seguridad de derecho natural, como modo necesario de terminar la guerra y restituir la paz que prescribe la naturaleza. Cuarto, las alianzas y los pactos, si han sido otorgados conjunta y razonablemente, obligan por derecho natural pues son necesarios para la conservación del bien natural de la sociedad. Quinto, el derecho a la sepultura es natural pues se reduce a un deber de humanidad. En consecuencia, todos estos preceptos que se consideran de derecho de gentes, corresponden al derecho natural.

338. 3ª Objeción. Lo que se deduce por legítima consecuencia del derecho natural corresponde a él; pero así es el derecho de gentes, luego. La mayor consta en Santo Tomás I– II, cuestión 95, art. 4º, donde entre otras cosas dice⁴⁶: “y por tanto es necesario que aquello que se sigue del derecho natural a modo de conclusión sea algo justo natural”. Del mismo modo que la conclusión deducida de un principio físico y natural no puede ser sino física y natural, así también la conclusión deducida del derecho natural no puede ser sino de derecho natural. Se confirma en primer lugar: casi todos los preceptos del Decálogo se deducen a modo de legítima consecuencia de los principios morales, por ejemplo del principio de hacer el bien se infiere como consecuencia que nadie puede matar, y por esto deja de ser de derecho natural. Luego también aquellos preceptos del derecho de gentes deducidos como legítima consecuencia del derecho natural no pueden no ser de derecho natural.

339. Segunda confirmación: afirmamos que la fornicación es absolutamente ilícita y prohibida por el derecho natural, porque se infiere de estos dos principios: la unión de hombre y mujer en orden a la generación y educación de la prole, y tal conjunción, en cuanto a la naturaleza de la cosa, no puede producirse sino para esto. Pero esas verdades que se consideran de derecho de gentes, se deducen del derecho natural primario; luego.

340. Para dar solución plena a las dificultades expuestas, debe tenerse en cuenta que una ley o derecho no se dice natural sólo porque se derive del derecho o ley natural, y obtenga razón de ley en cuanto se adecue a él; pues de ese modo se seguiría que no existe derecho positivo humano, civil o canónico; sino que todos ellos serían naturales. Por tanto algo puede derivarse de dos modos de la ley natural: o como consecuencia necesaria, así como del principio “no debe hacerse ningún mal” se infiere “no se debe matar a nadie”; o bien como consecuencia sólo probable o prudencial. Lo que se infiere del primer modo pertenece al derecho natural; si se deduce del segundo modo, puede inferirse como consecuencia probable o prudencial, que a todos parezca adecuada y útil en tanto casi no hay naciones que no la suscriban y admitan, y lo que se deduce así pertenece al derecho de gentes. O bien

⁴⁶ Q. 95: “De lege humana”, art. 4: “Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum”, 1ª Objeción: el derecho de gentes en cuanto es común a todos los hombres, no parece distinguirse del natural. “Ad primum ergo dicendum quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis”.

puede deducirse del derecho natural pero no de tal modo que esta deducción parezca a todos adecuada y útil, y lo que se infiere así corresponde al derecho civil.

431. Supuesto eso, distingo la mayor. Lo que se deduce del derecho natural como consecuencia legítima y necesaria pertenece al derecho natural, concedo la mayor. Lo que se deduce del derecho natural como consecuencia legítima, pero sólo probable, o supuesta alguna hipótesis, pertenece al derecho natural, la niego. Deben considerarse en este caso los preceptos de derecho de gentes, en cuanto su probabilidad y congruencia sea admitida por todos, pero no juzgándolos como necesarios y sin los cuales se violaría el derecho natural.

342. La tesis expuesta se muestra en el siguiente ejemplo: la consecuencia “es necesario que las tierras se dividan para ser bien cultivadas” está correctamente inferida, pero no es simple y absolutamente necesaria, puesto que en estado de inocencia los hombres hubieran cultivado bien las tierras, en forma universal y uso común, si aquellas cosas que son propia se hubiesen ejecutado del modo debido. Por tanto la utilidad y conveniencia de la división puede derivarse de la ambición y la tiranía de algunos y de la incuria de otros por las cosas comunes. Así expone Santo Tomás en el lugar citado y en otros pasos, donde parecería oponerse a nuestra conclusión.

343. Tampoco la paridad aducida favorece al adversario, pues la conclusión deducida de un principio físico y natural no es física y natural sino porque tiene por objeto algo físico y natural del cual la conclusión toma su denominación. Pero para que una conclusión deducida del derecho natural sea ley natural es necesario que se infiera como consecuencia necesaria y por un medio [demostrativo] necesario, según dice Santo Tomás⁴⁷. Contestando pues a la primera confirmación, es evidente la disparidad: pues los preceptos del Decálogo se deducen como consecuencia necesaria y por un medio naturalmente necesario, de tal modo que la verdad del consecuente no se mantiene sin la verdad del antecedente. Pero los preceptos que consideramos de derecho de gentes, sólo se infieren como consecuencia probable y prudencial, pero no absoluta, y la verdad de los principios se mantiene aunque la conclusión inferida como derecho de gentes no sea verdadera.

344. Por tanto si los hombres hubieran vivido con probidad y hubiesen conservado permanentemente la paz del estado, no hubiese sido necesaria la división de las

⁴⁷ V. nota anterior.

cosas y todos vivirían en común. A la segunda confirmación respondo que la fornicación simple es ilícita en derecho natural porque se deduce como consecuencia necesaria de esos principios, de tal modo que la verdad de ellos no se mantiene sin la verdad de la conclusión. Pero que las tierras y los reinos deban dividirse y otros preceptos que se consideran de derecho de gentes, aunque se deduzcan de principios naturales, no son consecuencia necesaria y absoluta, sino sólo probable, prudencial e hipotética, fundada en la ambición y tiranía de los hombres.

345. Réplica. Según Santo Tomás la sociabilidad se deduce sobre todo de los principios del derecho de gentes; pero según el opúsculo sobre *El régimen de los príncipes*, le es natural al hombre ser social porque el derecho de gentes se identifica con el natural⁴⁸. Segundo: si los preceptos que se consideran de derecho de gentes no pertenecieran al natural, serían como los instituidos por imperio humano, y podrían dispensarse y ser abrogados. Pero esto no puede decirse, de lo contrario el supremo legislador, sin causa de urgente necesidad, podría quitar el dominio de las cosas o no castigar a los súbditos criminosos que intentaran usurpar su poder; luego.

346. Tercero, Santo Tomás, en el Libro V de la *Ética*, lección 12⁴⁹, advierte que “los juristas sólo llaman derecho natural al que sigue la inclinación de la naturaleza común al hombre y a los animales, como la unión de macho y hembra, la educación de la prole y semejantes”. El Libro I del *Digesto*, “Sobre la justicia y el derecho”, es de esa opinión: “Derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales”⁵⁰. Pero los juristas llaman derecho de gentes al derecho que sigue la inclinación propia de la naturaleza humana en cuanto el hombre es animal racional, porque todas las gentes lo adoptan, por ejemplo, que los pactos deben respetarse y que los legados ante los enemigos son intocables y otros preceptos similares. Pero ambos casos se incluyen en lo justo natural. Luego según la sentencia de los

⁴⁸ *De regimine principum*, L. I, cap. 1: “Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligentes regi”, dice: “naturali est homini, ut sit animal sociale et politicum” (*Opuscula*, ed. Mandonnet, T. I, p. 313). En cuanto a la relación con el derecho natural, el texto mencionado es *ibid.* pp. 312-313.

⁴⁹ *In V Ethicorum*, Lec. 12: “Dividitur justum politicum in naturale atque legale, cujus tres ponuntur differentiae” (corresponde a Bk 1134 b 20-1135 a 15). Ed. Marietti, n. 207) y luego en 1019 “juristae autem...” etc. sigue el texto citado.

⁵⁰ *Digesto*, L. I, Til. I “De justitia et jure”, Ulpianus *Liber Institutionum*: “lex prima [...] Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non solus humani generis proprium, sed omnium animalium quod terra marique nascuntur, avium quoque commune est” (ed. Venetiis 1592, p. 15).

jurisconsultos, que adopta el Doctor Angélico, el derecho de gentes pertenece al derecho natural.

347. Se responde a lo primero que la sociabilidad depende de los preceptos de derecho de gentes, pero no en sentido absoluto, de tal modo que sin ellos no habría sociabilidad, puesto que en tal caso al menos existiría la sociedad doméstica, que entre sí establecería la sociabilidad; sino que depende sólo de las circunstancias consideradas, por las cuales los intercambios y aquellas cosas que se dicen de derecho de gentes, no pueden hacerse moralmente, de modo que finalmente opusieran resistencia entre los extraños. Además, si bien la sociabilidad es de derecho natural, no obliga a cada uno singularmente, sino que se goza de la libertad de vivir apartado si así place; sólo es de derecho natural la obligación universal, del mismo modo que el matrimonio obliga a la universalidad de los hombres, para que la especie no desaparezca, pero no obliga a cada uno individualmente.

348. Respondo a lo segundo, y para mayor claridad de la explicación nótese que la dispensa y abrogación del derecho de gentes puede entenderse en cuanto al todo o a las partes, es decir, con respecto a tal o cual reino, o al príncipe, o al pueblo, o con consenso de éste. En consecuencia nada impide que el príncipe, de acuerdo con el pueblo, pueda dispensar parcialmente preceptos del derecho de gentes, pues como estos se observan en tanto sean conducentes a la convivencia humana, si a ambos consta la conveniencia de obrar de otro modo pueden dispensarlo, como es evidente en la división de los dominios, que corresponde al derecho de gentes, y cuyo opuesto, sin embargo, es laudable en el estado religioso. Dije “el príncipe de acuerdo con el pueblo” porque no se supone que Dios otorgara al legislador supremo la facultad de privar a los súbditos y a la nación de aquellos que se les debe por derecho natural o por consenso de todas las demás naciones.

349. Respuesta a lo tercero: algunos juristas afirman que el derecho natural es común a los hombres y a los animales, porque dividen al derecho en natural y de gentes, considerando natural –como explicamos– a la unión de varón y mujer para la procreación y educación de la prole. Llaman derecho de gentes al que sólo es común entre los hombres, como la religión con respecto a Dios, el amor a la patria y a los padres; consideran que por medio de este derecho se ha introducido la guerra, la servidumbre, la división de la tierra, el dominio y el contrato. De esto parece seguirse que todos los preceptos del Decálogo pertenecen al derecho de gentes y no al natural, que está ausente. Por tanto, cuando dicen que derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales, no lo toman en sentido estricto sino lato,

por cierta analogía con aquello que las bestias hacen por instinto, pero los hombres por uso de la razón. El Doctor Angélico, que por innata modestia no despreciaba la opinión de los antiguos jurisconsultos, explicó el método, pero a la vez añadió los fundamentos por los cuales puede conocerse con certeza que el derecho de gentes se distingue del natural.