

Razón, ley y bien común: fundamentos de la filosofía del derecho en Santo Tomás de Aquino y su vigencia en el pensamiento jurídico contemporáneo

Reason, Law, and the Common Good: Foundations of the Philosophy of Law in Saint Thomas Aquinas and Its Relevance in Contemporary Legal Thought

 Javier Ignacio Fattah Jedres*, Universidad Católica de la Santísima Concepcion, Chile, jfattah@ucsc.cl

* Autor de correspondencia

Resumen

El presente artículo analiza los fundamentos de la filosofía del derecho en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, con el objetivo de exponer sus conceptos centrales y evaluar su pertinencia frente a los desafíos del pensamiento jurídico contemporáneo. A través de una metodología hermenéutica y analítica, se examinan los cuatro elementos esenciales de la definición tomista de ley, la racionalidad, la orientación al bien común, la autoridad legítima y por último la promulgación, así como la jerarquía normativa que articula la ley eterna, la ley natural y la ley humana. Se analiza además la noción de derecho como *ipsa res iusta*, la distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo, y el papel del bien común como criterio de legitimidad jurídica. El artículo concluye que el tomismo no constituye un sistema filosófico anacrónico, sino una tradición de pensamiento capaz de ofrecer respuestas a los problemas que plantean el positivismo jurídico, el relativismo normativo y las tensiones entre poder y justicia que caracterizan la reflexión jurídica actual.

Palabras Clave: Santo Tomás de Aquino; Filosofía del Derecho; Ley Natural; Bien Común; Iusnaturalismo; Derecho Positivo; Ley Eterna.

Abstract

This article analyzes the foundations of the philosophy of law in the thought of Saint Thomas Aquinas, with the aim of presenting its central concepts and evaluating their relevance in light of the challenges of contemporary legal thought. Through a hermeneutic and analytical methodology, the four essential elements of the Thomistic definition of law are examined: rationality, orientation toward the common good, legitimate authority, and finally promulgation, as well as the normative hierarchy that articulates eternal law, natural law, and human law. The notion of law as *ipsa res iusta* is also analyzed, along with the distinction between natural law, the law of nations, and positive law, and the role of the common good as a criterion of legal legitimacy. The article concludes that Thomism does not constitute an anachronistic philosophical system, but rather a tradition of thought capable of offering responses to the problems posed by legal positivism, normative relativism, and the tensions between power and justice that characterize contemporary legal reflection.

Keywords: Saint Thomas Aquinas; Philosophy of Law; Natural Law; Common Good; Natural Law Theory; Positive Law; Eternal Law.

Introducción

La pregunta por el fundamento último del derecho es, sin duda, una de las cuestiones más persistentes de la historia del pensamiento occidental. ¿Qué hace que una norma sea un derecho? ¿Es suficiente que haya sido promulgada por una autoridad competente, o es necesario que responda a exigencias de justicia anteriores a la voluntad del legislador? ¿Existe un orden objetivo al que el derecho humano debe conformarse, o la validez jurídica es una cuestión puramente formal e independiente de todo contenido moral? Estas preguntas, lejos de pertenecer solo al ámbito de la especulación filosófica, poseen una dimensión práctica de que podemos entender como de primer orden, en tanto, las respuestas que se asignen determinan, en última instancia, la relación entre el poder político y la justicia, entre la obediencia y la resistencia legítima, entre la norma escrita y la dignidad humana.

Es precisamente en este contexto donde la obra de Santo Tomás de Aquino adquiere una relevancia que esta más allá su contexto histórico. El pensamiento jurídico del Aquinate no solo representa la síntesis más elaborada del iusnaturalismo clásico, sino que constituye una propuesta filosófica capaz de articular en un sistema unitario la metafísica, la ética y la teoría del derecho. Su definición de la ley como ordenación de la razón orientada al bien común, dictada por quien tiene el cuidado de la comunidad y debidamente promulgada, no es una fórmula estéril, sino el punto de partida de una arquitectura conceptual que abarca desde el fundamento eterno y divino del orden jurídico hasta los límites concretos del poder legislativo humano. Esta propuesta posee, además, una capacidad de resistencia al paso del tiempo, como lo demuestra el hecho de que autores contemporáneos como Finnis, Grisez y Maritain, hayan encontrado en ella una base para responder a los desafíos filosóficos y políticos del siglo XX y XXI.

El presente trabajo tiene por objetivo principal exponer y analizar los fundamentos de la filosofía del derecho en Santo Tomás de Aquino, identificando los elementos centrales de su pensamiento jurídico y evaluando su pertinencia frente a los principales desafíos del pensamiento jurídico contemporáneo. De manera más específica, el artículo busca examinar los cuatro elementos constitutivos de la definición tomista de ley y su fundamento racional; explicar la jerarquía normativa que articula la ley eterna, la ley natural y la ley humana; analizar la noción tomista de derecho como *ipsa res iusta* y su distinción respecto de la ley; estudiar la doctrina del bien común como causa final y criterio de legitimidad de toda norma jurídica; y examinar la relación entre el tomismo y las corrientes jurídicas modernas, en particular el positivismo jurídico y el iusnaturalismo racionalista.

La relevancia de este estudio se sustenta en distintas razones que conviene precisar desde el inicio. En primer lugar, la filosofía jurídica tomista representa una tradición de pensamiento que, a diferencia de otros sistemas filosóficos medievales, no ha cesado de ser revisitada y reelaborada por pensadores contemporáneos, demostrando que sus planteamientos fundamentales son susceptibles de ser reformulados en un lenguaje filosófico actual sin perder su fuerza argumentativa. En segundo lugar, los problemas que el tomismo busca resolver son precisamente los que han cobrado mayor relevancia a la luz de las experiencias totalitarias del siglo pasado y de los debates actuales sobre los fundamentos de los derechos humanos. En tercer lugar, la propuesta tomista sobre el bien común y los límites éticos del poder ofrece una perspectiva crítica frente a las tendencias individualistas y utilitaristas que dominan buena parte del pensamiento político y jurídico moderno, tendencias que con frecuencia reducen el derecho a un instrumento técnico desvinculado de toda consideración ética.

Para alcanzar los objetivos señalados, el presente artículo adopta una metodología hermenéutica y analítica. En su dimensión hermenéutica, el trabajo recurre a la lectura directa de los textos tomistas, principalmente la *Suma Teológica* y el *Gobierno Monárquico*, en diálogo con la literatura secundaria, tanto de la tradición tomista clásica como de la denominada Nueva Escuela del Derecho Natural. En

su dimensión analítica, se procede a identificar y examinar críticamente los conceptos fundamentales del pensamiento jurídico del Aquinate, evaluando su coherencia y su capacidad explicativa frente a problemas jurídicos y filosóficos actuales.

El trabajo se estructura en torno a los principales núcleos temáticos del pensamiento jurídico tomista. Se comienza con la exposición de la definición de la ley y sus cuatro elementos esenciales, para luego abordar el fundamento metafísico del orden jurídico en la ley eterna. A continuación, se analiza la noción de bien común y su función como criterio de legitimidad normativa, seguida del estudio de la ley natural, sus primeros principios y su relación con las inclinaciones humanas. Posteriormente se examina la distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo, así como la necesidad y los límites de la ley humana.

La Definición Tomista de la Ley y sus Cuatro Elementos Esenciales

El pensamiento jurídico medieval alcanza su punto de mayor desarrollo en la obra de Santo Tomás de Aquino, el pensamiento del Aquinate constituye hasta nuestra época una fuente de reflexión acerca de la naturaleza y el fundamento último de la ley, al menos en la tradición occidental (Lisska, 1997). Frente a concepciones voluntaristas que reducen la ley a un acto de voluntad o a un mandato arbitrario nuestro autor propone una alternativa, en dicha alternativa se concibe la ley, como una proposición de la razón, una orientación hacia la consecución del bien.

Dentro de la definición ofrecida por nuestro autor es posible identificar cuatro elementos que podemos entender como esenciales. El primero y más fundamental de estos elementos es la afirmación de que la ley es, ante todo, un acto del entendimiento:

Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón. (Aquino, 1989, p. 704)

Esta afirmación posee un fundamento filosófico considerable, puesto que implica que la ley pertenece al orden de la razón, y no al orden de voluntad, o al menos de una voluntad carente de principios. Para Santo Tomás, la ley funciona como una regla y medida de los actos humanos, es decir, posee un carácter regulativo. Este carácter solo puede ser realizado por la razón, puesto que a ella corresponde ordenar los medios respecto a los fines (Dimmock y Fisher, 2017). La voluntad, sin una orientación racional, no podría reclamar obediencia legítima, pues carecería del fundamento objetivo que toda obligatoriedad jurídica requiere.

De la exigencia de la racionalidad se deriva un tema no menor, la ley debe proponer medios proporcionales y lógicos para alcanzar el fin que persigue, de tal modo que una norma injusta no puede ser considerada una ley, sino que una corrupción de la ley, lo que nuestro autor denomina *corruptio legis*. El poder del gobernante no puede dar de validez jurídica a lo que es en sí mismo irracional.

En relación con el elemento anterior, encontramos un segundo punto que consideramos fundamental, dicho elemento es la orientación de la ley al bien común, siendo este posiblemente el aspecto que posee posiblemente mayores implicaciones políticas y éticas. La ley tiene como objetivo el bien de la comunidad, y no el beneficio de quien ejerce el poder. En este punto, el Aquinate establece una distinción conceptual entre la ley y el privilegio, lo que diferencia a la una de la otra es que el privilegio tiene por objeto el bien particular de un individuo o grupo determinado, mientras que la ley considera a la comunidad como un todo. Una norma que se orienta hacia el interés particular de algún grupo en desmedro del bien común no puede recibir el nombre de ley. Ahora bien, conviene tener en

consideración que en la doctrina tomista el bien común no es la suma de intereses particulares ni el resultado de un contrato, sino que es el conjunto de condiciones necesarias para que los miembros de la comunidad puedan alcanzar su plena perfección acorde a su naturaleza. Esta concepción, de origen aristotélico, parte del presupuesto de que el hombre es por naturaleza un animal político y que la comunidad política constituye el entorno natural en el cual el ser humano tiene la posibilidad de desarrollarse plenamente. El bien común está más allá del interés de cualquier individuo particular, pero al mismo tiempo lo considera, puesto que sin las condiciones que el orden jurídico garantiza, el pleno desarrollo del sujeto resulta dificultoso.

En este sentido podemos ver que Finnis señala lo siguiente:

This third sense of ‘common good’ is the one commonly intended throughout this book, and it is: a set of conditions which enables the members of a community to attain for themselves reasonable objectives, or to realize reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community. (Finnis, 2011, p. 155)

El tercer elemento que podemos mencionar tiene que ver con quién está legitimado para crear leyes, para nuestro autor no cualquier individuo puede crear leyes, sino únicamente quien ejerce una autoridad pública reconocida y orientada al bien de la comunidad (Aquino, 1861). Santo Tomás distingue entre el orden privado y el orden público, señalando que ordenar algo al bien común es propio de la multitud, entendida como el conjunto de los ciudadanos en cuanto sujeto colectivo (Tierney, 1997). Esta formulación es esencial, ya que reconoce implícitamente tanto formas de gobierno participativas como representativas, siempre que ambas estén orientadas al bien común. No obstante, la identificación de la autoridad legítima como causa eficiente de la ley no implica en absoluto una justificación incondicionada del poder, la autoridad que dicta normas contrarias al bien común o que ignora las exigencias de la ley natural carece de legitimidad (Kainz, 2004). El derecho a legislar está relacionado a la justicia, aquel que ejerce el poder, solo es considerado como legítimo en la medida que su autoridad sea justa tanto en origen como en ejercicio.

El cuarto y último elemento es la promulgación, la cual es una condición para que la ley tenga carácter de obligación. Una norma que no ha sido debidamente comunicada a aquellos a quienes está dirigida no puede generar obligación alguna, ya que sería carente de sentido exigir el cumplimiento de un mandato que los obligados no tienen posibilidad de conocer. La ley requiere, de un acto formal de comunicación por el cual la comunidad conozca el contenido del mandato y de su carácter vinculante. Es particularmente llamativo que la necesidad de promulgación afecta incluso a la ley natural, en el sentido que incluso la ley inscrita en la naturaleza de las cosas debe ser promulgada, pues, el hecho de insertarla en la razón humana implica cierta promulgación. Al respecto señala el autor:

Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal. (Aquino, 1989, p. 707)

La ley, tal como la concibe Santo Tomás de Aquino, no es un instrumento de dominación ni una expresión arbitraria del poder, es una ordenación racional, orientada al bien común, dictada por quien posee una autoridad legítima y comunicada públicamente a sus destinatarios.

Si bien hemos señalado cuatro elementos esenciales de la ley en el Aquinate, su plena comprensión exige tener en consideración su fundamento metafísico último, puesto que los planteamientos expresados por el Doctor de la Iglesia se sostienen sobre una base ontológica que podemos entender

como de primer orden. Si la ley es, como se ha mencionado es una ordenación de la razón y si el universo no es un caos sino un cosmos es necesario que exista una razón superior que lo dirija y lo gobierne, siendo esta razón superior la ley eterna, la cual tiene un claro fundamento metafísico, puesto que es la razón divina misma:

As a prelude to his famous discussion of the natural law in the *Summa Theologiae*, Aquinas distinguishes four types of law: eternal law, natural law, human law, and divine law. Eternal law is the rule and measure of acts dictated by God's perfect practical reason. Because God is eternal, so are the dictates of God's practical reason. The natural law is that subset of the eternal law in which human can participate. That is, the natural law is that portion of the eternal law to which we have epistemic access and according to which we can freely order our lives. In turn, the natural law is valid and binding for us in virtue of its relationship to the dictates of God's practical reason. (Clanton y Martin, 2019, p. 2)

Desde el punto de vista ontológico, nuestro autor entiende que la ley eterna es la razón de la divina sabiduría en cuanto es directiva de todos los actos y movimientos (Porter, 2005). Esto implica, en primer lugar, que la Ley Eterna no es una suerte de decreto cronológico dictado por Dios en un momento determinado del tiempo, sino que posee un carácter eterno, es decir, existe en la mente divina desde siempre y para siempre, aunque sus efectos se manifiesten de manera temporal en las criaturas. En segundo lugar, debemos considerar que en Dios la razón no es algo distinto de su esencia, por tanto, no hay en Él separación entre lo que piensa y lo pensado por consecuencia la Ley Eterna es, en última instancia, Dios mismo.

La Ley Eterna es la providencia divina tanto en su aspecto normativo como directivo (White, 2017). A diferencia de las leyes humanas, cuyo margen de acción se encuentra limitado a los seres racionales y libres, la Ley Eterna actúa sobre el conjunto de la creación, todos los seres se encuentran igualmente sometidos a ella, aunque de modos distintos. Los seres inertes obedecen la ley por necesidad física, en cambio el ser humano, por su condición de ser racional y libre, se relaciona con la Ley Eterna de un modo diferente, puede conocerla, seguirla voluntariamente y, también, apartarse producto del libre albedrío. Esta capacidad de apartarse de la Ley Eterna no es una imperfección, sino la condición misma que hace posible la moralidad y, por ende, el castigo o la recompensa.

Un aspecto que no podemos dejar de considerar es el rol de la Ley Eterna como fuente y criterio de validez de toda norma jurídica. Este punto resulta esencial para todo el iusnaturalismo tomista, toda ley humana o natural es, en última instancia, una derivación de la Ley Eterna. De esto se sigue que una norma solo es válida en la medida en que deriva de la Ley Eterna y es coherente con ella. Si una ley humana se aparta de lo establecido por Dios, si contradice el orden racional inscrito en la naturaleza de las cosas, se convierte en una "imposición de fuerza, conserva su carácter de norma jurídica, pero ha perdido su autoridad moral intrínseca y, con ello, la capacidad de generar obligación de conciencia. Al respecto se señala:

Natural law is the peculiarly human way of participating in the eternal law whereby God governs the universe. Every creature comes under the sway of God's governance, but "among the others, the rational creature comes under Providence in a more excellent way, insofar as he shares in that Providence, providing for himself and others. (McInerney, 1997, p. 41)

Considerando lo expuesto hasta ahora, cabe cuestionarse si el ser humano puede tener acceso al conocimiento de la Ley Eterna, y en qué medida. El Doctor de la Iglesia responde a esta cuestión con una distinción que es, al mismo tiempo, epistemológica y teológica. Conocer la Ley Eterna tal como es en sí misma, en su esencia solo es posible para Dios. Los seres humanos, en cambio, no puede acceder plenamente a ella, al menos, en la vida terrenal; sin embargo, esto no implica una ignorancia

absoluta del orden divino, más aún, llegamos a conocer parte del orden divino producto de sus efectos. Cuando la razón descubre una norma de conducta inscrita en la naturaleza humana, está captando una suerte de reflejo de la Ley Eterna. Esto es lo que Aquino denomina la Ley Natural, la cual no es sino la Ley Eterna en cuanto participada y conocida por la criatura racional (Pinckaers, 2006).

Comprender la Ley Eterna, en tanto, es el fundamento de toda norma jurídica permite entender por qué, para nuestro autor, la sociedad no es una cuestión accidental, sino un orden natural del individuo que se encuentra dirigido a un fin que trasciende a cada uno de sus miembros considerados de forma individual (Aquino, 1861). La comunidad política no nace de la convención ni del contrato, sino de la naturaleza misma del hombre en cuanto ser racional y social; y su fin no es otro que el bien común, la sociedad no implica solo la mera coexistencia pacífica ni la búsqueda del máximo del bienestar material, sino la creación de las condiciones bajo las cuales cada individuo pueda desarrollar su plena naturaleza y orientarse hacia el fin transcendente. Al respecto señala Maritain:

La sociedad política, impuesta por naturaleza y lograda por razón, es la más perfecta de las sociedades temporales, Es una realidad humana concreta y total que tiende a un bien humano concreto y total: el bien común. Es una obra de la razón, nacida de los oscuros esfuerzos de la razón misma desembarazada del instinto, e implicando esencialmente un orden racional; pero no es más Pura Razón que hombre en sí. El cuerpo político tiene carne y sangre, instintos y pasiones, reflejos, estructuras psicológicas inconscientes y dinamismo... todos ellos sujetos, si es necesario por la coerción legal, al comando de una Idea y de decisiones racionales. (Maritain, 1952, p. 23)

La Ley Eterna entendida como fundamento metafísico del orden jurídico lleva casi de forma inevitable al cuestionamiento de hacia que fin debe estar orientada la ley dentro de la comunidad política. La respuesta ofrecida por nuestro autor es clara, la ley debe orientarse al bien común, no como un objetivo posible, sino que, como su causa final, aquello sin lo cual la ley deja de ser tal.

La naturaleza del bien común, tal como la concibe el Aquinate, es en primer lugar universal, no apunta al bien de un sector, de una clase, sino del bien de la comunidad en su conjunto y de cada uno de los miembros que conforman la comunidad. El bien común no excluye al individuo, sino que lo integra en un orden que lo trasciende y, por tanto, lo perfecciona. En segundo lugar, debemos considerar que la concepción tomista se distingue, al menos, en el bien común, de la noción del pragmatismo y del utilitarismo, puesto que el bien común no queda reducido a paz o la, aunque las incluya, sino que su fin último es la perfección del sujeto, la ley debe crear las condiciones para que los individuos puedan desarrollar sus capacidades racionales y morales, y orientarse hacia el pleno desarrollo de su naturaleza.

El Bien Común frente al Individualismo y al Utilitarismo

Uno de los principales puntos de diferencia entre el pensamiento tomista y las corrientes modernas y contemporáneas tiene que ver con la idea del bien común, como hemos venido anticipando. Generalmente se suele asociar el bien común a la suma de intereses particulares, no obstante, el Aquinate rechaza esta concepción puesto que el bien de la parte debe estar subordinado al bien del todo, la mano, no es buena en sí misma y de manera autónoma, sino en la medida en que contribuye al bien del organismo del que forma parte (Solomon y Aondona, 2025). Del mismo modo, el bien del individuo no puede ser entendido sin el bien de la comunidad de la que forma parte, puesto que es en ella donde alcanza su perfección.

Ahora, un elemento que no podemos dejar de considerar tiene que ver con los bienes privados, estos por lo general tienen un carácter excluyente lo que posee un sujeto no puede ser poseído

simultáneamente por otro en la misma medida. Por otro lado, el bien común, es comunicable, todos los individuos que forman parte de la comunidad pueden participar de él de manera simultánea, algunos ejemplos de esto serían la justicia, la paz, y el orden (Aquino, 2001). Esta característica del bien común como bien participable es lo que el Aquinate tiene en consideración cuando afirma que el bien común es más cercano a Dios que el bien particular, puesto que es semejante o análogo a la naturaleza del Bien Absoluto cuya comunicación implica su división. Que nuestro autor otorgue un carácter superior al bien común tiene consecuencias directas en el plano normativo puesto que implica que la propiedad privada debe estar subordinada al bien común, esto no como una exigencia contraria a la naturaleza humana, sino como una exigencia que tiene su origen de ella, en tanto, que el hombre es, por naturaleza, un animal político que solo alcanza su perfección plena en la comunidad política. Con relación a lo dicho señala nuestro autor:

Pero no es recta la de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a fin, porque incluso el apetito natural de una parte se ordena al bien común del todo. Ahora bien, la razón cuasi formal de querer lo que se ordena a un fin, se toma del fin. Por eso, para que uno quiera con voluntad recta un bien particular, es necesario que el bien particular sea querido materialmente, pero que el bien común divino sea querido formalmente. (Aquino, 1989, p. 202)

La noción de bien común cumple una función de control frente al ejercicio del poder político, es una suerte de limitante para el gobernante. Si el bien común es la causa final de la ley, toda norma que se aparte de ese fin pierde ipso facto su carácter jurídico y su fuerza obligatoria en conciencia. Cuando un gobernante dicta una norma que busca su propio beneficio esa norma no es ley en sentido propio. Este planteamiento no es menor, puesto que implica que la obediencia al poder no es un deber absoluto e incondicionado, sino que está subordinada a la justicia de las normas que ese poder busca imponer. Una ley injusta puede ser resistida, al menos en conciencia, e incluso por medio de la violencia.

Una cuestión que se encuentra en estrecha relación con la función limitativa del bien común tiene que ver con la justicia distributiva, la cual es una derivación de dicho bien. El bien común no solo exige que las leyes se encuentren orientadas hacia el bienestar colectivo, sino que también requiere que los beneficios que la vida en común pueda generar sean repartidos de modo proporcional entre los miembros de la comunidad. En la doctrina tomista, ningún sujeto puede ser considerado como un instrumento en pos del bien general, si bien es cierto que el bien común es el bien de todos, una política que sacrifique a unos en beneficio de otros sería contraria en sus medios para alcanzar el fin, pues, no debemos olvidar que tanto el fin como los medios que se utilicen para alcanzado deber ser buenos (Maritain, 1994). La justicia distributiva es, en este sentido, la traducción práctica e institucional del principio del bien común.

Finalmente, es pertinente tener en consideración que para nuestro autor el bien común de la sociedad política no constituye el fin último del ser humano. El orden temporal, puede ser entendido como un fin intermedio que se encuentra orientado hacia un fin superior de carácter trascendente. Esta dimensión trascendente del bien común tiene una consecuencia práctica directa y es que la ley humana nunca puede impedir que el sujeto busque y alcance su fin sobrenatural. Existe, por tanto, un ámbito de la persona que ninguna autoridad política puede subordinar a sus propios fines, porque ese ámbito pertenece a un orden que trasciende el de la comunidad política.

El bien común es la razón de ser de la autoridad política y el criterio último de legitimidad de toda norma jurídica. Se distingue de la política, puesto que no es la mera administración de intereses, sino que es la elevación a una categoría ética en la que la ley no es un instrumento de dominación sino el medio por el cual la comunidad se ordena a sí misma hacia su perfección. Tal como puede verse en la Suma de Teología:

De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común. (Aquino, 1989, p. 228)

Si la Ley Eterna es el plan racional con el que Dios gobierna la totalidad de lo creado, y si el bien común constituye la causa final de toda norma jurídica que sea recta, cabe preguntarse de qué modo este orden divino se hace accesible al ser humano. A esto nuestro autor responde que el hombre no accede al orden divino desde fuera, sino desde dentro, por medio del uso de la razón, en la cual ese orden ha sido inscrito de manera natural. A esta inscripción del orden racional divino en la criatura racional es a lo que Santo Tomás denomina Ley Natural, entendiéndola como la participación de la criatura racional en la ley eterna.

El concepto de participación resulta esencial en el pensamiento tomista. Afirmar que el hombre participa de la Ley Eterna no significa que posea la totalidad de la sabiduría divina ni que su razón sea equivalente a la razón de Dios (Rziha, 2021). Mas bien implica que recibe una suerte de impresión de la luz divina en su propia facultad racional, en otros términos, podemos decir que es una imagen parcial, pero real, del orden que rige el universo.

Lo que distingue hombre, a la criatura racional, del resto de la creación en su relación con la Ley Eterna no es el grado de participación, sino el modo en el que participa. Los seres irracionales también participan de la ley eterna en cuanto que su comportamiento está ordenado por ella; pero lo hacen de manera pasiva, siguiendo leyes físicas o instintos que no pueden cuestionar y mucho menos cambiar. En el caso del ser humano, podemos afirmar que este participa de forma activa y racional, no se encuentra limitado a seguir el orden de la naturaleza, sino que lo comprende, y a partir de esa comprensión se gobierna a sí mismo. Es en este sentido en el que el Aquinate afirma que el ser humano es partícipe de la providencia divina, no solo está sujeto a ella, sino que colabora con ella desde su propia razón y libertad. Esto es lo que los filósofos tomistas han denominado autonomía teónoma, es decir, el individuo no inventa la ley moral, la descubre en su propia naturaleza; pero al seguirla, no se somete a un poder externo ni a una heteronorma, sino a su propia razón entendida como un reflejo del orden divino. En este sentido la obediencia a la ley natural implica una forma de autorrealización, puesto que permite al sujeto alcanzar su plena perfección, al menos en el marco terrenal. En esta línea apunta Long:

Aquinas says that every creature passively participates in the eternal law (the type or idea of the government of things in God), whereby it receives its being, nature, powers, ordering of these powers to the end, and even the activation of these powers toward the end; but that man also participates in this order rationally and actively. The human creature as rational is capable of receiving the whole ordering of nature preceptively, that is to say, as articulating reasons to act and reasons not to act. This preceptive rational reception of the divinely impressed order is what Aquinas calls the rational, active participation in the eternal law. (Long, 2013, p. 116)

Un problema no menor en lo que tiene que ver con esta ley inscrita en la naturaleza humana tiene que ver con el hecho de cómo llega el sujeto a conocer dicha ley. Santo Tomás distingue dos vías de acceso a la ley natural. La primera es lo que podemos entender como la vía metafísica, la cual consiste básicamente el conocimiento de la estructura misma del ser humano, en tanto, al entender que el hombre está orientado hacia la racionalidad, la verdad y el bien, la razón comprende qué cosas le resultan convenientes para alcanzar su plenitud (Pinckaers, 2006). Esta vía requiere un cierto grado de reflexión, no es igual para todos los sujetos, puede verse afectada según las circunstancias (Finnis, 1998). La segunda, a diferencia de la primera tiene un acceso universal e inmediato, dicha vía no es otra que la *sindéresis*, entendida como un hábito natural del intelecto práctico que permite al individuo

captar de forma inmediata y sin mediación de otro tipo de conocimiento los principios morales básicos. La *sindéresis* no es el resultado de una deliberación que podamos entender como compleja, o que requiera de un conocimiento “avanzado”, sino que es una evidencia inmediata del intelecto práctico, comparable en el orden moral a lo que el principio de no contradicción es en el orden del conocimiento teórico.

Los Primeros Principios de la Razón Práctica y las Inclinationes Naturales

La razón práctica, entendida como aquella que dirige la acción, resulta análoga a la razón especulativa. En el sentido que esta última posee principios evidentes e indemostrables que son condición de posibilidad de todo razonamiento científico, la razón práctica se sustenta sobre un principio primero del que derivan todos los demás preceptos de la ley natural, dicho principio no es otro que el bien debe hacerse y el mal evitarse. El fundamento de este principio se encuentra en el hecho de que todo individuo obra necesariamente por un fin que tiene naturaleza de bien, es por esto por lo que el primer juicio de la razón sobre la acción no puede ser otro que la afirmación del bien como lo que debe perseguirse. Hace el bien y evitar el mal resulta un principio tan universal que incluso quien obra mal lo hace bajo la apariencia de algún bien, ejemplo de lo dicho podrían ser el tirano que oprime busca el poder entendido como un bien.

Estos primeros principios son, evidentes por sí mismos, no requieren de algún tipo de demostración porque son ellos mismos la base de toda demostración posible en el orden práctico. Este principio es, universalmente verdadero, es válido para todos los hombres en cualquier época y cultura, aunque la experiencia histórica muestre que ideologías distorsionadas pueden afectar su aplicación concreta en determinados contextos.

Ahora bien, para que el principio de hacer el bien no sea una cuestión vacía e inaplicable es necesario determinar en qué consiste concretamente ese bien hacia el que la razón orienta la acción. Al esclarecimiento de esta cuestión contribuyen significativamente las inclinaciones naturales, que Santo Tomás organiza en tres niveles jerárquicos correspondientes a los distintos estratos de la naturaleza humana. En el nivel más básico, compartido con todos los seres vivos, el hombre posee una inclinación natural a la conservación de su propia vida, de la que se derivan preceptos como el deber de preservar la salud, la prohibición del suicidio y la ilegalidad del homicidio. En un segundo nivel, compartido con los animales, se encuentra la inclinación a la unión sexual y al cuidado de aquellos seres cercanos, de esto se desprenden los preceptos relativos a la procreación, la nutrición y la formación de los hijos. En tercer lugar, encontramos lo que podemos entender como un nivel propiamente humano, donde se presenta una inclinación hacia conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad, de la que se deriva el deber de la búsqueda de Dios y del bien común. Tal como lo apunta el Aquinate:

Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la

inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. (Aquino, 1989, p. 732)

Ahora, conviene notar que nuestro autor no identifica el instinto con la ley, las inclinaciones naturales, no soy la ley natural, aunque pueden llegar a serlo (Carpintero, 2002). Se convierten en ley natural solo cuando la razón interviene y las ordena hacia el bien en un sentido amplio. El impulso sexual, por ejemplo, no es en sí mismo ni bueno ni malo desde el punto de vista moral; se convierte en objeto de la ley natural cuando la razón lo ordena racionalmente, orientándolo hacia la unión de los sujetos con el objetivo de la reproducción. Esta función ordenadora de la razón permite el paso del plano biológico al plano propiamente humano y moral.

La Ley Natural, entendida de este modo, no es una lista de prohibiciones impuesta desde fuera al ser humano por una voluntad ajena a la suya, ni tampoco un conjunto de normas arbitrarias que pudiesen afectar la libertad del individuo. Seguir la ley natural no es someterse a una coacción externa, sino realizarse plenamente como lo que se es y apartarse de ella implica poseer un mayor grado de libertad, sino actuar contra la propia naturaleza y por consecuencia afectar la propia existencia del individuo. En este sentido, la Ley Natural es, al mismo tiempo, el fundamento de la moral, el criterio de valoración del derecho positivo y la posibilidad de que exista un orden objetivo para la justicia.

En virtud de lo que hemos venido señalando surge una interrogante fundamental ¿qué es, el derecho? No la ley, no la norma escrita, sino el derecho en su sentido original. La respuesta del Aquinate a esto implica una toma de posición ontológica que subvierte la identificación moderna entre derecho y norma, entre *ius* y *lex*.

Para Santo Tomás, el derecho no es la ley. El Aquinate señala que el término latino *ius*, en su sentido más propio, no designaba la norma escrita, sino que más bien refiere a la cosa misma es tanto que es justa, la *ipsa res iusta*, esto es, la acción, que un individuo debe a otro en virtud de una determinada medida de igualdad. La ley, al menos dentro de este marco, no es el derecho en sí, sino la razón del derecho, *aliqualis ratio iuris*, es la regla que permite comprender que es lo justo en una situación determinada, el medio por el cual el legislador puede señalar que corresponde a cada uno. Considerando lo dicho, es claro que existe una distinción entre la norma que prescribe y la realidad justa que esa norma busca realizar, el derecho pertenece al orden de las cosas y de las relaciones entre los sujetos, no al orden normativo, o manifestado dentro de un código jurídico. Hervada señala lo siguiente:

Y es que en tema de justicia hay que distinguir claramente tres cosas: la virtud, el precepto y la cosa suya (la cosa justa, el *ius* o derecho). La virtud de la justicia es una disposición habitual de la voluntad; el precepto es la ley o norma; y lo suyo (el derecho o lo justo) es una cosa (la cosa debida). El «debe darse» no radica primariamente en la justicia -que es una disposición del sujeto, es un hecho-, sino en la cosa justa -en «lo suyo»- en cuanto que es debida. (Hervada, 2011, pp. 33-34)

De lo anterior se desprende una característica esencial del derecho en la noción tomista, el derecho en su esencia implica la alteridad. A diferencia de otras virtudes que perfeccionan al individuo en relación consigo mismo, como puede ser el caso de la templanza, el derecho pertenece al orden de la relación entre personas. Es siempre y necesariamente *ad alterum* en relación con otros. Esta dimensión relacional no es accidental, sino que es constitutiva del derecho donde no hay otro, no hay propiamente derecho, aunque pueda haber moral o virtud. La justicia, en consecuencia, es la virtud que regula precisamente ese espacio de relación entre personas, asegurando que cada uno reciba lo que le corresponde según una medida de igualdad que posee un carácter objetivo.

Es en este punto donde Santo Tomás asume la definición clásica atribuida a Ulpiano de que la justicia es un hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho (Ulpiano, 2000). De acuerdo con lo expresado, en primer lugar, la justicia es considerada un hábito, no un acto aislado, es una orientación permanente de la voluntad que no depende de las circunstancias. En segundo lugar, la justicia reside en la voluntad, no en el intelecto, su función no es conocer lo justo puesto que esto pertenece a la razón práctica, sino que su función es mover al sujeto a obrar rectamente respecto de los demás. En tercer lugar, lo suyo de cada persona, es decir, aquello que le es debido por exigencia de justicia, no es algo que nazca producto de la convención, sino que suele tener su origen en la naturaleza misma de las cosas, como ocurre con el derecho a la vida o a la integridad física, no obstante, también existe la posibilidad de que pueda derivar de un acuerdo, pero en ambos casos existe algo objetivo que la justicia debe respetar.

Derecho Natural, Derecho Positivo y Derecho de Gentes

Establecida la naturaleza del derecho como *ipsa res iusta*, que nuestro autor tiende a distinguir las fuentes de las que puede emanar esa igualdad que define lo justo, dando lugar a la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo. El derecho natural es aquel en el que la adecuación entre la cosa y la persona existe por la naturaleza misma de las cosas, con independencia de cualquier determinación humana. Sus exigencias no necesitan ser establecidas por ninguna ley escrita para que puedan ser consideradas como válidas, en tanto, su validez nace de la propia naturaleza humana. Es por esto por lo que sus principios son universales e inmutables, al menos en su esencia, aunque su aplicación concreta pueda requerir de mediación.

El derecho positivo, en cambio, es aquel en el que la igualdad que define lo justo no está determinada por la naturaleza sino por la convención humana, ya sea pública o privada. Hay materias que son, en principio, indiferentes desde el punto de vista del derecho natural y que solo adquieren su determinación jurídica concreta cuando la autoridad las fija. Una vez determinadas, sin embargo, obligan porque esa determinación resulta necesaria para garantizar el bien común. El derecho positivo es, en este sentido, puede ser entendido como un espacio de creatividad jurídica, en el sentido que el gobernante o la autoridad puede plantear leyes, no obstante, el derecho positivo no puede contradecir al natural, es decir, se ve limitado por ella.

Entre ambos extremos, es decir, entre el derecho natural y el derecho positivo, el Aquinate plantea la existencia del derecho de gentes, es decir, aquellas normas que no son puramente naturales, en el sentido de que requieren una conclusión racional, no son inmediatamente evidentes, pero que son aceptadas por la mayoría de los individuos producto de su utilidad manifiesta para el correcto funcionamiento social. La propiedad privada puede ser un ejemplo de instituciones que, sin estar directamente escritas en la naturaleza como lo están el derecho a la vida se desprenden de ella por una derivación racional que resulta prácticamente universal. Con relación a lo expuesto señala nuestro autor:

Según se ha dicho (a.1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otro según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando

esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo. (Aquino, 1990, p. 471)

Necesidad de la Ley Humana, sus Derivaciones y Límites

Si tenemos en cuenta lo que hemos señalado hasta este momento, no es de extrañar que pudiese surgir la pregunta de que por qué si existe una ley natural que está en la razón de todos los individuos es necesario además promulgar leyes humanas y establecer normas jurídicas. Nuestro autor responde a esto señalando que la ley natural, producto de su propia naturaleza, dicta principios generales que por su universalidad no pueden ser aplicados a todas las situaciones particulares que implica la vida en sociedad.

A esta razón de orden lógico se suman dos razones que podemos entender como de orden antropológico. La primera es que, aunque el hombre posee una inclinación natural hacia la virtud, alcanzarla de manera estable requiere de establecer un hábito y en ciertos casos una coacción externa. Un ejemplo de esto sería en el caso de aquellos individuos que no son dóciles, en dicho caso la ley con fuerza coactiva cumple una función educativa creando de este modo las condiciones bajo las cuales el hábito puede convertirse en virtud. La segunda razón es la necesidad de certeza jurídica en una sociedad no puede quedar al arbitrio de cada individuo decidir en cada caso qué es lo justo cuando los intereses se contraponen, es necesario una autoridad que unifique para todos los miembros de la sociedad (Raz, 1983).

Ahora bien, no toda ley humana deriva de la ley natural del mismo modo, establecer esta distinción no es menor en teoría del derecho planteada por Aquino, en tanto, este distingue dos modos de derivación diferentes. El primero es la derivación por vía de conclusión, la ley humana deduce de un principio natural una norma más concreta, de manera análoga a como la ciencia pasa de un principio a sus consecuencias necesarias. De la ley natural que prohíbe dañar injustamente a otro se deriva, por conclusión necesaria, la prohibición del homicidio. Estas normas, al ser derivaciones de la ley natural conservan su fuerza “coercitiva” lo que explica que sean reconocidas como válidas por gran parte de los pueblos con independencia de sus particularidades culturales, dando origen a lo que el Aquinate denomina derecho de gentes. El segundo modo es la derivación por lo que podemos entender como vía de determinación, la ley humana toma un principio general de la ley natural y lo concreta de una manera particular entre varias igualmente posibles. Estas normas tienen fuerza únicamente en virtud de la autoridad del legislador humano y son, por tanto, variables según el tiempo, la cultura y las circunstancias que rodean cada comunidad. En relación con lo dicho, Grisez señala:

Thus the status Aquinas attributes to the first principle of practical reason is not without significance. This principle is not an imperative demanding morally good action, and imperatives—or even definite prescriptions—cannot be derived from it by deduction. Precisely because the first principle does not specify the direction of human action, it is not a premise in practical reasoning; other principles are required to determine direction. At the same time, the transcendence of the primary precept over all definite goods allows the conjunction of reason with freedom. On this open ground man can accept faith without surrendering his rationality. (Grisez, 1965, p. 200)

La fuerza obligatoria de la ley humana no es, sin embargo, incondicionada. Para el Aquinate, la ley humana obliga en conciencia, es decir, genera obligación moral y no meramente jurídica, solo en la medida en que sea justa. Una ley es justa cuando su fin es el bien común, cuando tiene su origen en una autoridad legítima, y cuando da a cada uno lo que corresponde. Si algunas de estas condiciones no están presentes, nos enfrentamos a lo que Tomás entiende como una ley injusta, lo cual el rigor no

es una ley, sino una corrupción de la ley y, por tanto, no genera obligación en conciencia, lo que implica que incluso puede ser desobedecida.

El Tomismo frente al Marco Jurídico Moderno

Los planteamientos realizados por el Aquinate en torno a la cuestión jurídica no representan un elemento anacrónico, por el contrario, ciertos planteamientos ofrecen respuestas a algunos de los problemas presentes en el pensamiento contemporáneo, aunque con ciertos matices. Por ejemplo, frente al positivismo jurídico que considera que el derecho es simplemente lo que el Estado promulga con las formas debidas, con independencia de su contenido de justicia (Hart, 1972), el tomismo apunta a que una concepción del derecho separada de la moral no es solo inválida, sino que incluso a nivel político representa un peligro (Dworkin, 2013). Cuestión que puede verse con cierta claridad en los totalitarismos del siglo XX donde el vínculo entre el sistema jurídico y la justicia se ha roto dando paso a una voluntad jurídica total, derivando en las consecuencias ya conocidas.

Frente al racionalismo ilustrado del derecho natural que concibe la ley natural como una deducción puramente abstracta y lógica a partir de principios formales, el tomismo propone un realismo jurídico, esto quiere decir que el derecho se descubre en la realidad de las cosas y en la estructura de la naturaleza humana, no se construye solo desde la razón especulativa. Esta dimensión realista del pensamiento tomista es la que Maritain utiliza para dar fundamento a los derechos humanos en el siglo XX, demostrando que pueblos con diferentes cosmovisiones pueden coincidir en el reconocimiento de preceptos fundamentales de la ley natural que están orientados a preservar la dignidad humana. Es también la que Finnis ha revitalizado por medio de la llamada Nueva Escuela de Derecho Natural, evidenciando cómo los bienes humanos básicos, es decir, la vida, el conocimiento, la amistad, la experiencia estética, la razonabilidad práctica, fundamentan la racionalidad de las normas jurídicas con independencia de presupuestos teológicos. En relación con lo expuesto señala Popović:

Rather, «ends are naturally known as practical principles by practical reason's grasping them as self-evidently goods to-be-done». In sum, bona humana occupy an architectonic structural place in the framework of Grisez's moral philosophy: «human practical reflection begins from the basic human goods». (Popović, 2013, p. 254)

Podemos encontrar incluso ejemplos históricos de la tesis tomista sobre la ley injusta tal es el caso de Luther King Jr (King Jr., 1963). Quien justificó la desobediencia civil frente a las leyes segregacionistas del sur de los Estados Unidos, citando de forma explícita los planteamientos del Aquinate. Una ley que afecta la dignidad humana no es propiamente una ley. Esta afirmación deja en evidencia una de las intuiciones más características de la tradición jurídica clásica aquella que reconoce en la dignidad del ser humano un límite que el poder político no puede traspasar legítimamente y que ninguna norma, por formalmente válida que sea, puede vulnerar sin dejar de ser derecho en el sentido más propio.

La herencia del pensamiento jurídico de Santo Tomás de Aquino puede ser resumida en cuatro puntos que consideramos esenciales. El primero de estos puntos tiene que ver con la afirmación de que el derecho es un orden de la razón y no de la mera voluntad, lo que permite negar el poder absoluto del gobernante dejando en evidencia que la ley o sus preceptos son un descubrimiento y no una imposición. El segundo punto tiene relación con la continuidad que se establece entre la Ley Eterna, la Ley Natural y la ley humana, si ese vínculo no está presente, el sistema jurídico pierde su fundamento y queda reducido a un elemento de dominación, pero no de justicia. Un tercer punto es la definición del derecho como *ipsa res iusta*, que obliga al jurista a buscar la igualdad real en las

relaciones humanas concretas. El último punto es la doctrina del límite ético del poder, el gobernante no tiene un poder absoluto, sino que está sometido a la ley eterna, que se manifiesta en la ley natural.

Conclusión

El recorrido realizado a lo largo del presente artículo permite ver la coherencia de la filosofía jurídica de Santo Tomás de Aquino. Lejos de ser un sistema de pensamiento propio de un contexto histórico superado, la propuesta del Aquinate representa un marco conceptual y teórico capaz de ofrecer respuestas a algunas de las cuestiones más acuciantes que plantea la reflexión sobre el derecho, el poder y la justicia.

El primero y más determinante de los hallazgos del presente trabajo es que la definición tomista de ley no puede ser comprendida de manera aislada, sino únicamente en el marco de una concepción integral del ser humano, de la sociedad y del orden del cosmos. La ley, en tanto ordenación de la razón orientada al bien común, promulgada por quien posee una autoridad legítima, es el resultado de una reflexión que articula metafísica, antropología y ética en una unidad sistemática. Esta articulación es, precisamente, lo que le otorga a la propuesta tomista una solidez que difícilmente puede verse en las teorías jurídicas que pretenden prescindir de una fundamentación filosófica en el mismo sentido que lo hace el Doctor de la Iglesia.

En segundo lugar, el análisis de la jerarquía normativa tomista, ley eterna, ley natural, ley humana, pone de manifiesto que el Aquinate no concibe el derecho como un producto arbitrario de la voluntad del legislador, sino como una realidad que debe inscribirse en un orden objetivo que la precede y la funda. La ley eterna, entendida como la razón divina que gobierna la totalidad de lo creado, no es una imposición externa al orden de la naturaleza, sino su fundamento más profundo. La ley natural, por su parte, es la participación de la criatura racional en ese orden, es decir, el modo en que el ser humano, desde su propia razón y libertad, puede acceder al conocimiento de las exigencias fundamentales de la justicia. Esta continuidad entre el orden divino, el orden natural y el orden jurídico humano es uno de los aportes más destacables del pensamiento tomista, puesto que establece un criterio objetivo e independiente de la voluntad del gobernante para evaluar la validez y la legitimidad de las normas positivas.

En tercer lugar, la noción de bien común como causa final de toda norma jurídica tiene implicaciones que van más allá del plano teórico. En el plano práctico, significa que el poder político no es un fin en sí mismo, sino un instrumento al servicio de la comunidad. Toda norma que se aparte de este fin pierde, en el pensamiento tomista, su carácter jurídico propiamente dicho y, con ello, su capacidad de generar obligación en conciencia.

En cuarto lugar, el examen de la relación entre el tomismo y el pensamiento jurídico moderno revela que las objeciones más serias al positivismo jurídico y al relativismo normativo encuentran en la tradición tomista un antecedente a tener en consideración. La tesis de que una ley injusta no es propiamente una ley, retomada en el siglo XX por figuras como Martin Luther King Jr. en su argumentación contra las leyes segregacionistas, demuestra que el pensamiento del Aquinate no es un ejercicio de anacrónico, sino una fuente de argumentación ética y jurídica válida. La experiencia de los totalitarismos del siglo XX ha puesto de manifiesto, con claridad, las consecuencias de una concepción del derecho completamente desvinculada de la justicia, confirmando de manera indirecta la intuición tomista acerca de la insuficiencia del mero formalismo jurídico.

Sin embargo, no podemos ignorar los desafíos de la recepción contemporánea del pensamiento tomista. La fundamentación del orden jurídico en una ley eterna de naturaleza teológica puede suscitar

dificultades en contextos filosóficos y jurídicos que no comparten los presupuestos metafísicos del Aquinate. No obstante, autores como Finnis han demostrado que es posible recuperar los elementos fundamentales de la ética y el derecho natural tomistas prescindiendo de los presupuestos teológicos, apelando únicamente a los bienes humanos básicos que son reconocibles por la razón práctica con independencia de las convicciones religiosas de cada individuo.

En definitiva, la filosofía jurídica de Santo Tomás de Aquino sigue siendo una referencia válida para la reflexión seria sobre los fundamentos del derecho. Su insistencia en la racionalidad de la norma, en la orientación al bien común, en la dignidad de la persona como límite del poder y en la continuidad entre el orden moral y el orden jurídico, constituyen un aporte significativo y que no ha perdido valor. En un contexto en el que la reflexión sobre los fundamentos del derecho se ve frecuentemente amenazada por el relativismo, el tecnicismo y la instrumentalización política de las normas, el pensamiento del Aquinate ofrece un punto de apoyo una fundamentación racional, objetiva y humanista del fenómeno jurídico.

Declaraciones

Financiamiento

El autor declara que este artículo no recibió financiamiento externo ni apoyo económico de ninguna institución pública, privada o agencia de financiamiento.

Conflicto de Intereses

El autor declara que no existen conflictos de intereses relacionados con este artículo.

Uso de IA

Se utilizaron herramientas de inteligencia artificial únicamente para apoyar la revisión de redacción y mejorar la claridad del texto. No obstante, el autor revisó la versión final del documento.

Referencias

- Aquino, S. T. (1861). *El Gobierno Monárquico*. Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo.
- Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología II*. BAC.
- Aquino, S. T. (1990). *Suma de Teología III*. BAC.
- Aquino, S. T. (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Eunsa.
- Carpintero, F. (2002). Tomás de Aquino sobre la ley natural. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, (24). <https://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/view/364>
- Clanton, C., & Martin, K. (2019). Aquinas and Scotus on the metaphysical foundations. *Religions*, 10(2), 107, 1-14. <https://doi.org/10.3390/rel10020107>
- Dimmock, M., & Fisher, A. (2017). *Ethics for A-Level*. Open Book Publishers.
- Dworkin, R. (2013). *Taking rights seriously*. Bloomsbury Academic.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas: Moral, political, and legal theory*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights*. Oxford University Press.
- Grisez, G. (1965). The first principle of practical reason: A commentary on the Summa Theologiae, I-II, q. 94, a. 2. *The American Journal of Jurisprudence*, 168-201.
- Hart, H. (1972). *The concept of law*. Clarendon Press.

- Hervada, J. (2011). *Introducción crítica al derecho natural*. Eunsa.
- Kainz, H. P. (2004). *Natural law: A reevaluation*. Open Court.
- King Jr., M. L. (1963). *Letter from Birmingham jail*. Harper & Row.
- Lisska, A. J. (1997). *Aquinas's theory of natural law: An analytic reconstruction*. Oxford University Press.
- Long, S. (2013). Fundamental errors of the new natural law theory. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 13(1), 105–131. <https://philpapers.org/rec/LONFEO>
- Maritain, J. (1952). *El hombre y el Estado*. Guillermo Kraft.
- Maritain, J. (1994). *The person and the common good*. University of Notre Dame Press.
- McInerney, R. (1997). *Ethica Thomistica*. The Catholic University of America Press.
- Pinckaers, S. (2006). *Las fuentes de la moral cristiana: Su método, su contenido, su historia*. Eunsa.
- Popović, P. (2013). Natural juridical goods: The juridical status of basic human goods in Aquinas's jusnaturalist philosophy. *Acta Philosophica*, 259-280.
- Porter, J. (2005). *Nature as reason: A Thomistic theory of the natural law*. William B. Eerdmans Publishing.
- Raz, J. (1983). *The authority of law*. Oxford University Press.
- Rziha, J. (2021). *Perfecting human actions: St. Thomas Aquinas on human participation in eternal law*. The Catholic University of America Press.
- Solomon, T., & Aondona, B. (2025). The state and common good in Thomas Aquinas' philosophy. *Mkar Journal of Management And Social Sciences*, 7(1), 317-327. <https://journals.umm.edu.ng/index.php/mjomass/article/view/137>
- Tierney, B. (1997). *The idea of natural rights*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Ulpiano. (2000). *Digesto*. Civitas.
- White, T. J. (2017). *The light of Christ: An introduction to Catholicism*. The Catholic University of America Press.