

EL DERECHO DE GENTES EN LA SABIDURÍA TEOLÓGICO-POLÍTICA DE FRAY LUIS DE LEÓN

Por JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN*

Cuando des tu pan al hambriento y sacies el alma humillada... Entonces serán reconstruidas por ti antiquísimas ruinas, levantarás los cimientos de generaciones pasadas y se te llamará «tapiador de brechas», «restaurador de sendas para morada».

Is 58,10 y 12

1. Coyuntura de una recepción.

Don Gumersindo Laverde, el paternal mentor de don Marcelino Menéndez Pelayo, le insistía, mientras éste completaba su *Historia de los heterodoxos españoles*, en que recalcará vigorosamente cómo toda la heterodoxia española, antigua y moderna, era importada. Un dedicado hombre de letras como él lamentaba la petulancia de aquellos ateneístas y miembros de la Institución libre de enseñanza que, para citar a los latinos y los griegos, echaban mano de traducciones francesas¹. Pero la superficialidad de los hombres que así actuaban era paradigmática, no más: habían formado una organización alternativa a la eclesial para lo que ha sido, en realidad, una constante en nuestras letras desde hace siglos. De hecho, una cierta perspectiva sobre su protegido, su tiempo y el que estaba por venir a no mucho tardar habría revelado a don Gumersindo que las cosas no eran distintas con aquel pensamiento al que él y su discípulo habrían aplicado la etiqueta de or-

* Palma de Mallorca.

1. Cf. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Epistolario*, Fundación Ignacio Larramendi-Digibís, Madrid, 2012, vol. 4, carta 340, de 22 de enero de 1881.

todo: también la atención sobre éste era importada (y, en la mayoría de casos, de nuevo impostada e interesada).

Y es que a nada debemos con más certeza el interés del siglo pasado por la Escuela de Salamanca, que llevará a su constitución sobre el papel, que a la literatura extranjera. El acartonado y generalizado entusiasmo por el derecho de gentes que recorrió las letras españolas, que tomó aquella bandera en torno al primer tercio del siglo pasado, resulta inescindible de que entonces le llegara la noticia de que, desde hacía tiempo², en el extranjero se consideraba a Francisco de Vitoria, en tanto que fuente de algunas reflexiones de Hugo Grocio³, «fundador del derecho internacional moderno», por decirlo con la vitola que le endosó Barcia Trelles⁴. Actualidad de la que fueron conscientes gracias al incremento de la relevancia pública del derecho internacional con la primera guerra mundial, los acuerdos de Versalles y la sociedad de naciones, a los que la obra del olvidado dominico parecía servir de legitimación histórico teórica⁵. Prestigio sobre el que se fundará su frecuente utilización ideológica, a un lado y a otro de la trinchera, durante la guerra civil, la postguerra y el exilio⁶.

Pero aquella literatura en la que la ciencia española de entonces (por evocar así su otro —si es que era otro— foco de inspiración, el de Menéndez Pelayo) esperaba su lugar en el mundo⁷ no tardaría en cambiar de signo al hacerlo la ideología política

2. Cf. Henry WHEATON (*Elements of International Law* (1836), C. PHILLIPSON ed., Stevens and sons, Nueva York, 1916, p. 17), Alessandro de GIORGI (*Della vita e delle opere di Alberico Gentili*, Tipografía di Adorni Michele, Parma, 1876, pp. 62-65, 82-84), Ernest NYS (*Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Merzbach et Falk, Bruselas, 1882, p. 168) y James LORIMER (*The Institutes of the Law of Nations*, William Blackwood and sons, Edimburgo, vol. I, 1883, p. 71).

3. Esta es la perspectiva, deudora de WHEATON, de la temprana nota de Wenceslao RAMÍREZ DE VILLA-URRUTIA («Francisco de Vitoria, precursor de Grocio», en *Revista de España*, vol. 80, 1881, pp. 487-495).

4. *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*, Tipografía Cuesta, Valladolid, 1928. Título que se hacía eco de *Les fondateurs du droit international* (V. Giard et E. Brière, París, 1904), abierto por la contribución del publicista francés Joseph BARTHÉLEMY «François de Vitoria» (pp. 4-36).

5. Cf. J. Brown SCOTT (*The Spanish Origin of International Law; lectures on Francisco de Vitoria (1480-1546) and Francisco Suárez (1548-1617)*, Georgetown University, Washington, 1928; *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1934), J. T. DELOS (*La Société Internationale et les Principes du Droit Public*, A. Pédone, París, 1929, p. 187 y ss.), J. BAUMEL (*Le Droit International Public, la découverte de l'Amérique et les Théories de Francisco de Vitoria*, Graille et Castelnau, Montpellier, 1931), P. TISCHLEDER, «Die Bedeutung des Franz von Vitoria für die Wissenschaft des Völkerrechts», en *Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach*, M. MEINERTZ y A. DONDEERS (eds.), Aschendorffsche, Münster, 1931, pp. 90-96).

6. Valga, para este último aspecto, el resumen de F. CASTILLA URBANO (*El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 22-33).

7. Resulta conmovedora la miopía de las palabras que presentaban el vol. VI del *Corpus Hispanorum de Pace*, dedicado a la *Relectio de iure belli* de Francisco de VITORIA (C.S.I.C., Madrid, 1981),

determinada por la segunda guerra mundial y sus consecuencias en el tiempo. La atención sobre aquel pasado esfuerzo teórico se desplazaría, al abandonarse el paradigma liberal de derecho internacional⁸, desde las condiciones de la guerra justa y los principios del derecho internacional hacia el tratamiento de Vitoria de la cuestión indiana, ahora como origen del imperialismo y el colonialismo europeos o, como gusta de decir la jerigonza que entonces se pondría de moda, eurocéntricos⁹. Una perspectiva desde la que sólo parecía podérselo rescatar relacionándolo con el discurso de los derechos humanos¹⁰, pues en paralelo tenía lugar la progresiva y quirúrgica desvinculación de su pensamiento sobre el derecho de gentes de la concepción moderna del derecho internacional¹¹.

Lo que esta vicisitud demuestra, aparte de cierto complejo más o menos disfrazado de orgullo patrio, es la generalizada carencia de una tradición interpretativa sobre aquel pensamiento; o, al menos, una tradición distinta de aquella bajo la que, a trompicones y por retazos, se lo fue presentando a lo largo del tiempo; y, con ella, las claves bajo las que debían comprenderse los debates que tuvieron lugar en el seno de aquella Escuela. En lo que abunda el hecho de que el pensamiento de Vitoria y de algunos otros miembros de la escuela estuviera más difundido y fuera mejor conocido fuera de España que dentro de ella¹², donde se les

que confiaban a las negociaciones entre el C.S.I.C. y la Universidad de las Naciones Unidas la codificación de los principios de la Escuela que debían servir «para la reconstrucción democrática de nuestra convivencia» (p. 9).

8. Cf. Martti KOSKENNIEMI, *Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*, University Press, Cambridge, 2002.

9. Cf. Carl SCHMITT (*El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius Publicum europaeum»* (1958), Dora SCHILLING trad., Comares, Granada, 2002, p. 73 y ss.), Henri MÉCHOUAN (*Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, Fayard, París, 1979, pp. 62-67, 85-90), Robert A. WILLIAMS (*The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, University Press, Oxford, 1990, pp. 96-107), Luigi FERRAJOLI («La soberanía en el mundo moderno» (1992-1997), Andrea GREPPI trad., en *Derechos y Garantías. La ley del más débil* (1999), Trotta, Madrid, 2004, pp. 127-133) y Antony ANGHIE (*Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, University Press, Cambridge, 2004, pp. 13-31).

10. Tempranamente, la entrada «Vitoria, Francisco de», de C. H. MCKENNA, en la *New Catholic Encyclopedia*, McGraw Hill, Nueva York, vol. 14, 1967, pp. 727-728. Más adelante, cf. las contribuciones del Congreso organizado por la Universidad de los dominicos en Roma en 1985 publicadas bajo el título *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas* (Massimo, Milán, 1988) y, en cierto modo, el trabajo de A. E. PÉREZ LUÑO (*La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid, 1992, p. 86 y ss.)

11. Cf. Peter HAGGENMACHER (*Grotius et la doctrine de la guerre juste*, P.U.F., París, 1983, pp. 338-340) y Randall LESAFFER («The Grotian Tradition Revisited: Continuity and Change in the History of International Law», *British Yearbook of International Law*, 2002, vol. 73, p. 124).

12. No sólo es que sus hermanos de hábito publicaran las *Relecciones* de VITORIA (Salamanca, 1565) a remolque de la primera edición costeada por un alumno suyo (Lyón, 1557), sino que, además,

pegaron, al tratar por ejemplo el derecho de gentes, términos y conceptos en algunos casos tan ajenos y extraños como los de «Estado», «soberanía», «derecho internacional» o «derechos humanos», pertenecientes a otros paisajes políticos, morales y espirituales.

Para evitarlo, habría sido necesaria una gentileza con el pensamiento ajeno e incluso con el propio no muy extendida, lo que determina la distancia con que nos separamos de quienes se la tomaron y de nosotros mismos, de los cuidados que exige el jardín de nuestros propios pensamientos y movimientos del alma. A eso se refería fray Luis de León cuando se representaba a sí mismo guiando «el agua muy desde su fuente, como conviene que se guíe en todo aquello que se dice, para que sea perfectamente entendido»¹³, según describía su moroso proceder por boca de Juliano, uno de los interlocutores del *De los nombres de Cristo*, quien lo aplicaba a Marcelo, el personaje que llevará desde aquel capítulo inicial el peso de esos diálogos. Algo que requiere demasiadas cautelas, escrúpulos y mimos. Desde luego, nadie rechaza de plano el cuidado que implican. Pero éste exige tiempo; y no su mero transcurso, sino la atención sostenida que lo vuelve significativo, a veces sin ver su utilidad, propia y ajena. Momentos en los que resulta inevitable encontrarse con señuelos cuyos movimientos son fáciles confundir con los nuestros. Y sobremanera atractivos cuando, al seguirlos, se obtienen cierto frutos. O, si se prefiere, obras reconocidas como tales.

Y el estudio de la obra de fray Luis tampoco escapó a tal signo. Es cierto que su teología escolar, aquella de la que se quejaba haber sido expoliado por algunos de sus contemporáneos y que desapareció en su forma definitiva por la incuria de sus hermanos de hábito, vio en parte la luz antes que la de Vitoria y que evitó inicialmente el condicionamiento de la utilización política inmediata. Los agustinos españoles publicaron buena parte de la misma entre 1891 y 1895 acogiéndose a la favorable circunstancia de los tiempos: en 1891 se celebraba el tercer centenario de la muerte de fray Luis, elevado ya a aquellas alturas de la historia a autor patrio de innegable mérito (cosa que ni mucho menos había sido siempre); de esa forma, la orden en España podía decir que respondía también al llamamiento hecho por León XIII a plantar cara a la despistada teología y filosofía de la modernidad me-

hasta dos siglos más tarde no volvieron a las prensas hispanas (Madrid, 1765), mientras los lectores europeos —o los raros españoles que supieran de él— tenían a su disposición las reediciones francesas, italianas o alemanas de finales del XVI o del XVII (1580, 1587, 1626, 1696). Lo cual invita a plantear la cuestión de la «Escuela de Salamanca» (al menos, la formada por algunos de sus más egregios miembros) más bien como el problema de su ruptura, en el orden de la comprensión de su pensamiento, su discusión y su difusión editorial.

13. Fray Luis de LEÓN, *De los nombres de Cristo*, en el capítulo del libro I conocido como «De los nombres en general», en Ídem, *Obras Completas Castellanas*, Félix GARCÍA ed., B.A.C., Madrid, 1951, p. 398.

dante el reverdecimiento del tomismo (encíclica *Æterni Patris*, de 1879); a eso se unía la condición agustina del Obispo de Salamanca de entonces, el padre Tomás Cámara, que había fundado el seminario de Calatrava en cuyas prensas las sacarían a la luz; y además contaban entre sus filas con el esforzado Marcelino Gutiérrez, que participaba tanto del entusiasmo de su amigo Menéndez Pelayo por fray Luis como de la dirección tomista de los estudios eclesiásticos. Por desgracia, no fue un trabajo exhaustivo ni acometido con gran pulcritud crítica. Y en latín y al servicio de una empresa intelectual que no contaba ya con demasiados partidarios ni siquiera en España se convirtieron pronto en pasto del polvo antes que de consulta. Un desprecio al que prestaban perfecta cobertura las claves interpretativas bajo las que se habían recuperado del olvido sus obras castellanas durante el siglo anterior (antiescolasticismo, estilo castellano, valor para la piedad privada)¹⁴.

Y la ausencia, en aquellos siete volúmenes de frágil papel, de un tratado sobre materia teológico jurídica no ayudó a que se subieran al carro del interés por la escolástica salmantina suscitado por la mencionada utilización del pensamiento victoriano durante las primeras décadas del siglo XX¹⁵. Esa oportunidad sólo le llegaría

14. He profundizado en estas cuestiones en *La lengua lisonjera. Historia de la interpretación de fray Luis de León a través de sus retratos*, <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=12589>, Fundación Ignacio Larramendi-Digibis, Madrid, 2013; «*De iustitia originali: Memoria y olvido de la Escuela Agustiniiana en la defensa hispana de Jansenio (1560-1677)*», en *Actes du Colloque «Bayonne, berceau du Jansénisme?»*, T. ISSATEL ed., Honoré Champion, París (en proceso de edición); y «La invención de los plumíferos. O la razón de Estado en el origen de la mirada literaria sobre fray Luis de León», en *Idées reçues à l'époque Médiévale et Moderne en Espagne. Entre appropriation et questionnement de «verités»*, G. FOURNÉS y F. PROT eds., Honoré Champion, París (en proceso de edición).

15. Así, a pesar de ser el teólogo de la Escuela de Salamanca del que se podía obtener un mejor conocimiento directo a través de sus obras, su estudio no había resultado muy favorecido ni entre los propios agustinos (al margen del ensayo del padre Marcelino GUTIÉRREZ, «Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI», publicado en 1885 en la *Revista Agustiniiana* como anuncio de su edición de los volúmenes de *Opera* y vuelto a poner en circulación por entonces —El Escorial, 1929—): cf. P. M. VÉLEZ, «Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana», en *Archivo agustiniano*, 1929, vol. 16, pp. 148-160 y 308-316; David GUTIÉRREZ, «Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII», en *La ciudad de Dios*, 1941, vol. 153, pp. 227-255. Y la falta de publicación de sus lecciones *De legibus*, una vez conocida su existencia (como veremos a continuación), en vez de constituir acicate para sacarlas a la luz, le dejará fuera de los estudios sobre el pensamiento agustiniano en materia teológica jurídica (cf. Bonifacio DIFERNÁN, «La orden agustiniana y los estudios jurídicos en la época clásica española», en *Anuario de Historia del Derecho español*, 1955, vol. 25, pp. 775-790; ídem, «Estudio específico del derecho natural y del derecho positivo según los clásicos agustinos del siglo XVI», en *La ciudad de Dios*, 1956, vol. 169, pp. 253-285; Avelino FOLGADO, «Los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII», en *La ciudad de Dios*, 1959, vol. 172, pp. 275-302), incluyendo la de la ridícula competencia por el título de fundador del derecho internacional (cf. Bonifacio DIFERNÁN, «Miguel Bartolomé Salón, fundador del derecho de gentes», en *Revista española de Derecho internacional*, 1953, vol. 3, pp. 83-126).

gracias a las molestias que se tomó en 1950 Salvador Muñoz Iglesias para demostrar lo que, sin necesidad de estudios previos, se había impuesto con el correr del tiempo: que la obra teológico dogmática de fray Luis de León era la de un autor menor en comparación con la que generaron los virulentos enfrentamientos entre dominicos y jesuitas a propósito de la polémica *De auxiliis*, en cuyo origen tomó parte el agustino¹⁶. Y estas molestias fueron las de ocuparse de datar cronológicamente las lecturas de fray Luis e identificar algunas de ellas todavía inéditas en el filón encontrado por el dominico Beltrán de Heredia en la biblioteca universitaria de Coimbra, entre las cuales se incluía una en materia *De legibus*, la que fray Luis dictara entre mayo y septiembre de 1571, como comentario nominal a la distinción 40 del III libro de las *Sentencias* del Lombardo y que se desarrollaba en realidad como estudio de las cuestiones 90 a 106 de la I-II de la *Suma de Teología* de santo Tomás¹⁷.

Estas pistas, el redescubrimiento por el agustino Ángel Custodio Vega del fragmento de esa lección que manejara fray Luis para su defensa en la cárcel¹⁸, y el renovado interés mostrado en el extranjero por la obra del agustino¹⁹, llevaron en 1963 al profesor Luciano Pereña a publicar lo que tituló su *De Legibus o Tratado sobre las leyes*. Lo hizo mediante un trabajo de edición simplemente incomparable, por su detalle, con aquel de finales del siglo anterior. Sin embargo, ya estaba inficionado por los polvos levantados por aquellos debates en torno al pendón de Vitoria: el volumen de fray Luis inauguraba el *Corpus Hispanorum de Pace*, un tributo —de innegable mérito editorial, sin duda— a la complejada forma de relacionarse con aquel pensamiento que se tundía sonoramente el pecho con cada alabanza de algún autor extranjero a Vitoria, Soto, Molina o Suárez, cuyos conceptos del derecho de gentes eran, al parecer, llanamente asimilables entre sí como una «doctrina orgánica», según decía con la jerga del régimen, que aquel *Corpus* se proponía «únicamente facilitar, de manera científica y técnica, [como] fuentes españolas de la paz

16. Fray Luis de León, *Teólogo. Personalidad teológica y actuación en los preludios de las controversias De auxiliis*, C.S.I.C., Madrid, 1950.

17. *Ibidem*, pp. 41-44 y 55-59. Cf., asimismo, Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, «Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina», en *Ciencia Tomista*, 1930, vol. 42, pp. 325-343; *idem*, «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la escuela salmantina, siglos XV-XVI, conservados en España y en el Extranjero», en *Revista española de teología*, 1943, n. 3, pp. 59-88.

18. «Los manuscritos de fray Luis de León que se conservan en la Biblioteca de la Academia de la Historia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1953, 133, pp. 69-109. Lo editará Karl KOTTMAN: «Fray Luis de León, OSA: Notebook on the Promises of the Old Law», en *Augustiniana*, 1972, vol. 22, pp. 583-610.

19. Aubrey G. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español* (1925), Celso GARCÍA trad., Araluce, Barcelona, 1927; Alain GUY, *La pensée de fray Luis de León*, Vrin, París, 1943 (trad.: *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, Rialp, Madrid, 1960, con introducción de Pedro Sainz Rodríguez).

para la revisión internacional de nuestro tiempo»²⁰, nada menos. Y aquel primer volumen mostraba esa hipoteca, la de los respetos mundanos, cuando se advierte que sólo abarca las cuestiones 90 a 97, dejando fuera las cuestiones 98 a 106, dedicadas a la ley divina, mosaica y evangélica, casi la mitad de la lección, la parte que había sido cuestionada en el proceso contra fray Luis²¹ y en la que se encontraba lo que éste consideraba más importante de su lección²², a pesar de lo cual Pereña decía «dar a conocer el pensamiento completo, sistemático y original de Fray Luis de León sobre el derecho y la política, sin mutilaciones, como pasó a través de los plagios de los discípulos y compañeros de Cátedra»²³.

Habrían de pasar más de cuarenta años para que, gracias al nuevo impulso dado a la edición de las obras latinas de fray Luis con ocasión del cuarto centenario de su muerte, aquellas lecciones llegaran al completo a manos de los lectores²⁴. Pero en

20. Fray Luis de LEÓN, *De legibus o Tratado de las leyes*, Luciano PEREÑA ed., C.S.I.C., Madrid, 1963, «Presentación», pp. V-VII.

21. Cf. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. X, Miguel SALVÁ y Pedro SAINZ DE BARANDA eds., Viuda de Calero, Madrid, 1847, pp. 191-192.

22. «Una cuestión ésta, [la de cuál sea la verdadera diferencia entre la ley evangélica y la mosaica,] que es tan importante como difícil de explicar, razón por la que casi ninguno de los doctores de la escuela la trata; y es que la verdad de esta cuestión, todavía conocida en tiempos de Agustín, se hizo incomprendible por la posterior incuria de los doctores y la negligencia de los escritores [eclesiásticos.]» Fray Luis de LEÓN, *Tratado sobre la ley* (sic), José BARRIENTOS GARCÍA y Emiliano FERNÁNDEZ VALLINA (eds.), Ediciones escurialenses, El Escorial, 2005, p. 542 (texto latino; la traducción, como todas las que aparecerán, es mía).

23. Luciano PEREÑA, «Introducción» a Fray Luis de LEÓN, *De legibus o Tratado sobre las leyes*, cit., p. XXXVI. Omisión de la que ni avisaba explícitamente, que la editorial no pensaba subsanar (como hizo saber a Karl KOTTMAN en 1969, según cuenta éste en su libro *Law and Apocalypse. The moral thought of Luis de León*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, p. 4, nota 7), y que Pereña justificaba por haber «dos libros» en el texto (quizá inspirado por el *De iustitia et iure* —Portonariis, Salamanca, 1556— de Domingo de SOTO, así dividido en sus dos primeros libros): un «tratado sobre la ley», que publicará, y otro que «se refiere a la ley divina positiva... [cuyo] interés... queda centrado en el antiguo testamento para estudiar el contenido de los preceptos de la ley mosaica y su relación con los preceptos de la ley nueva.» Asegurándose de que el lector no tuviera otro criterio al eliminar la introducción del manuscrito (donde el propio fray Luis señala cómo habría que separar parte general y parte especial), que sustituyó por su propio «Sumario» (pp. 1-15), y al presentarlo como un tratado al estilo moderno, y no como lo que era, un comentario escolar a la *Suma de Teología* de santo Tomás dictado en sustitución al estudio de la distinción 40 del libro III de las *Sentencias* (cf. infra, nota 29).

24. Fray Luis de LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit. Publica fielmente el manuscrito y sigue en su estructura la base de la *Suma*. Sin embargo, sus editores, superando también así el esfuerzo de Pereña (del que no hacen una crítica y del que sólo toman su propuesta de numerar cada cuestión comentada de la *Suma* como un capítulo), pierden de vista la interpretación de la estructura de la *Suma* que propone el texto de fray Luis y el escanciado de la materia que le era propio y personal. A propósito de otros tratados escolares suyos, me he ocupado de estas cuestiones formales en la «Introducción» a Fray Luis de LEÓN, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, José Manuel DÍAZ MARTÍN ed., Ediciones escurialenses, El Escorial, 2008, pp. LV-LXI, y en «Sobre la edición de la obra latina de fray Luis de León. El caso del

nada vino a cambiar eso la interpretación de esta obra, ya hecha a partir de aquellos esquemas del pensamiento teológico jurídico de la escolástica española del XVI a los que Pereña incorporó a fray Luis de León (y, a partir de esa incorporación, a otros temas relevantes para la contemporaneidad política, como el consenso democrático, el socialismo o el ecologismo)²⁵, de manera peculiarmente visible, como veremos, en su descripción del derecho de gentes, a la que se había añadido, como era de rigor en aquella tradición, el estudio de su tratamiento de la cuestión indiana y del descubrimiento de América, articulado a partir de ciertas alusiones encontradas en su obra castellana y en algunos tratados latinos, tanto en sede teológica (que se hacía eco de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas) como exegética (la dimensión escatológica del descubrimiento de América), publicados o reeditados a finales del XIX²⁶.

Este es, en resumen, el proceso que obtuvo lo que podríamos llamar la clonación de la teología política y del derecho de fray Luis de León a imagen del espectro difundido bajo la etiqueta «Escuela de Salamanca». Con todo, sus obras castellanas ya estaban ahí antes de la constitución de la Escuela, sobre cuyos frutos se pronunciaba en aquéllas de manera poco complaciente²⁷. Este contraste entre obra latina y

Tratado *De Trinitate*», en *La ciudad de Dios*, 2009, vol. 222, pp. 246-252. Para mostrar más detalladamente la complejidad de su estructura, que explica las sucesivas series de conclusiones y proposiciones, reglas y corolarios, ofrezco al lector, en el apéndice de este artículo, una propuesta alternativa a la de ambas ediciones del *De legibus* de fray Luis con el fin de guiarle (eso espero) en su lectura.

25. Cf. Alain GUY, «Luis de León, penseur démocratique», en *Bulletin Hispanique*, 1973, vol. 75, pp. 265-296; ídem, «Le bien comun selon fray Luis de León», en *Religion y Cultura*, 1976, vol. 22, pp. 549-561; ídem, «Democracia y socialismo en Vives y Luis de León», en *Homenaje a José Antonio Maravall*, C. MOYA ESPÍ ed., C.S.I.C., Madrid, 1985, vol. II, pp. 265-276; A. HERMENEGILDO, «Fray Luis de León y su visión de la figura del rey», en *Letras de Deusto*, 1983, vol. 13, n. 25, pp. 169-177; Juan José VÁZQUEZ GESTAL, «Pensamiento jurídico en fray Luis de León», en *Nueva etapa*, 1991, n. 57, pp. 50-75; Juan CASTILLO VEGAS, *El mundo jurídico de fray Luis de León*, Universidad de Burgos, Burgos, 2000; María MARTÍN GÓMEZ, «La doctrina política de fray Luis de León en su *Tratado sobre la ley*», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2010, vol. 37, pp. 43-74.

26. Tempranamente, el propio Luciano PEREÑA («El descubrimiento de América en las obras de fray Luis de León»), en *Revista española de derecho internacional*, 1955, vol. 8, pp. 587-604; sobre lo que volverá brevemente en «Fray Luis de León y la evangelización de América», en *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*, Teófilo VIÑAS ed., Ediciones escurialenses, El Escorial, 1992, pp. 436-444). Más adelante, Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO («Fray Luis de León ante el descubrimiento y la evangelización»), en *Evangelización en América. Los agustinos*, Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO ed., Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 141-209), Juan MARTOS FERNÁNDEZ y Andrés MORENO MENGÍBAR («Mesianismo y Nuevo Mundo en fray Luis de León»), en *Bulletin Hispanique*, 1996, vol. 98, pp. 261-289; «Estudio preliminar» a Fray Luis de LEÓN, *Escritos sobre América*, Tecnos, Madrid, 1999), y Brian YATES («El Tratado sobre la fe: el argumento de fray Luis de León sobre el uso de la fuerza para evangelizar a los indios»), en *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, 2008, vol. 4/5, pp. 1-16).

27. «Y, con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contentos e hinchados, [muchos prelados] tienen título de maestros Teólogos y no tienen la Teología, de la cual, como se entiende, el principio son

obra castellana, que en un primer momento había justificado el descuido de la faceta escolar de su pensamiento, posteriormente serviría para intentar iluminar ésta desde aquélla manteniéndose dentro de los lineamientos que pertenecían, según la lectura hecha en el siglo XX, al pensamiento teológico escolar del XVI español. Un contraste del que surgiría la «peculiaridad» de la teología escolar de fray Luis de León, resultado, como veremos, de proyectar sobre ésta los análisis de la más abundante literatura producida en torno a su obra castellana sometida a aquella triple clave interpretativa ya señalada.

Desde este artículo me propongo, pues, replantear el signo de esta recepción de la obra teológica escolar de fray Luis de León. Y hacerlo desde el mismo punto del que partió aquella recuperación: el del debate sobre el derecho de gentes. Con ese fin mostraré, en primer lugar, la deficiente lectura que las ediciones circulantes y sus exégetas han provisto de un párrafo latino de sus lecciones *De legibus*, el dedicado a la estructura del bien común, capital para comprender la estructura de éstas y el significado del derecho de gentes (una importancia que, por otra parte, no ha pasado desapercibida). Y una vez allanado este primer obstáculo de principio, trataré de exponer hasta sus últimas consecuencias la concepción frayluisiana del derecho de gentes dentro del esquema que la anterior aclaración nos ofrece sobre el ordenado panorama de las leyes y bienes que éstas protegen y persiguen, para desvelar de qué modo apela con ella a la compartida condición de los hombres y el consiguiente papel que le corresponde en su descubrimiento de la trascendencia. Finalmente, a modo de conclusión, remarcaré la utilidad del derecho de gentes cristiano para la crítica del derecho internacional moderno; y lo haré centrándome en su aspecto predominantemente ideológico, los derechos humanos, a través de una rectificación de fray Luis a cierta propuesta de Domingo de Soto.

2. Origen de una incompreensión: bien común e historia.

Casi todas las descripciones del derecho de gentes en las lecciones *De legibus* de fray Luis de León han advertido la dependencia de su planteamiento, expuesto en una de las instancias clásicas dentro del orden tomista, el comentario a S. Th. I-II, q. 95, a. 4 (ya dentro de la parte especial de la materia, la de las leyes en particular, de la ley humana en concreto)²⁸, de su previa definición de la estructura del bien común, establecida en su comentario a S. Th. I-II, q. 90, a. 2 (es decir,

las cuestiones de la escuela; y, el crecimiento, la doctrina que escriben los santos; y, el colmo y perfección y lo más alto de ella, las letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena.» LEÓN, *De los nombres de Cristo*, cit., carta a don Pedro Portocarrero del libro I, pp. 387-388.

28. La otra instancia tomista de discusión del tema del derecho de gentes, como veremos a propósito de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, es el comentario a S. Th. II-II, q. 57 (*De iustitia*), a. 3.

dentro de la parte general de la materia, en la cuestión sobre la esencia de la ley)²⁹. Pero, sin excepción, todos aquellos que han establecido tal conexión han visto en las distintas esferas del bien común que parecen distinguirse en las palabras de fray Luis de León (el bien común de las cosas, el bien común de los hombres, el bien común de los pueblos, de las naciones y de las ciudades) una serie en la que la parte que parece responder de manera más evidente a una jerarquía política y a una estructura jurídica más o menos definidas, la serie «ciudad, nación, pueblo» («*civitas, natio, gens*»), se prolonga sobre el resto confiriéndole ese mismo aire de organización institucional gracias a su proyección sobre el «bien común de los hombres» y éste sobre el «bien común de las cosas» que la culmina en sentido ascendente; y, al mismo tiempo, dicha prolongación tendría la virtud de naturalizar, recorriendo la serie en sentido inverso, hasta los estratos de cariz más netamente políticos.

La consistencia de esta doble operación interpretativa, la de una politización de la naturaleza seguida de la correspondiente naturalización de la política, caía por su peso en el momento de ser descubierta y puesta en circulación: por un lado, encajaba como un guante hecho a medida en la vaga idea de ‘armonía’ (del hombre con la naturaleza, de unos hombres con otros) de la que fray Luis era y todavía es considerado el cantor esencial en nuestras letras castellanas; y, por otro, reflejaba intuitivamente el momento biopolítico del pensamiento moderno en el que nacía, que persigue un dominio de la naturaleza a través de la ley humana a lomos del conocimiento de las leyes naturales bajo la sincrética ideología que se fue imponiendo el último tercio del siglo pasado. Esto confería «actualidad» a fray Luis, aquel «adelantarse a los tiempos» en los que se apoyaba la recuperación del pensamiento escolar del XVI español, a la vez que señalaba la «originalidad» de su propuesta dentro de aquel vulgarizado panorama, generada en buena medida a partir de lo que se supone que dice (dada su rara lectura) su obra castellana. Sobre ese acuerdo surgirán entonces las pequeñas discrepancias interpretativas de su concepción del derecho de gentes, que versaban sobre a qué parte de la tradición debía más, a la Escuela o al estoicismo, según hacia dónde se volviera la investigación buscando la inspiración: hacia el contexto de los debates universitarios sobre el

29. Sobre la distinción entre parte general y parte especial del tratado, remito al lector al esquema que va como apéndice de este artículo, que reforma la versión del profesor PEREÑA (cf. supra, nota 23, no tenida en cuenta para estructurar la edición completa de 2005) apoyándome en las palabras de fray Luis al comienzo de aquellas lecciones, que Pereña borró de su edición interesada y caprichosamente: «Sobre esta distinción, [la 40 del libro III de las *Sentencias*], hay que advertir que, en primer lugar, trataremos lo general, [esto es,] tanto de la esencia de la ley como de las clases de leyes y de sus efectos; y que, a continuación, hablaremos de sus partes en particular, es decir, de la ley eterna, de la ley natural, de la ley humana, de la ley mosaica y, finalmente, de la ley evangélica». LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 78 (los corchetes son míos).

tema o hacia su obra castellana (en particular, sus poesías)³⁰. Y, de este modo, lo que se ponía en juego era la paternidad de estas ideas, anteriores a fray Luis (cierto escolasticismo o el estoicismo), de las que éste resultaba un excelente mediador en tanto que las muestra congeniales a nuestro momento histórico.

Sin embargo, este consenso tiene un vicio de raíz que evidencia la pobre lectura del texto latino del que trae causa. En ambas ediciones, la trascripción del párrafo en el que fray Luis enumera las esferas del bien común reza así:

Secundo est advertendum quod bonum commune et publicum, isto modo quo diximus, est multiplex quemadmodum et ipsae communitates et multitudines sunt multiples et variae; nam si loquamur de universitate rerum omnium, bonum illius est ordo partium inter sese et concertus [concentus] partium naturae. *Si autem loquamur de multitudine humana, id est, de genere hominum secundum gratiam, bonum huius multitudinis est visio Dei. Secundum naturam, bonum publicum huius multitudinis est status naturae consonus atque proportionatus.* Si autem loquamur, non quidem de universo genere hominum, sed de aliqua gente et natione et civitate, tunc bonum commune multitudinis est huius status tranquillus cum iustitia et opulentia³¹.

El problema no afecta a otra cosa que a la idéntica puntuación de ambos, que demuestra no haber entendido el sentido de una parte del texto (aquella que he destacado en cursivas), lo que ha repercutido en la turbia traducción de la misma, y, con ella, en la justificación de la continuada interpretación a la que acabo de hacer referencia. Que es, precisamente, la parte crucial de ese párrafo, ya que en ella fray Luis traza la complementariedad de la naturaleza y la gracia y nos permite

30. PEREÑA («Introducción» a LEÓN, *De legibus...*, cit., p. XXXIX y ss.) lanzó la especie, desarrollada con todo lujo por Alain GUY («Le bien comun selon fray Luis de León», cit., p. 549 y ss.) Sería posteriormente cuando, a partir de este mismo tronco interpretativo, incontrovertido, se pusieran de manifiesto esas pequeñas diferencias en cuanto a su origen: VÁZQUEZ GESTAL («Pensamiento jurídico en fray Luis de León», cit., pp. 32-3) y CASTILLO VEGAS (*El mundo jurídico de fray Luis de León*, cit., p. 226 y ss.) atraerán ese pensamiento hacia su raigambre escolástica, mientras que MARTÍN GÓMEZ se muestra variable: en cierto momento («La doctrina política de fray Luis de León en su *Tratado sobre la ley*», cit., p. 52 y ss.) lo encontrará más próximo al estoicismo (quizá influida por su colega de facultad, Cirilo FLÓREZ, para quien fray Luis habría asumido los presupuestos metafísicos, filosóficos y morales estoicos como vulgata del humanismo de sus días: cf. «El Sueño de Escipión y la astronomía en la obra poética de fray Luis de León», en *La ciudad de Dios*, 2001, vol. 214-2, p. 346 y ss.), mientras que en otro texto contemporáneo («El derecho de gentes. Un concepto fundamental en la filosofía política de san Isidoro de Sevilla y santo Tomás de Aquino», en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro ROCHE ARNAS coord., Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 538) lo presenta vinculado al pensamiento medieval, al que estaban dedicadas las jornadas en que presentó dicho texto.

31. LEÓN, *De Legibus...*, cit., p. 22; Ídem, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 90 y 92. El corchete marca la lectura alternativa de ese término por los autores de esta última edición, lo que no lo hace variar esencialmente de sentido (concierto, armonía). Las cursivas son mías.

vislumbrar la correcta y delicada articulación entre humanidad y politicidad en su pensamiento.

Así, Pereña vierte ese fragmento central diciendo: «Si hablamos de la comunidad humana, esto es, del género humano en orden a la gracia, el bien de esta comunidad es la visión de Dios; en orden a la naturaleza, el bien público de esta comunidad es la situación conforme y proporcionada a la naturaleza»³². Lo confuso de esta traducción se debe a lo confuso que tiene los conceptos manejados por fray Luis, pues la gracia no es un fin para el género humano (según parece colegirse de ese extraño «en orden a la gracia»), sino el medio que le permite conseguir el bien sobrenatural al que están llamados por igual todos los hombres, que es la visión de Dios³³; del mismo modo que el bien natural al que todos están llamados sería hacer justicia a su propia naturaleza (aquella que le era propia antes del pecado original), cosa que, en su estado caído, también termina dependiendo de la gracia como medio que lo hace plenamente posible³⁴.

No menos traicionera resulta la traducción suministrada por Barrientos y Fernández Vallina: «Si, por el contrario, hablásemos de la multitud humana, es decir, del género humano según la gracia, el bien de esta multitud consiste en la visión de Dios. De acuerdo con la naturaleza, el bien público de esta multitud consiste en un estado de cosas no discordante y en proporción con la naturaleza»³⁵, cuando el género humano no está, de por sí, en gracia, aunque esa consecuencia resulte de un inmanentismo de lo sobrenatural que ya no hiere nuestros oídos.

Por eso, la correcta puntuación de ese fragmento debería rezar: «Si autem loquamur de multitudine humana —id est, de genere hominum—, secundum gratiam bonum huius multitudinis est visio Dei; secundum naturam bonum publicum huius multitudinis est status naturae consonus atque proportionatus», que, insertado en el párrafo completo, nos debería dar una traducción que dijera más o menos algo como:

Lo segundo a advertir es que el bien común y público de que hablamos es múltiple, como múltiples y diversas son las propias comunidades y multitudes: así, el bien del conjunto universal de las cosas es que haya orden entre sus partes, un concierto entre las partes de la naturaleza; en cambio, el bien de la multitud humana, del gé-

32. LEÓN, *De Legibus...*, cit., p. 22.

33. Cf. Fray Luis de LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro de las Sentencias (1570)*, Santiago ORREGO ed., Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 58-71; Ídem, *Tractatus de spe*, en ídem, *Magistri Luysii Legionensis Augustiniani Divinorum Librorum apud Salmanticenses interpretis opera, nunc primum ex mss. eiusdem omnibus PP. Augustiniensium studio edita*, Tipografía de Rodríguez, Salamanca (citado como *Opera* en adelante), vol. V, Tirso LÓPEZ ed., 1893, pp. 472-475, 487 y ss.

34. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, cit., p. 32 y ss.

35. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 93.

nero humano, es doble: en el plano sobrenatural es la visión de Dios, mientras que el bien público de dicho género en el plano natural es un estado en el que consuene y se adecue a su naturaleza [es decir, al estado de naturaleza original, según era antes del pecado original]; y si hablamos ya no del género humano en su conjunto, sino de un cierto pueblo, nación, o ciudad, el bien común de esa concreta multitud es una situación de tranquilidad acompañada de justicia y abundancia.

No es que crea por esto que aquel error de puntuación sea el minúsculo y caótico desencadenante de una interpretación que no comparto, sino que más bien dicho error muestra una falta ya de atención, ya de finura, ya de estudio, para apreciar la complejidad del razonamiento en acto y de los presupuestos de los que parte, de los que no es consciente y, por lo tanto, a los que no resulta sensible: digan éstos lo que digan, aquella interpretación ya estaba ahí, a la espera de encontrar un texto (de este autor u otro) para su justificación, de manera que su trato con la letra no hace más que evidenciarla. De ahí que haya hablado de una pobre lectura, la que salva demasiado apresuradamente la distancia existente entre la historicidad del discurso desde el que leemos el texto y la historicidad en la que se explica el propio texto, y no simplemente de un error de puntuación.

Y éste precisamente, el problema de la historicidad, pero no entendido ya como el propuesto por la distancia temporal e ideológica que media entre nuestra común forma de pensar de aquella en la que se explica este párrafo, sino como el de la estructura de la historia a la que éste responde, es del que tampoco es capaz de dar cuenta la interpretación que vengo cuestionando. Según esta última, la enumeración de fray Luis de León de las distintas esferas del bien común ofrecería unos estratos (el conjunto de la naturaleza, el conjunto de la humanidad «según la gracia» o «en orden a la gracia», la humanidad «de acuerdo con la naturaleza» o «en el orden de la naturaleza», la multitud de formas de organización política de las distintas comunidades humanas) ajenos a toda historicidad, lo que, como he sugerido hace un momento, confiere al estrato inferior, al de las estructuras políticas, un grado de determinación y consistencia no inferior al establecido por las leyes naturales e, incluso, al que gobierna sobrenaturalmente los acontecimientos. Al tiempo que elimina, como veremos a continuación, la historicidad que es propia de la manifestación de Dios en el tiempo para dar lugar al peculiar ritmo con el que se escancian según fray Luis la política, la naturaleza y la gracia.

La impropiedad de esta asimilación en el pensamiento de fray Luis es algo que éste ya había adelantado sutilmente unos años antes, en su *Tratado sobre la religión*, un comentario escolar a S. Th. II-II, qq. 81, 83, 85-87 y 89, que leyó en el curso 1561-62 y repitió con matices en el verano de 1568, lectura por la que lo conocemos³⁶. Y

36. Fray Luis de LEÓN, *Tratado sobre la religión*/[*Tractatus de religione*], José RODRÍGUEZ DÍEZ ed., Ediciones escurialenses, El Escorial, 2012. Mi datación discrepa de la propuesta por el editor,

lo hizo, curiosamente, como traductor de san Pablo y no como intérprete de santo Tomás. Allí, en su exposición del tema de la oración, en comentario a II-II, q. 83, a. 6³⁷, traduce así la cita de I Tim 2,1-2: *primum omnium obsecro fieri orationes, obsecrationes..., pro omnibus hominibus, pro republica et eis qui in dignitati sunt constituti...* El original dice παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιῆσθαι δεήσεις... ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων... Y la Vulgata: *Obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes... pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt...* Según fray Luis, san Pablo no utilizaría βασιλέων como sinónimo de πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων (a pesar de estar ambos regidos por la misma preposición), sino que estaría distinguiendo la estructura del poder político, la de su conjunto constituido y la de sus rectores (republica [en vez de regibus] – eis qui sunt constituti in dignitate [eius, reipublicae, es de suponer]), un recorte, en términos de poder político, sobre la generalidad del poder humano en el mundo que representa el πάντων ἀνθρώπων; ese trasfondo produce la gradación «omnes homines», «respublica» y «ii qui in dignitate sunt constituti». Es más: su traducción de τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων con «eis qui in dignitate constituti sunt», frente al «eis qui in sublimitate sunt» de la Vulgata, refuerza el sentido estrictamente político de la segunda parte de la fórmula al subrayar lo que todo cargo de esa índole tiene de pura designación humana, pues no identifica directamente la ocupación de un cargo —cuya superioridad o dignidad, establecida por la ley humana, exige un respeto y reconocimiento— con ser superior en dignidad por virtud (tal y como puede sugerir la traducción de la Vulgata), cuyo sentido es moral y metafísico —para apuntar a otro tipo de reconocimiento distinto del anterior³⁸.

como he hecho constar en su recensión, aparecida en el vol. 17 (2012) de la *Revista de Hispanismo filológico*. He analizado por extenso este problema en mi «Introducción» a Fray Luis de LEÓN, *Cuestiones sobre la Encarnación/Commentaria in quaestiones 20-27 tertiae partis Summae Theologiae Divi Thomae*, José Manuel DÍAZ MARTÍN ed., en proceso de edición.

37. LEÓN, *Tratado sobre la religión*, cit., p. 102.

38. En esa diferencia entre lo que el gobernante es humanamente, lo que puede llegar a ser moralmente y las repercusiones que eso tiene para quienes se le encuentran sometidos, adquieren todo su sentido, según fray Luis, las preces por ellos a las que exhorta san Pablo en esa carta: «...para que llevemos una vida tranquila y apacible en el siglo» (que indica el origen paulino del bien común político según fray Luis); de hecho, concluye a continuación: «Y esto se refiere a un bien temporal; y como Pablo no nos exhortaría con tanto ahínco a realizar actos que nos condujesen a la imperfección hay que concluir [que pedir a Dios bienes temporales necesarios o muy útiles para la vida no son actos que nos lleven a la imperfección]». LEÓN, *Tratado sobre la religión*, cit., p. 102. Años más tarde, en sus lecciones sobre la gracia (curso 1571-72), volverá tangencialmente sobre este problema al dudar, utilizando para ello la autoridad del *Protágoras* de Platón, de que los actos de especial valentía de un «hombre político» (actos heroicos, con desprecio de su vida, para defender la república) puedan estar inspirados en exclusiva por sus propias fuerzas, sin un cierto auxilio divino: cf. LEÓN, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, cit., p. 89.

No quiere esto decir que la traducción de fray Luis del texto paulino sea mejor que la de la Vulgata o que exprese mejor el sentir de san Pablo³⁹, pero sí demuestra la forma de pensar que le era propia. Que es el enfoque que desplegará con todo detalle en sus lecciones *De legibus*. Y es que su distinción de las esferas del bien común, en el sentido que se vislumbra en la traducción que he propuesto frente a las de sus editores, no hace más que presentar un motivo sobre el que volverá un poco más adelante (en su comentario a S. Th., I-II, q. 92, a. 1, es decir, en la cuestión de la parte general dedicada a qué es lo que han de lograr las leyes y si lo principal, en ese orden de cosas, es que los hombres sean buenos) al definir, desde otro ángulo, en qué consiste ese bien:

Para explicar este tema hay que advertir, [en primer lugar,] que las leyes no son más que unos medios moralmente eficaces para que los súbditos alcancen el fin que se propuso el legislador, siendo el fin del legislador y de la ley el bien común de los hombres y consistiendo dicho bien en que [los hombres] consigan su fin último, que es la felicidad. Una felicidad que es de tres tipos: sobrenatural, natural y política, estando la política ordenada a la natural y ambas, la política y la natural, a la sobrenatural⁴⁰.

La equivalencia entre las esferas del bien común humano y los grados de la felicidad humana queda así servida: entre el bien común sobrenatural y la felicidad sobrenatural (el estado beatífico de la visión de Dios); entre el bien común natural y la felicidad natural (el estado que era propio del hombre antes del pecado original); entre el bien de las ciudades, naciones y pueblos y la felicidad política (la tranquilidad temporal procurada por la justicia —legal, es de suponer⁴¹— y una cierta abundancia material). Y, con esa equivalencia, sus diferencias: los dos primeros, que tienen a

39. De hecho, José María BOVER («Fray Luis de León, traductor de san Pablo», en *Estudios eclesiásticos*, 1928, vol. 7, n. 28, pp. 417-431) dejó señaladas ya en su día algunas discrepancias entre las versiones castellanas de fray Luis y los textos griegos de san Pablo no justificables por la letra original. Y en este caso podemos comparar el trabajo de Bover y de fray Luis para advertir que, aunque la traducción nada literal de fray Luis de *basileos* por *respublica*, que repercute en su gradación de la intensidad del poder humano en el mundo, no es compartida por Bover en la traducción castellana que hizo de ese texto (*Sagrada Biblia*, José María BOVER y Francisco CANTERA BURGOS eds., B.A.C., Madrid, 19616, p. 1419), éste sí coincide con fray Luis en impedir que su traducción permita cargar de metafísica la última frase paulina: «todos los que ocupan altos puestos» (los subordinados, pues, a «los reyes»).

40. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 150. Orden entre la felicidad política, natural y sobrenatural del que es reflejo el que debe guardarse entre las leyes, ya que «el fin mediato y último de todas las leyes es el bien divino» (ibidem, p. 96), y lo que explica, a su vez, la mayor prestancia del derecho canónico respecto del civil de la que habla un poco más adelante (cf. ibidem, p. 98).

41. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la gracia...*, cit., pp. 230-232, donde distingue específicamente la justicia legal de la natural y de la sobrenatural a partir de Aristóteles.

Dios por único legislador, son universales, absolutos e idénticos para todos los hombres (sin que por eso todos los vayan a alcanzar ni, de hacerlo, que lo vayan a hacer en el mismo grado, cosas ambas que dependen de la eficacia e intensidad con que opere la gracia en cada cual); mientras que el tercero conceptualiza bajo un mismo género lo que no es sino múltiple de por sí (la distinta forma de vida en las diferentes comunidades humanas), en tanto que no tiene a Dios sino a hombres por legisladores y está sometido a la caducidad y fragilidad propia de las cosas humanas.

Pero ambos planos, el doble de la humanidad (natural y sobrenatural) y el de la politicidad (en cierto modo también doble, al ser producto del concurso de cierta justicia y de una abundancia material) no se diferencian estrictamente entre sí, según fray Luis, porque sólo sea histórica la politicidad, no la humanidad, convertida en una esencia trascendental. Al contrario: para fray Luis, como pensador cristiano — y de estirpe agustiniana, además—, la humanidad así comprendida se define en la historia, dividida por tres acontecimientos pendientes de un cuarto: creación del hombre como creación de un ser cuya naturaleza se ordenaba a la consecución de unos bienes sobrenaturales, frustración del vigor de esa naturaleza y de la consecución de esos bienes sobrenaturales por el pecado original, intensificación de la gracia divina que hace posible que el hombre recupere por completo después del pecado aquella naturaleza y reciba ciertos dones sobrenaturales gracias a la Encarnación, y reinado definitivo de Dios sobre los justos tras el juicio final⁴². Hay humanidad, esa humanidad y no otra, porque hay historia; una historia que no se explica sin el pecado original y sin la subsiguiente intervención de Dios en ella. Sólo esta intervención divina en la historia garantiza que esa humanidad histórica se corresponda también a la realización natural y sobrenatural de la humanidad eternamente querida por Dios, tal y como podría haber sido si Adán no hubiera pecado.

Lo que más bien sucede es que la historicidad de la politicidad tiene, en su esquema, la consistencia propia de un residuo o reliquia de aquella relación histórica entre la humanidad y Dios comprendida bajo forma comunitaria. De ahí la segunda advertencia que adelanta fray Luis a continuación de la que se acaba de consignar:

En segundo lugar hay que advertir que aquello que engendra, que produce en el hombre la felicidad es la virtud moral y la divina, la primera una felicidad natural y la segunda una felicidad sobrenatural⁴³.

Justo tras haber afirmado la existencia de una felicidad política, al avanzar sobre los medios que hacen posible alcanzar la felicidad (la virtud), la de carácter político

42. Sobre su despliegue en el conjunto de la obra de fray Luis, remito al lector a mi libro *Leyendo a fray Luis de León*, Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, Newark, 2014, cap. 1.2, «Creación, Historia y Redención».

43. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 150.

ha desaparecido. Pero fray Luis no se ha olvidado de la virtud política: lo que aquí está diciendo es que dicha felicidad política, la determinada por la pertenencia a una cierta comunidad, aunque pertenezca radicalmente a los hombres, es algo menos que estrictamente humana. Como el bien común político, enunciando el nivel de justicia y abundancia de cada comunidad, no es tampoco, estrictamente hablando, un bien perteneciente a la humanidad. La virtud política emerge por eso, como lo hace en aquellas lecciones, en contraste con la virtud natural (o «moral», del mismo modo que llama también «divina» a la sobrenatural), uno de los instrumentos del bien de la humanidad, estrictamente hablando, puesto que

La virtud política sin duda comprende acciones moralmente buenas, pero no todas, lo cual hace que, por un lado, pertenezca al género de la virtud, y sea, por otro, una virtud específica. Pertenece al género de la virtud porque anima a actuar con justicia, templanza y fortaleza, que son casi todas las virtudes morales; y es una virtud específica porque no anima a realizar todos los actos exigidos por estas virtudes, sino sólo aquellos necesarios para proteger y conservar el orden político [*status civilis*], que es la razón por la que anima a ellos⁴⁴.

La virtud política dice menos que la verdadera virtud como el bien común político dice menos que el verdadero bien humano (incluso natural). De ahí que la ley humana no esté concernida por la perfección moral de los hombres (con hacerlos buenos *simpliciter*, completamente —como dice expresamente en diálogo con santo Tomás en S. Th. II-II, q. 66, a. 3—, lo que corresponde al derecho natural)⁴⁵, sino con ponerlos de camino de ella (virtud natural que sólo pueden encontrar en su plenitud con ayuda de la gracia), que es lo que ha de conseguir mandando y prohibiendo aquellos actos propios de esa virtud parcial y específica que es la virtud política (es decir, hacerlos buenos —siguiendo la terminología tomística— *secundum quid*, en un cierto respecto)⁴⁶. Un orden de cosas, el de la politicidad, en el que se explica también el derecho de gentes, ley humana (aunque no civil, no perteneciente a una determinada comunidad política) que tampoco está destinada a conducir a los hombres de manera necesaria a su absoluta rectitud natural (aquella que es característica de la virtud natural, la que hace a los hombres *boni simpliciter*), sino a alcanzar la rectitud natural que sea posible, dice ahora, «en determinada situación y condición»⁴⁷, como adaptación del significado del *bonum secundum quid* al contexto de

44. *Ibidem*, p. 154.

45. Ya en su anterior *Tractatus de caritate*, del curso 1568-1569 (LEÓN, *Opera*, cit., vol. VI, Tirso LÓPEZ ed., p. 70 y ss.), había distinguido el *bonum simpliciter* de los filósofos del de los teólogos.

46. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 154-158. Por medio de amenazas de castigo y promesas de premio temporales, cuya materialidad es ajena a los estímulos que hacen obrar a los justos y los santos (cf. *ibidem*, p. 420).

47. *Ibidem*, p. 228.

politicidad que define el derecho de gentes y que ya no puede ser aquella inducción a la virtud política insertada en los actos que manda y prohíbe la ley civil. Lo que nos obliga a aclarar la cláusula de la «*supposita tali hominis condicione et statu*» o, como también dice, «*natura hominis non absolute considerata, sed facta aliqua suppositione*»⁴⁸ para obtener la peculiar figura del derecho de gentes en su pensamiento.

3. Revisando un tópico: el derecho de gentes como vocación a la vida filosófica.

Una vez deslindadas en el seno de la historia las esferas de la humanidad y la politicidad, el pensamiento de fray Luis nos propone, pues, la tarea de hacer lo propio dentro de esta última, en el espacio de la ley humana, entre lo que se conocía como ley o derecho civil, propio de cada comunidad política y el derecho de gentes. Que viene a ser lo mismo que preguntar, como acabo de indicar, qué tipo de bondad *secundum quid* o parcial persigue el derecho de gentes, aquella que lacónicamente planteaba bajo la fórmula *supposita tali hominis condicione et statu*, la peculiar *suppositio* bajo la que el derecho de gentes animaría al ejercicio de ciertas virtudes y de algunos actos de las mismas, lo que para el derecho civil constituía el corpus de lo que llamaba virtud política. Ante la multitud de leyes civiles y la diversa plasmación en ellas de unos u otros actos para la protección de la politicidad de cada comunidad concreta, el enfoque que utilizó para dar respuesta a este problema planteado por la ley civil fue el abstracto que le llevó a la conceptualización de la virtud política. En cambio, en el caso del derecho de gentes será la exposición de los ejemplos en los que lo encuentra concretado la que nos dará a entender su peculiar consistencia.

Tres son los ejemplos en los que se condensa según fray Luis de León la esencia del derecho de gentes: el sometimiento de la unión del hombre y la mujer a ciertas ceremonias, la legítima defensa y las formalidades anejas al desarrollo de la guerra, y la propiedad privada, el comercio y el dinero. Lo interesante de estos casos no es tanto que replantee el status de alguno de ellos frente a otras opiniones que circulaban en la Escuela (como cuando afirma que la legítima defensa pertenece en todo caso al derecho de gentes —al derecho humano, en definitiva— y no al derecho natural⁴⁹; o

48. *Ibidem*, p. 230.

49. Cf., v. gr., Francisco de VITORIA, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica* (sic), L. PEREÑA, V. ABRIL, C. BACIERO, A. GARCÍA y F. MASEDA eds., C.S.I.C. (Corpus Hispanorum de Pace), Madrid, 1981, p. 104. El ejemplo que pone Vitoria (el de la campaña emprendida por Abram relatada en Gn 14, 1-17) para afirmar la «naturalidad» de la legítima defensa demuestra una concepción (histórica) del derecho natural que difiere claramente de la de fray Luis por falta de correlación entre estado ori-

que dicha norma de derecho de gentes es el envés, en el estado caído, de la paz propia del derecho natural, y no la propiedad privada que afirmarán otros)⁵⁰ como el enfoque histórico al que responden y que explica ese replanteamiento. Y es que, al exponer cada uno de ellos, detalla lo que era propio del hombre antes del pecado original, de su naturaleza *absolute considerata* (o, en términos equivalentes, de su *status naturae originalis*), y el tipo de degeneración por la que el pecado que ha hecho brotar esas normas del derecho de gentes con el fin de mantener en el mundo cierta racionalidad.

Así, en el caso del matrimonio, la virtud que era propia del hombre antes del pecado original, su estado de naturaleza original, le hacía entender que dicha unión era permanente e indisoluble, dada la dilatada educación que necesitan los hijos por los que se perpetúa la especie, estabilidad que rige la comprensión del matrimonio en términos de deber ser o derecho natural; pero, tras el pecado original, la tendencia de las partes fue a abusar de los bienes anejos a esa unión para dar en la norma de derecho de gentes que exige celebrar el matrimonio bajo ciertas solemnidades (un ministro, unos testigos, un lugar propio, unas bendiciones, y unas amonestaciones previas). Del mismo modo, la predisposición original del hombre era la de mantenerse en paz y tranquilo a pesar de la tendencia también natural de sus afectos a perturbarla, lo que, bajo la perspectiva del deber ser del derecho natural se puede plantear como la exigencia de disciplinar tales afectos; pero, como tras el pecado original los hombres se han vuelto escasamente aficionados a dicha disciplina, no es infrecuente se peleen guiados por sus pasiones, razón que ha generalizado la legítima defensa como instrumento del derecho de gentes, que comprende también ciertas normas e instituciones para el desarrollo de la guerra —un caso particular a gran escala de ese fenómeno— como la inmunidad diplomática (que exige el respeto a la integridad de quienes hagan de correo entre los contendientes) o el derecho de los vencedores a que los vencidos les sirvan como esclavos (cuyo fin es poner un límite a la saña de los vencedores sobre los vencidos o sus bienes). Finalmente, fray Luis recuerda que el hombre está rodeado por una naturaleza fecunda que comparte con todos los hombres para proveerle de alimento (ganados y campos), cuyos frutos ha de obtener mediante un esfuerzo, de donde procedería la norma de derecho natural que le exige ese trabajo para obtener los frutos de la tierra, que serían puestos en común como lo era la tierra; sin embargo, el pecado original ha hecho a los hombres más aficionados a lo propio que a lo común y, por lo tanto, más inclinados al

ginal del hombre y derecho natural y, por lo tanto, por su independencia del pecado original. Por vía del derecho natural, la tesis de Vitoria se acercaría así más al estado de naturaleza de Hobbes de lo que admitiría nunca fray Luis. En perfecta coherencia con la «naturalización» vitoriana de la vida política del hombre en las distintas ciudades y repúblicas (cf. Ídem, *De potestate civili*, § 5, en ídem, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Teófilo URDANOZ ed., B.A.C., Madrid, 1960, p. 157).

50. Así, v. gr., SOTO, *De iustitia et iure*, cit., p. 44, in fine (libro I, q. 5, a. 4).

trabajo si el beneficio por éste redundaba sobre ellos en vez de sobre la comunidad de los hombres, de donde provienen las normas de derecho de gentes que establecieron la propiedad privada, el comercio y el dinero⁵¹.

Entendiendo así la *condicione et statu* supuestos al derecho de gentes, como una forma para referirse puramente al enfoque histórico desde el que obtiene sus ejemplos paradigmáticos por referencia al estado original del hombre, no se logra, sin embargo, deslindarlo del derecho civil, como advierte a continuación⁵². También éste lidia con la condición del hombre en el estado caído y tiene por referencia aquel derecho natural que enuncia la condición propia del hombre antes del pecado de Adán. En definitiva, este enfoque no haría más que afirmar la constitutiva politicidad del derecho de gentes, que comparte con el derecho civil, ambas leyes humanas.

Todos esos ejemplos, sin embargo, son producto de una estratégica selección. Y no tanto porque cada uno apunte a uno de los bloques clásicamente distinguidos en el derecho internacional —el privado, el público y la *lex mercatoria*— sin confundirse con ninguno de ellos y abarcándolos todos en un origen histórico común (del que procede su positivización también en la ley civil), como porque remiten, según recuerda el propio fray Luis al definir lo que requiere el derecho natural de la unión entre hombre y mujer⁵³, a dos de los grados de la vida en los hombres a los que están inextricablemente ligadas las normas de derecho natural que les afectan, a cuya elucidación (en comentario a S. Th. I-II, q. 94, a. 2) contribuyeron decisivamente⁵⁴: la vida vegetativa (que comparten con las plantas) y la sensitiva (que comparten con los animales), que les inclinan, respectivamente, a *conseruare se in esse* y a *conseruare suam speciem*. La primera, la tendencia natural a conservar la vida y huir de la muerte, en la que se explican las normas de derecho de gentes referentes tanto a la legítima defensa como al establecimiento de la propiedad, el comercio y el dinero; y de la segunda, la tendencia natural de reproducirse, se derivan las normas de gentes sobre el matrimonio. Pero aún hay una tercera dimensión de la vida humana que aparentemente ha quedado al margen de la definición ejemplar del derecho de gentes: la específica del hombre, la vida racional, que consta de

obras del intelecto, de la voluntad, y de sociabilidad y convivencia (*et societatis et ciuilitat[is]*) con otros hombres, de los que se derivan ciertos preceptos para que el hombre pueda mantenerse en este tipo de vida. Por parte del intelecto, lo que prescribe

51. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 230-2. La especificación de los afectos que se oponen naturalmente a la tranquilidad original del hombre procede de ídem, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, cit., pp. 15, 92-94.

52. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 232 (primer corolario).

53. Cf. *ibidem*, p. 230.

54. Cf. *ibidem*, pp. 190-194.

la naturaleza es que los hombres entiendan y conozcan aquello que es [-] necesario para vivir razonablemente. Por parte de la voluntad, lo que prescribe la naturaleza es que amemos a Dios, creador de la naturaleza y fuente de todo bien, sobre todas las cosas; que nos amemos a nosotros mismos y todo lo demás según el orden que le corresponde; y, finalmente, que la razón predomine en todas nuestras obras, impere los sentidos y los [afectos] se le sometan. Por último, lo que prescribe la naturaleza en función de la sociabilidad y convivencia a las que el hombre está naturalmente inclinado es no hacer a otro lo que uno no quiere que le hagan, que es el fundamento de la justicia por la que se conservan las sociedades⁵⁵.

Ella es la que ordena las otras dos, la vegetativa y la sensitiva, pertenecientes al alma mortal del hombre⁵⁶: el intelecto, encargado de «entender y conocer aquello que prescribe la naturaleza para vivir razonablemente», deduce las normas prácticas para el adecuado desarrollo de las dimensiones vegetativa y sensitiva; y la voluntad, imponiendo esos comportamientos, disciplina los afectos y sentidos propios de ellas.

Pero son ya un intelecto y una voluntad generalmente caídos, con un vigor no equiparable al del estado original, el que haría capaces a los hombres de vivir de acuerdo con el derecho natural, sólo accesible de manera continuada después del pecado mediante la gracia divina. Como caídas son la sociabilidad y la convivencia que el derecho humano trata de mantener. Una última precisión ésta sobre la vida racional, la de los actos de «sociabilidad y convivencia»⁵⁷, que anticipa el primero de los tres corolarios con los que cierra la discusión del tema del derecho de gentes. La sociabilidad y la convivencia, interpretados en clave política y no natural (naturaleza que habla de la hermandad entre todos los hombres y de la condición de prójimo del vecino), acotan, respectivamente, el ámbito del derecho de gentes y el civil, éste sentido como propio por los hombres ligados en una determinada comunidad, protegida por la virtud política que plasma su derecho, y el otro común a todos los hombres que enuncia la realidad de una sociedad universal (que no humanidad *stricto sensu*) para hacer del derecho de gentes una suerte, como dice expresamente, de derecho intermedio entre el natural y el civil⁵⁸. Y, con la diferencia instalada entre la sociabilidad y la convivencia posibles en el estado caído, entendidas como *bonum secundum quid* de cada una de estas leyes humanas, la estructura del poder humano a la que responden y su diverso fin.

55. *Ibidem*, p. 194. Los corchetes son míos.

56. Sobre esta discusión, central para comprender la antropología de fray Luis, remito al lector al epígrafe 2.1 («Las caras del alma») de mi libro *Leyendo a fray Luis de León*, cit.

57. Un tema que fray Luis toma de SOTO (*De iustitia et iure*, cit., p. 31; y éste a su vez de FRANCISCO de VITORIA en su comentario a II-II, q. 57, a. 3, n. 2, en ídem, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Vicente BELTRÁN DE HEREDIA ed., San Esteban, Salamanca, vol. 3 (*De iustitia*, qq. 57-66), 1934, p. 14 y ss.) para darle otra interpretación más sistemática dentro de su propio pensamiento.

58. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 232.

El bien de la ley civil, como hemos visto, la virtud política de la comunidad, que protege el *status civilis* u orden de convivencia que le es propio y que la distingue de otras comunidades –sea como pueblo, nación o ciudad. La supervivencia de la comunidad recae entonces sobre dos notas: que esa virtud política se acerque lo bastante a la virtud natural y que su ley civil plasme esa ecuación fielmente. Un delicado ejercicio éste, el de la legislación, en el que la *potestas* (sea directamente ejercida por el conjunto de la comunidad o república o por el elegido para representarla)⁵⁹ ha de contar con el auxilio de la *auctoritas*, representada, en palabras de fray Luis, por «todos los hombres prudentes y sabios»⁶⁰. Con ésta se completa, indirectamente, el cuadro de la virtud en el grado de politicidad que enuncia la ley civil: la virtud cardinal de la prudencia opera, mediante el acto que le es propio, el de legislar⁶¹, exigiendo actos de las otras virtudes cardinales, aquellas que permiten considerar que la liga que une a los hombres en una cierta comunidad pertenece al género de la virtud (fortaleza, templanza y justicia). Y evidencia que la ley civil se articula a partir de una relación de confianza: la que los unidos en comunidad depositan en la prudencia de los legisladores para que, mediante los actos que son propios de éstos, conserven en la ley y su aplicación su coexistencia y la forma que la caracteriza. De lo que se deduce, a su vez, que la realización del derecho natural que propone la ley civil no se basa tanto en la comprensión por cada uno de los miembros de la comunidad de la racionalidad del comportamiento que les exige, como en el hecho de que las dichas normas lo ordenen (la racionalidad se traslada a los momentos de la legislación y gobierno, destinados a dar expresión a la racionalidad previa y amorfa de la virtud política)⁶².

En cambio, el *bonum secundum quid* del derecho de gentes, que da la medida de la sociabilidad universal, responde a otra estructura de poder: el tanto de derecho necesario para alcanzar cierta bondad compartida es una operación que tiene, además del derecho natural, otro relato (al que habría que entender referida la «*suppositio*» característica de su razonamiento, añadida a la «situación» o «estado» caído del hombre que comparte con el derecho civil): el de las leyes civiles de todos los pue-

59. Cf. *ibidem*, p. 102.

60. Cf. *ibidem*, p. 116.

61. «La ley es un acto que nace de la prudencia para el gobierno y se impone mediante la justicia legal.» *Ibidem*, p. 90. Entre la prudencia y la justicia legal establece así la dinámica entre la legislación y el gobierno, y, en términos de las potencias racionales del hombre, discusión (en comentario a *S. Th. I-II*, q. 90, a. 1) a la que esta conclusión pone fin, entre inteligencia y voluntad.

62. «La ley natural que emana de la inclinación natural del hombre a la convivencia y a la vida política (*vitam civilem et politicam*) le exige que obedezca a la república o a aquel que la representa, puesto que nada puede dar cuenta de dicha vida fuera de esta obediencia» *Ibidem*, p. 200. «La ley humana, cuando exige algo, no establece más que la obligación de hacerlo, no le confiere justicia ni lo convierte en conculca con la razón.» *Ibidem*, p. 220.

blos. Y es que, como «consenso o beneplácito tácito o expreso» de todos los hombres⁶³, el derecho de gentes no es ciertamente una forma de derecho cuya legislación pertenezca a las comunidades políticamente organizadas y a sus instituciones como el derecho internacional moderno; pero, al mismo tiempo, aunque el derecho de gentes tenga un ámbito subjetivo universal, su universalidad tiene una concreta estructura: la que emana de la preexistencia histórica de las distintas comunidades políticas en las que se han agrupado los hombres; por eso es un derecho «de gentes» sin que eso quiera decir que todas ellas, los distintos pueblos, hayan de reunirse *ex professo* para establecerlo, pues «*non [est] conditum omnibus gentibus in unum coeuntibus*», según dice fray Luis en el corolario final de la cuestión⁶⁴.

Tan es así que, en el segundo corolario, donde vincula la completa (*simpliciter*) positividad del derecho de gentes a su derogabilidad, ésta queda puesta en manos de las distintas comunidades políticas⁶⁵. Con una nueva diferencia respecto a la ley civil: a priori, nada impide que, en ésta, la potestad política derogue algunas de sus normas con el fin expresar el alejamiento de la virtud política de la comunidad, la que le era propia con anterioridad, de la virtud moral absoluta del derecho natural, manteniendo así la comunidad (para que siga siendo aunque más débil, menos potente). Sin embargo, el derecho de gentes no puede derogarse según fray Luis por debajo del estándar mínimo que establece, sino por encima del mismo (toda derogación por debajo de ese estándar entraría en la definición que dará de tiranía y de un régimen inhumano por impolítico)⁶⁶. Así resulta de los ejemplos que pone de esa derogación, paralelos a los que utilizó para dar cuerpo al derecho de gentes frente al derecho civil: por un lado, que la Iglesia en sus primeros tiempos derogó en su seno la norma de derecho de gentes de la propiedad individual, pues en ella *todos lo poseían todo en común* (Hch 4,32)⁶⁷; y, por otro, que en el seno de la *respublica*

63. *Ibidem*, p. 232.

64. *Ibidem*, p. 234.

65. *Ibidem*, p. 232.

66. Es este, el de la tiranía, un tema complejo dentro de la obra de fray Luis, por lo que dejo su exposición para otra oportunidad. Baste aquí tener en cuenta, centrándonos en su obra teológica dogmática, que, aunque en su pensamiento no haya bien común político que no consista en la plasmación de la virtud de la comunidad, ésta es resultado de la unión de hombres, de por sí capaces para la virtud (aunque ésta no sea completa), de manera que aquel bien común es inescindible, por vía de principio, «del bien de cada uno de sus miembros, pues beneficia al común que cada uno mire por su vida, pues si todos y cada uno se descuidara de hacerlo se extinguirían y, con ellos, la república.» *Ibidem*, p. 98. De lo que procede su definición de tiranía como el uso propio de la potestad pública de los bienes de los miembros de la comunidad (como la vida y la propiedad: cf. *ibidem*, pp. 102-106), y que plantea el problema de sus diversos niveles de resistencia paralelo a los diversos niveles de poder.

67. Cf. LEÓN, *Tractatus de fide* (en ídem, *Opera*, vol. V, cit., p. 375), donde expone la historia de la vuelta atrás de la Iglesia y la razón de este cambio de criterio. Más adelante, en su obra latina exegética (ídem, *In epistolam divi Pauli ad Galatas expositio* (1589), en *Opera*, vol. III, Marcelino Gu-

christiana —las comunidades políticas en las que estaba fragmentado el pueblo cristiano— se había derogado también la norma de derecho de gentes por la que los vencidos deben ser esclavos de los vencedores⁶⁸.

Para fray Luis, por tanto, la ausencia de una comunidad política universal al margen de la sociedad que componen de facto todos los hombres, definidos por su previa pertenencia política, impide la legitimación de cualquier institución para legislar el derecho de gentes. De manera que el acuerdo universal del que parte ha de reunir los tres aspectos que se podían distinguir en la legislación civil: la potestad para gobernarse, la autoridad para aconsejar lo que conviene legislar y el imperio para dar a conocer y hacer que se cumpla justamente lo legislado⁶⁹. Y, con esa fusión, desaparece el sentido que tenía la confianza como fundamento de la obligación política, es decir, de la obediencia del derecho en la ley civil: lo que el derecho de gentes ordena no lo hace con independencia de su racionalidad (del ejercicio de la dimensión racional de la vida humana) ni confiando en la prudencia ajena; incorpora esencialmente la dimensión prudencial cuyo referente último, al igual que en la ley civil, es el derecho natural, pero que parte del análisis de la racionalidad de las leyes civiles que rigen a todos los hombres (en sí mismas acercamiento parcial y múltiple al derecho natural)⁷⁰, modo según el cual el razonamiento del derecho de gentes entra en la historia⁷¹. Así,

TIÉRREZ ed., cit., 1892, p. 342), señalará como una característica del final de los tiempos la vuelta de la Iglesia a esa comunidad de vida evangélica y al trabajo común de la tierra, a una forma de vida similar a la que tenían los primeros cristianos en Judea, ligada a la conversión (que entonces ya sería generalizada) de los judíos a Cristo.

68. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 232-4. Una tesis ya defendida por su maestro complutense, el dominico Mancio de CORPUS CHRISTI (cf. Manuscrito de la «Fernán Núñez Collection» de la Universidad de California en Berkeley 143, código número 109, pp. 225-226, en comentario a *S. Th. II-II*, q. 57, a. 3, del curso 1567-68, en el que fray Luis era su sustituto veraniego). Esta derogación del derecho de gentes indicaría la mayor «perfección» de las repúblicas que así actúan, según sugiere la edición de esta parte de la lección de fray Luis por Pedro de Aragón (cf. *In Secundam Secundae Divi Thomae... De iustitia et iure*, Societas minima, Venecia, 1590, pp. 10-11), discípulo suyo.

69. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 116-120.

70. Al hablar de la diferencia entre la ley humana en general y la ley natural, fray Luis subraya vigorosamente la invariabilidad de los primeros principios del derecho natural «en el tiempo y en el espacio», frente a la variabilidad de la ley humana por esas razones (LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 200).

71. Ya PEREÑA («Introducción», cit., p. LXIII), VÁZQUEZ GESTAL («Pensamiento jurídico en fray Luis de León», cit., p. 50) y Fernando CAMPO DEL POZO («Adaptación del derecho y la poesía a un mundo moderno por fray Luis de León en el siglo XVI», en *Homenaje al profesor Jaime García Álvarez en su 65 aniversario*, vol. III: Fray Luis de León, Rafael LAZCANO ed., Editorial Revista Agustiniiana, Madrid, 1997, p. 1255) apuntaron esquemáticamente que el derecho de gentes en fray Luis tenía una innegable dimensión histórica (que, bien entendida, como hemos visto, se refiere a esa historicidad residual respecto a aquella que define la intervención de Dios, de la que arranca a partir de las distintas leyes civiles, degeneración fragmentada de la ley natural).

a las tres virtudes cardinales (fortaleza, justicia y templanza) que definían el contenido y objeto de la virtud de cada comunidad política, moderadas de manera variable por sus respectivas leyes civiles, las normas de derecho de gentes añaden constitutivamente la operación de la cuarta, una prudencia básica, para dar el estándar mínimo de la racionalidad humana universal en cada momento dado.

El derecho de gentes enuncia así, en el pensamiento teológico escolar de fray Luis, la piedra en la que se contrasta la universal vocación a la vida filosófica. Digo «vocación» para diferenciar esta perspectiva de la típica de la modernidad: la de la profesión filosófica, que dará en la figura del forjador de teorías, doctrinas y sistemas. Y una «vida filosófica» no tanto porque a la profesión filosófica no le corresponda también una cierta forma de vivir —una pose, incluso—, como por lo que con aquélla se dice tanto de integración en una cotidianeidad y en una tradición como de contemplación distanciada de las mismas. Pero este distanciamiento respecto a la vida política de la comunidad propia introducida vía derecho de gentes no convierte sin más a su universal sujeto en un sabio como aquellos a los que corresponde el «cuidado» de la legislación civil⁷². Ésta es una condición que se adquiere por el esfuerzo racional al que le ha abierto la puerta el derecho de gentes (descubriéndole la estructura del derecho natural y, con ella, el campo para ejercitar la razón sobre las otras dimensiones de su vida y las renunciadas sobre las que se sostiene en ocasiones ese esfuerzo)⁷³, que por eso es una invitación a la vida filosófica pero no constituye sin más su realización como sabiduría, en la que dicha distancia resulta fructífera. El sabio es aquel que vive racionalmente en su comunidad de origen (a la que no deja de estar vinculado afectivamente y a cuyo derecho, aun pasado por el escrutinio de la razón, se somete por debida obediencia) como puede hacerlo en cualquier otra, poniendo su sabiduría al servicio del buen orden de su comunidad (aquel que garantiza una cierta tranquilidad gracias a la abundancia material y a la justicia legal) y, fuera de ella, del común de los hombres (de su sociabilidad)⁷⁴. Puede decir así, con Marco Aurelio:

72. «Es función de todos los hombres prudentes y sabios legislar con el debido cuidado [*cura*], es decir, analizar y juzgar qué hay que hacer y evitar teniendo en cuenta todos los detalles.» LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 116.

73. En cuanto a la dimensión vegetativa, que la conservación de la propia vida no es el sumo bien de la misma, sino que dicha conservación se explica y justifica racionalmente por llevar una vida honesta, sembrada de actos que respondan a esa honestidad, a la que se subordina su conservación, debiendo el hombre abrazar la muerte si ésta es la consecuencia de vivir honestamente. Del mismo modo que la dimensión sensitiva, subordinada a la adecuada procreación de la especie (para exigir la indisolubilidad del matrimonio, la prohibición de la fornicación y de aquello que impida la generación), no impone racionalmente a todos los hombres esa vida, que sólo sería justificable si hubiera peligro para la supervivencia de la especie. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 190-192.

74. Y es que son algo más que buenos ciudadanos (los que cumplen las leyes de la comunidad y la defienden) e incluso que hombres buenos (aquellos que viven de acuerdo con la virtud absoluta):

Mi naturaleza es racional y social. Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma; en tanto que hombre, el Mundo. Y lo único que me es de utilidad es aquello que sea de utilidad a estas dos ciudades (*Meditaciones* VI, 44)⁷⁵.

No definido esencialmente por su vínculo con la ciudad, sino por su gobierno de sí, el sabio está a la vez dentro y fuera de ella (como lo están las propias normas de derecho de gentes), lo que se concreta, cuando colabora en su legislación —en el gobierno de los otros—, aportando una visión a un tiempo interna y externa. Sin embargo, el exterior de la ciudad del derecho de gentes cristiano (o su cosmopolitismo) no es ya el estoico⁷⁶, algo que fray Luis de León reflejó con una precisión que no se encuentra en ningún otro miembro de la Escuela. La divisoria entre el derecho natural y el derecho de gentes, ambigua en la obra de santo Tomás⁷⁷, no sólo quedaba por él netamente afirmada, sino también asociada a una concepción de la historia que ya no hacía admisible un planteamiento sobre el mundo y la nación como el de Marco Aurelio (ni siquiera identificando Roma con el mundo civilizado o sustituyéndola por cualquier otro imperio terreno más o menos universal). Uno y otra pertenecen al estado caído, por lo que la contradicción entre ambos no se da entre un orden político y el de la razón, sino que siempre se ventila en el ámbito de las pasiones, en el que tiene lugar la dialéctica de la ley humana (civil y de gentes)

participan de la condición de príncipes sin tener su potestad, pues, además de ser hombres buenos, son capaces de llevar a otros a la virtud. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 162.

75. Cito a Marco Aurelio y me he referido a la filosofía como «forma de vida» para evocar, obviamente, la obra de Pierre HADOT (*La ciudadela interior* (1992), María CUCURELLA MIQUEL trad., Alpha Decay, Barcelona, 2013; *La filosofía como forma de vida* (2002), María CUCURELLA MIQUEL trad., Alpha Decay, Barcelona, 2009); y para, con ello, señalar también la reevaluación a la que necesariamente hay que someter la utilización de la filosofía estoica por fray Luis en sus poesías a la luz de su franco rechazo a asumirlo como propio (cf. idem, *In psalmum XXVI explanatio*, en *Opera*, cit., vol. I, Marcelino GUTIÉRREZ ed., p. 111; idem, *De los nombres de Cristo*, cit., nombre Rey de Dios, p. 565), derivación de cómo consideraba dada la relación entre esa forma de pensamiento y vida y la cristiana. Es la dialéctica iniciática que establece entre las Poesías (aquellas que atribuye a su heterónimo Luis Mayor) y el resto de sus obras castellanas, según he señalado en mi libro *Leyendo a fray Luis de León*, cit.

76. Una diferencia, la planteada en términos de cosmopolitismo entre estoicismo y cristianismo, que ha aclarado minuciosamente, con especial atención a san Agustín, Joseph RATZINGER (*La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política* (1971), José María BERNÁLDEZ MONTALVO trad., Ediciones cristiandad, Madrid, 1972, p. 67 y ss.).

77. La clara positividad del derecho de gentes que lo acomuna con el derecho civil frente al derecho natural en el texto que fray Luis comenta (S. Th., I-II, q. 95, a. 4) quedó en entredicho para algunos intérpretes de santo Tomás al utilizar éste más adelante (S. Th., II-II, q. 57, a. 3), para reforzar su tesis de la racionalidad natural a la que responde el derecho de gentes, aquella desconcertante definición de Gayo del *ius gentium*: «*naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur uocaturque ius gentium.*» De hecho, fray Luis sugiere (cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 226) que la tesis de Gayo es más propia de juristas que de teólogos, y la cita directamente por los *Instituta*, sin asociarla directamente al pensamiento de santo Tomás.

en un marco de estricta politicidad. Eso es lo que vuelve problemático el uso de la razón —como advierte también el sabio— tanto en la ciudad como en el mundo: que ninguno de los dos se rige estrictamente por ella.

Ciertamente, el sabio, aquel que ha realizado en sí la vocación inserta en el derecho de gentes, no tiene por qué compartir esa versión teológica de los hechos. Pero, como tal, queda situado ante la pregunta por la causa de esa peculiar comunicación entre ciudad y mundo y, por consiguiente, por qué el derecho de gentes, aunque no pueda asimilarse al derecho natural, no deja por ello de enunciar la pertenencia de los hombres a un mismo género. Que se da a la vez que la pregunta por esa otra razón superior (el derecho natural) por la que él se rige a diferencia de la mayoría de los hombres, sometidos a una vida estrictamente política o imperfectamente filosófica, que no responde a un poder que le sea estrictamente propio y que, en más de un aspecto (de su carácter, de sus hábitos, de la docilidad de sus potencias...), en nada ha merecido. De este modo, las razones que avalan que la suya sea una forma sabia de vida no pueden prolongarse para explicar también esa otra patria racional, un conocimiento (no el de la naturaleza humana, sino el de la realización en él de esa naturaleza) que ya no le está dado alcanzar por los medios que le constituyen como filósofo, pues su trascendencia supera incluso a la que pueda plantear en términos metafísicos⁷⁸. Que esta cuestión también tenga una determinada respuesta en la teología cristiana (la predestinación y el poder de la gracia divina) es secundario todavía, pues no afecta intrínsecamente a la reflexión filosófica.

Lo fundamental es que ambas cuestiones se le plantean en el seno de la historia. Nacen en ella. Y en ella han encontrado y encuentran respuesta. Una de ellas es la que le dio el pensamiento judío por mano de Judá Halevi: la insolubilidad del filósofo en el judaísmo para dar en un ser-judío en el mundo como alternativa vital excluyente a la forma de vida filosófica⁷⁹. Y otra la que ofrece el pensamiento cristiano a través de la teología escolar de fray Luis, sutilmente proyectada sobre la configuración de su obra castellana: el derecho de gentes, como expresión de la tensión entre lo que únicamente hace posible de manera real la humanidad (la naturaleza y la gracia) y aquello que en el estado caído indica históricamente su posibilidad, se convierte así en umbral de su plena realización de ser hombre en el mundo, en el

78. Esta otra entrada al mismo problema de la articulación (histórica) de la filosofía y la fe en la obra de fray Luis (una obra teológica de vanguardia en los prolegómenos de la modernidad), el que se plantea a la pura especulación metafísica en vez de a la dialéctica entre derecho natural y humano que deriva en la perspectiva práctica de la filosofía, es el que analizo, a propósito de los contactos de la obra de Descartes con la suya en «La manzana de Descartes. Genio engañador y verdades eternas a la luz de la obra de fray Luis de León», en *Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico «Filosofías del Sur»*, Madrid, Fundación Larramendi, 2014.

79. Cf. Leo STRAUSS, «La Ley de la Razón en *El cuzarí*» (1943) (en Ídem, *La persecución y el arte de escribir* (1952), Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 119 y ss.)

distanciamiento también de la materialidad de éste tras el descubrimiento de su propia capacidad (compartida) para la trascendencia, resuelta en la fe en Cristo⁸⁰.

4. Conclusión. El derecho de gentes, una herramienta para la crítica de la modernidad.

Ante este estructurado y medido diseño teológico de fondo, el derecho de gentes, como concepto complejo forjado dentro de una tradición que ha amalgamado —no siempre con tanta coherencia como la que se encuentra con paciencia en las lecciones de fray Luis— pensamiento jurídico, filosófico y teológico, más que un precursor de esa técnica de poder típica de la modernidad que conocemos como derecho internacional, se revela como una herramienta especialmente útil para su crítica (así como de la concepción moderna de lo político civil y del derecho natural en el que la anterior se apoya —estoy pensando, por ejemplo, en el papel de la propiedad en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke—).

Pero no es una conclusión el lugar para pasar revista a estos tópicos sobre los que el lector avisado ya habrá puesto de seguro su atención. De lo que me quisiera ocupar aquí para completar mi estudio es, creo, el único punto que he dejado fuera hasta ahora: la peculiar atención que dedica fray Luis a Domingo de Soto y su acento sobre lo que el derecho de gentes tenía de derivación del derecho natural para terminar incluyendo en él los mandamientos del decálogo⁸¹. Con lo que ilustraré al mismo tiempo el valor crítico del concepto de derecho de gentes sobre un aspecto particularmente relacionado con el derecho internacional, los derechos humanos y su relevancia ideológica actual, obtenido, en vez de como resultado de un ejercicio abstracto, a partir del cuestionamiento de uno de sus maestros. Esta era la literalidad de las palabras de Soto:

De lo dicho parece inferirse [este corolario]: Los preceptos del Decálogo son derecho de Gentes.

Sin embargo, como se ha visto, [las normas del derecho de Gentes] proceden de los principios del derecho natural a modo de conclusiones, lo que impide inferir [dicho corolario], ya que [el Decálogo] se considera, por su raíz, de derecho natural, mientras que, por cómo se ha establecido y expuesto, de derecho Divino, antiguo y Evangélico.

⁸⁰. He tratado este tema, así como las divergencias de su posición y las del iusnaturalismo moderno y el teológico moderado que está en su base (que culminó en la obra de Suárez), en un texto por desgracia no muy bien editado: «La ley natural en fray Luis de León: un código escrito en clave crítica», en *El barroco iberoamericano y la modernidad*, Ildefonso MURILLO coord., Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2013. pp. 233-238.

⁸¹. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., pp. 226-8. Reproduce la tesis su discípulo, el también agustino fray Pedro de ARAGÓN (*In secundam secundae...*, cit., p. 9).

A lo cual se responde que también toda norma de derecho de gentes se considera de derecho natural por razón de su origen, aunque por cómo se obtiene y se establece se considere de gentes. Y, por eso, nada impide que el Decálogo, aunque antes se considerase ley escrita, después se considere derecho de gentes. Otra cosa es que, por causa de que el Decálogo se deduce inmediatamente y con toda evidencia de los principios derecho natural, no haya recibido más nombre que el de derecho natural; mientras que recibió el nombre de derecho divino debido a que aquellos preceptos fueron inscritos en unas tablas por el dedo de Dios, dada la ya entenebrecida mente de los mortales⁸².

Fray Luis las responderá con una contundencia sin fisuras: «No hay manera de sostener esta opinión», «esto es manifiestamente falso». Aquí esperaba a Soto, en el derecho de gentes, para demostrar que ni entendía su significado, ni parecía tener clara la consistencia misma del derecho natural y del derecho divino. La respuesta de fray Luis se despliega sucintamente en dos movimientos explícitos y uno implícito. El primero de los explícitos, dirigido a la tesis principal de Soto, el decálogo como derecho de gentes, busca hacerla caer por su peso recordando que el derecho de gentes puede ser derogado por cualquier república (como ya había sostenido Vitoria), cosa que ninguna puede hacer con el decálogo. Y con el segundo argumento explícito apunta a los presupuestos de los que parte esa tesis, que la relación lógica del decálogo con el derecho natural es la misma que mantiene el derecho de gentes con éste: la de una deducción necesaria (que Soto expone evocando, con ridícula condescendencia, el esfuerzo que se había tomado Dios para inscribir aquellas tablas); nada hay más falso, dirá fray Luis: una deducción necesaria del derecho natural sigue siendo derecho natural, según había ya demostrado (como la deducción de la estabilidad del matrimonio de la función natural de éste, procrear). Ni el decálogo ni el derecho de gentes proceden de esa manera del derecho natural⁸³. Ambos se explican diversamente —y aquí viene el argumento implícito, que hemos desarrollado por extenso con anterioridad— en y por la historia del hombre, la originada por la caída, y la diversa intervención en ella de Dios, que impide pensar al conjunto universal de los hombres como una comunidad capaz de hacer por sí misma justicia

82. Domingo de SOTO, *De iustitia et iure*, cit., p. 45. Una tesis aparentemente compartida por Vitoria al remitir éste, en su comentario a S. Th. I-II, q. 95, a. 4 (la división de la ley humana en civil y de gentes), al posterior comentario sobre S. Th. I-II, q. 100 (es decir, sobre los preceptos morales de la Ley mosaica), donde se reducen los preceptos morales de la ley mosaica al decálogo (cf. Francisco de VITORIA, *De legibus*, Simona LANGELLA, José BARRIENTOS GARCÍA y Pablo GARCÍA CASTILLO eds., Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 132 y 191 y ss.)

83. Cf. LEÓN, *Tratado sobre la ley*, cit., p. 228. Incide específicamente en la contraposición de Soto y fray Luis Karl KOTTMAN (*Law and Apocalypse...*, cit., p. 42 y ss.), si bien al servicio de explicar la posición de fray Luis como una síntesis alternativa a la del derecho natural de Soto, la del cabalismo cristiano, que no es posible compartir, como he demostrado sobre todo en el capítulo final de mi libro *leyendo a fray Luis de León*.

siquiera a su ser natural. Con su tesis, Soto borraba la marca que la historia de la revelación había dejado sobre el derecho incluso de modo negativo, como era aquella que correspondía al derecho de gentes.

Y a este olvido que anuncia la modernidad quería venir a parar; aquel del que, andando el tiempo, nacería el individuo como habitante del mundo sin mediación comunitaria histórica y al que es necesario tutelar universalmente; tutela justificada por la naturalización de lo que no es sino resultado de la revelación, de la que dicha tutela sólo ha conservado para su fin, como se advierte en el discurso de los derechos humanos, la apelación a lo sagrado como intocable, cuya definición queda en manos de quien se la arroga. El desplazamiento del derecho de gentes como humilde y realista estándar de sociabilidad universal por el derecho humanitario como ideal de humanidad refleja así la expropiación —en el orden del discurso ideológico— de la capacidad del hombre para descubrir en sí un interés que no sea el inserto en esa norma, que eleva la virtud política de una comunidad o conjunto de ellas a categoría de derecho universal (empezando por su propia forma jurídica); hipóstasis o sacralización de la política basada en el falseamiento de la historia y del derecho natural, al que vendría a sustituir ese derecho civil que no es más que un peculiar e histórico respecto del mismo para justificar, más o menos conscientemente, la extensión de la potestad y el imperio de dichas comunidades, sustitutas de la potestad de la que emana el derecho natural que, si se puede decir que pertenece a los hombres, es porque apunta más allá de ellos: «a Cristo nuestro Señor, cuya excelente virtud y santísima humanidad —dirá fray Luis en la demostración de la primera proposición sobre la ley humana—, dejando al margen su condición divina, hacen de él con justicia rey y cabeza de todo el género humano».

APÉNDICE

Esquema del Tratado *De legibus* de fray Luis de León (mayo-septiembre de 1571)

INTRODUCCIÓN

I. Textos de partida del comentario (*Distinctio 40 in III librum Sentiarum*).

1. Propositiones extraídas del Maestro de las Sentencias (Tres).

2. Cuestiones con que las explica Durando.

Primera: Sobre la distinción de los preceptos «no matarás» y «no codiciarás».

Segunda: Si la Ley antigua actuaba sólo sobre el cuerpo o también sobre el alma (Dos proposiciones).

Tercera: Si la Ley antigua mataba o justificaba (Tres proposiciones).

II. Plan del comentario (*De la ley en general y de las leyes en particular*).

PRIMERA PARTE. DE LA LEY EN GENERAL.

I. Introducción: Etimología de la palabra ley.

II. La esencia de la ley (*Summa Theologiae, I-II, q. 90*).

Art. 1. Si la ley procede de la voluntad o del intelecto (Un corolario y tres proposiciones).

Art. 2. Si toda ley está ordenada al bien común.

Primera duda: Toda ley ¿está siempre ordenada al bien común? (Tres proposiciones y tres corolarios).

Segunda duda: Los reyes, ¿tienen el poder de utilizar para sí los bienes de sus súbditos? (Conclusión única).

Art. 3. Si cualquiera puede dictar una ley (Cuatro proposiciones).

Art. 4. Si la promulgación pertenece a la esencia de la ley.

Primera duda: Si la ley tiene fuerza de ley antes de ser promulgada.

Segunda duda: Si para la promulgación basta su publicación en la corte (Cinco proposiciones).

Tercera duda: Si la ley obliga tras ser adecuadamente promulgada incluso a aquellos que la desconocen (Dos proposiciones).

III. La clasificación de las leyes (*Summa Theologiae, I-II, q. 91*).

IV. Los efectos de las leyes (*Summa Theologiae, I-II, q. 92*).

Art. 1. Si el principal efecto de la ley es hacer buenos a los hombres.

Primera duda: Si el fin de la ley es hacer moralmente buenos a los hombres (Cuatro proposiciones).

Segunda duda: Si la virtud del hombre bueno coincide con la del buen gobernante (Dos proposiciones).

Art. 2. Los actos de la ley.

Primera duda: ¿En qué actos se despliega la ley?

Segunda duda: ¿Hay algún otro además de los arriba mencionados?

Tercera duda: ¿Esos actos son exclusivos de la ley o los comparte con otros asuntos?

Cuarta duda: Toda ley, sea natural, divina o humana, ¿se despliega en estos cuatro actos?

SEGUNDA PARTE. DE LAS LEYES EN PARTICULAR.

I. La ley eterna (*Summa Theologiae I-II, q. 93*).

Art. 1. Si la ley eterna es la suprema razón divina.

Art. 2. Si la ley eterna es manifiesta para todos.

Art. 3. Si todas las demás leyes tienen su origen en la ley eterna (Un corolario).

Arts. 4, 5 y 6. Si todas las cosas, tanto necesarias como contingentes, están sometidas a la ley eterna.

II. La ley natural (*Summa Theologiae I-II, q. 94*).

Art. 1. Si la ley natural es un hábito (Dos proposiciones).

Art. 2. Si la ley natural está compuesta por uno o más principios (Conclusión única).

Art. 3. Si es la ley natural la que determina la virtud de los actos (Dos proposiciones).

Art. 4. Si la ley natural es igual para todos (Tres proposiciones).

Art. 5. Si la ley natural puede cambiar.

Art. 6. Si la ley natural puede eliminarse del corazón de los hombres.

III. La ley humana.

A. La ley humana en general (*Summa Theologiae I-II, q. 95*).

Art. 1. Si es útil establecer leyes humanas.

Primera duda: Sobre la utilidad de establecer leyes humanas.

Segunda duda: ¿Qué es mejor, ser regidos por un príncipe óptimo o por leyes óptimas? (Tres proposiciones).

Art. 2. Si toda ley humana procede de la ley natural (Dos conclusiones).

Art. 3. Si san Isidoro expuso adecuadamente las características de la ley humana.

Art. 4. Si san Isidoro distinguió adecuadamente el derecho humano y positivo.

Duda: Si el derecho de gentes pertenece a la ley natural o a la ley humana (Dos conclusiones y tres corolarios).

B. La potestad en la ley humana (*Summa Theologiae I-II, q. 96*).

Art. 1. Si la ley humana debe formularse en términos generales o particulares.

Art. 2. Si el cometido de la ley humana es prohibir todos los vicios.

Art. 3. Si el cometido de la ley humana es prescribir todas las virtudes.

Duda: Si la ley humana puede exigir algo que no sea de derecho divino o natural (Conclusión única).

Art. 4. Si las leyes humanas obligan en conciencia.

Primera duda: Si la ley humana, sea civil o eclesiástica, obliga en conciencia (Proposición única).

Segunda duda: Por qué motivo la potestad humana puede obligar en conciencia.

Tercera duda: Si el obligar en conciencia de la ley humana deriva de la voluntad del legislador, de la naturaleza de la ley humana o de lo que ésta exige (Dos sentencias y dos corolarios).

Cuarta duda: Por qué signos podemos colegir si una ley eclesiástica obliga bajo pena de sanción mortal o de sanción venial (Tres reglas).

Quinta duda: Si las leyes civiles pueden obligar bajo pena de sanción mortal.

Sexta duda: Si las leyes humanas, sean civiles o eclesiásticas, pueden obligar aun si ponen en peligro la vida (Cuatro conclusiones).

Séptima duda: Si las leyes humanas penales obligan en conciencia (Dos proposiciones).

Octava duda: Si las leyes penales obligan a que sus transgresores acepten las penas en conciencia (Tres proposiciones).

Novena duda: Si los transgresores de la ley están obligados a sufrir la pena antes de que el juez la declare (Dos conclusiones y un corolario).

Décima duda: Qué es necesario para que una ley sea justa.

Art. 5. Si todos están sujetos a la ley.

Primera duda: Si los justos, en términos absolutos, no están sometidos a la ley (Tres conclusiones).

Segunda duda: Si los reyes y los legisladores están obligados a cumplir en conciencia las leyes que aprueban (Tres conclusiones).

Tercera duda: Si el gobernante peca en tanto persona privada al transgredir una ley aprobada por él y en la que sea igual a los demás.

Art. 6. Si los súbditos están legitimados para actuar fuera de la ley (Cuatro proposiciones).

C. La modificación de las leyes humanas (*Summa Theologiae I-II, q. 97*).

Art. 1. Si es necesario modificar las leyes humanas.

Art. 2. Si hay que cambiar las leyes humanas cada vez que surge algo nuevo que parece mejor.

Art. 3. Si la costumbre puede llegar a tener fuerza de ley.

Primera duda: Si la costumbre interpretativa tiene fuerza de ley.

Segunda duda: Si la costumbre derogatoria tiene fuerza de ley.

Tercera duda: De qué modo puede una costumbre introducir una nueva ley.

Art. 4. Si el gobernante puede dispensar de la ley que estableció.

Primera duda: Qué requisitos de autoridad requiere una dispensa para que sea legítima (Cuatro conclusiones).

Segunda duda: Qué causas hacen legítima una dispensa (Cuatro conclusiones).

Tercera duda: Qué prudencia se debe guardar en la dispensa.

IV. La ley divina.

A. La ley antigua.

A.1. De la ley antigua en general (*Summa Theologiae I-II, q. 98*).

Art. 1. Si la Ley antigua fue buena.

Primera duda: Si los preceptos morales, judiciales y ceremoniales de la Ley antigua eran buenos (Cuatro proposiciones).

Segunda duda: Si los preceptos de la ley antigua eran gratos a Dios (Cuatro conclusiones).

Art. 2. Si la Ley antigua vino de Dios (Dos conclusiones).

Art. 3. Si la Ley antigua fue entregada por los ángeles.

Art. 4. Si la Ley antigua sólo fue establecida para el pueblo de Israel.

Art. 5. Si todos los hombres estaban obligados a recibir la ley antigua.

Primera duda: Si los paganos se sometían a la ley antigua cuando utilizaban ciertas ceremonias y seguían algunos de sus preceptos.

Segunda duda: Si la circuncisión podía borrar en los paganos el pecado original aunque no cumplieren el resto de la ley Antigua.

Art. 6. Si era conveniente que la ley antigua se estableciera en tiempos de Moisés.

A.2. De los preceptos de la ley antigua.

a) De los preceptos de la ley antigua en general (*Summa Theologiae I-II, q. 99*).

Art. 1. Si en la ley antigua había un solo precepto (Conclusión única).

Art. 2. Si la ley antigua estableció preceptos morales (Conclusión única).

Art. 3. Si la ley antigua estableció preceptos ceremoniales.

Art. 4. Si la ley antigua estableció preceptos judiciales.

Art. 5. Si en la ley antigua hay otros preceptos además de los morales, ceremoniales y judiciales (Dos proposiciones).

Art. 6. Si la ley antigua inducía a su cumplimiento a través de la promesa de bienes temporales.

Primera duda: Si la ley antigua establecía premios y castigos temporales y si eso era conveniente (Dos conclusiones).

Segunda duda: Si la ley antigua sólo establecía premios y castigos temporales (Cinco conclusiones).

b) De los preceptos morales de la ley antigua (*Summa Theologiae I-II, q. 100*).

Remisión.

Art. 8. Si Dios puede dispensar los preceptos morales (Tres proposiciones).

Art. 9. Si la virtud es obligatoria por precepto.

Primera duda: Si la virtud considerada como el resultado del cumplimiento de la ley es obligatoria por precepto (Conclusión única).

Segunda duda: Si la virtud considerada como origen de actos virtuosos es obligatoria por precepto (Dos conclusiones).

Art. 10. Si la caridad es obligatoria por precepto.

Primera duda: Cuándo obliga el precepto de la caridad a actos externos (Dos conclusiones).

Segunda duda: Si se pueden cumplir los demás preceptos cumpliéndolos sin caridad (Dos conclusiones).

Art. 11. Si los demás preceptos de la ley antigua se reducen a los del Decálogo y se distinguen adecuadamente de ellos.

Art. 12. Si los preceptos de la ley antigua justificaban (Cuatro conclusiones).

c) Sobre la duración de los preceptos ceremoniales de la ley antigua (*Summa Theologiae I-II, q. 103*).

Introducción

Art. 1. Si hubo ceremonias antes del establecimiento de la ley antigua.

Art. 2. Si las ceremonias de la ley antigua justificaban.

Primera duda: ¿Cuáles eran las impurezas de la carne que justificaba la ley antigua?

Segunda duda: ¿Qué diferencia hay entre los sacramentos de la ley vieja y los de la nueva?

Art. 3. Si las ceremonias de la ley antigua cesaron con la venida de Cristo.

Primera duda: ¿En qué sentido se dice que las ceremonias de la ley antigua cesaron?

Segunda duda: ¿En qué momento concreto terminó la ley antigua? (Tres Conclusiones).

Tercera duda: ¿También fueron abolidos los preceptos morales de la ley antigua?

Cuarta duda: ¿La ley evangélica empezó a obligar justo después de la muerte de Cristo?

Art. 4. Si es pecado mortal guardar las ceremonias y ritos de la ley antigua tras la muerte de Cristo.

Primera duda: ¿Hasta qué punto era pecado mortal guardar esos ritos justo tras la muerte de Cristo? (Dos conclusiones).

Segunda duda: ¿Es pecado mortal guardar esos ritos después de que haya sido suficientemente promulgado el evangelio? (Conclusión única).

d) Sobre la diferencia entre los preceptos judiciales y los preceptos ceremoniales de la ley antigua (*Summae Theologiae I-II, qq. 104 y 105*). Un corolario.

B. La ley evangélica (*Summa Theologiae I-II, q. 106*).

Art.1. Si la ley evangélica es una ley escrita.

Duda: ¿Qué es exactamente la ley evangélica? (Cuatro conclusiones).

Remisión y final.