

Manuel Martín

Universidad de los Andes, Chile.

mmartin@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8657-0212>

Recibido: 03/05/2024 - Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Martín, Manuel. "La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina". Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 16, (2024): e168. <https://doi.org/10.25185/16.8>

La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina*

Resumen: En este trabajo se estudia la doctrina tomista de la ley natural desde el contexto de la participación del hombre en la divina providencia. Se intenta mostrar que la ley natural es una ley que Dios da al hombre para guiarlo en sus actos personales, pero que se la da de un modo tal que el hombre se la dicta a sí mismo para gobernarse en sus actos personales y gobernar también las demás cosas, asemejándose así al Dios providente. Para mostrar esto, se trata en primer lugar sobre la especial participación del hombre en la divina providencia, tal como la señala santo Tomás. En segundo lugar, se examina la afirmación de santo Tomás de que Dios da leyes a los hombres para guiarlos en sus actos personales. En tercer lugar, se relaciona esa afirmación con la consideración de la ley natural como participación de la ley eterna en nosotros. Por último, se argumenta que Dios es el autor de la ley, pero que la establece de tal manera que el hombre se la da a sí mismo por participación.

Palabras clave: Ley natural; Tomás de Aquino; Participación; Ley eterna; Providencia; Orden de la razón.

* Este artículo ha sido tomado, con algunas modificaciones, de mi tesis de doctorado que llevo a cabo gracias a la Beca de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Gobierno de Chile (N° de Folio 21201140).

The Thomistic Doctrine of Natural Law in the Context of Man's Participation in Divine Providence

Abstract: In this paper I examine the nature of natural law according to Thomas Aquinas in the context of man's participation in Divine Providence. I argue that God gives the law to man to guide him in his personal actions, but that He gives it in such a way that man precepts it to govern himself and other things, and thus to come to resemble the provident God. To do this, I first explain man's special participation in Divine Providence. Second, I examine St. Thomas' claim that God gives laws to man. Third, I relate this to the claim that the natural law is a participation of the eternal law in us. Finally, I argue that God is the author of the law, but that He establishes it in such a way that man gives it to himself by participation.

Keywords: Natural law; Thomas Aquinas; Participation; Eternal law; Providence; Order of reason.

A doutrina tomista da lei natural no contexto da participação do homem na providência divina

Resumo: Este artigo pretende mostrar que a lei natural, tal como Tomás de Aquino a entende, é uma lei estabelecida por Deus para ordenar o homem nos seus atos pessoais, mas que Deus a dá ao homem de tal modo que este a prescreve para si, para regular as suas próprias ações, e governar também outras coisas, assemelhando-se assim ao Deus providente. Esta questão é abordada no contexto da participação especial da providência divina no homem. O trabalho começa por explicar o modo especial como o homem participa na providência divina, segundo S. Tomás. Em segundo lugar, examino a afirmação de S. Tomás que diz que Deus dá leis aos homens para os guiar nos seus atos pessoais. Em terceiro lugar, abordo a questão da lei natural como uma participação da lei eterna em nós, segundo S. Tomás. Finalmente, defendo que Deus é o autor da lei, mas que a estabelece de tal modo que faz com que o homem a preceitue para si por participação.

Palavras-chave: Lei natural; Tomás de Aquino; Participação; Lei eterna; Providência; Ordem da razão.

Introducción

La doctrina tomista de la ley natural ha sido y sigue siendo objeto de muchos equívocos. Se ha acusado que la comprensión general que se tiene de esta es fiscalista,¹ pues la función que tal comprensión le atribuiría a la razón no sería otra que la de leer el orden inscrito en la naturaleza (un orden normativo dado) y aplicarlo para conformar las acciones al «orden natural». Frente a una concepción tal de la razón como lectora de una legalidad inscrita en la naturaleza, ha habido otras posiciones que postulan una autonomía fundamentada teónomamente. Apoyándose en la afirmación de santo Tomás de la participación especial del hombre en la providencia por ser imagen de Dios, remarcan tanto la autonomía de la razón humana en el establecimiento de la ley natural, que oscurecen la comprensión de esta como una ley dada por Dios para gobernar al hombre en sus actos personales.² Para evitar estos equívocos, es fundamental rescatar la noción de la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional tal como la comprende Tomás de Aquino. Si bien, como dice el Aquinate, la ley natural es algo constituido por la razón (*aliquid per rationem constitutum*), es

1 Por ejemplo, Josef Fuchs considera que la doctrina tradicional de la ley natural, incluyendo el planteamiento de santo Tomás, opera con una doble lógica: a veces se considera conforme al derecho natural lo que es “conforme a la razón”, que Fuchs entiende en un sentido proporcionalista y no le parece problemático; y otras veces se considera perteneciente a la ley natural lo que es “según la naturaleza”, que él interpreta como si fuese en un sentido naturalista, que cae en el error de la falacia naturalista y que supone una comprensión estática del ser humano. Cf. Josef Fuchs, «¿Derecho natural o falacia naturalista?» *Selecciones de Teología* 29, n° 116 (1990): 281-292. Véase también Josef Fuchs, «El acto moral: lo intrínsecamente malo» en *La Teología Moral ¿en fuera de juego?*, ed. Dietmar Mieth (Barcelona: Herder, 1995): 199-218. También según Rhonheimer, muchas interpretaciones tomistas son fiscalistas (menciona, por ejemplo, a Rommen, Pieper o Manser). Cf. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Pamplona: EUNSA, 2000), 34, 48-50.

2 Por ejemplo, Fuchs sostiene: «Non è Dio a imporre agli uomini un codice di precetti per far loro conoscere che cosa debbano fare. È invece l'uomo stesso, come immagine di Dio, partecipe della provvidenza di Dio su tutte le creature, che deve interpretare e valutare la realtà dell'uomo e del mondo umano, è così ragionevolmente guidicare quale maniera di agire e di comportarsi sia conveniente per il bene umano: e questo sarà la sua norma morale» (Josef Fuchs, *Essere del Signore. Un corso di Teologia Morale Fondamentale* [Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1986], 155); «tocca a noi, immagini di Dio e partecipi della provvidenza divina, impegnarci senza sosta per indovinare che cosa bisogna umanamente fare in questo mondo» (ibid, 159); «All'uomo è stata data una capacità creativa, come partecipazione alla creatività di Dio, nel proceso individuativo delle norme e dei guidizi morali» (Josef Fuchs, “Morale autonoma ed etica di fede”, en Josef Fuchs, *Sussidi 1980 per lo studio della teologia morale fondamentale* [Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1980], 403). Las citas están recogidas de Enrique Jaime Naval Tomás, “La ley moral en Joseph Fuchs”, *Cuadernos doctorales: Teología*, n° 35 (1998): 376-78. Véase, también, la propuesta de Franz Böckle, *Moral fundamental*, trad. Manuel Olasagasti, Academia christiana 6 (Madrid: Cristiandad, 1980). Rodríguez Luño describe la posición en general de la moral autónoma en estos términos: «En el ámbito del obrar intramundano el Dios de la autonomía da un único mandato: que el hombre se autodetermine y ordene el mundo según el proyecto responsable que la conciencia personal traza sobre la base de su autoconciencia en cada momento histórico y en cada circunstancia concreta. Al hacer esto el hombre hace lo que Dios quiere, pero los criterios éticos concretos que el hombre establece son suyos, y no de Dios» (Ángel Rodríguez Luño, “El significado de la «Veritatis splendor» para la teología moral”, *Scripta Theologica* 55, no 1 [28 de febrero de 2023]: 110).

decir, una ordenación que la propia razón humana establece para regular los propios actos, ella no es autora absoluta de la ley, sino que la concibe y formula participando de la sabiduría ordenadora de Dios, i.e. en su providencia.³ La inteligencia humana es capaz de comprender en cierto modo la razón de la providencia y de ordenar sus propios actos conforme a ella. Por eso, la doctrina tomista de la ley natural corresponde más bien a una «teonomía participada».⁴

Conviene, pues, atender a la doctrina de la ley natural de santo Tomás en relación con la afirmación de la participación especial del hombre en la providencia divina. Santo Tomás desarrolla profundamente esta doctrina en la *Summa Contra Gentiles* y la recoge luego, de forma particularmente sintética, en la *Summa Theologiae*. Allí introduce, además, el tratado de la ley eterna y explica con claridad la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. Comenzaré con la explicación que santo Tomás ofrece en la *Summa Contra Gentiles* acerca del modo especial en que el hombre participa de la providencia. Ahora bien, según que el hombre participa de un modo especial en la providencia divina, dice el Aquinate que Dios da leyes a los hombres. Así, en segundo lugar, examinaré en qué sentido dice santo Tomás que Dios da la ley al hombre.⁵ En tercer lugar, relaciono aquello con la doctrina expuesta en la *Summa Theologiae* acerca de la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. Considerando todos esos elementos, argumento finalmente que Dios es el autor de la ley, pero que la establece de tal manera que el hombre se la da a sí mismo por su participación en la sabiduría ordenadora de Dios.

3 Acerca de esta perspectiva, véase, por ejemplo, Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, en Antonio Millán-Puelles, *Obras completas*, volumen IX (Madrid: Rialp, 2016) que, a mi modo de ver, es una de las obras mejores logradas en esta materia. Véase también Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Pamplona: EUNSA, 2000), aunque el planteamiento de Rhonheimer no está exento de críticas: véase, por ejemplo, Stephen L. Brock, “Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy by Martin Rhonheimer (review)”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 66, n.º 2 (2002): 311–15; Matthew Levering, “Natural Law and Natural Inclinations: Rhonheimer, Pinckaers, McAleer”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 70, no 2 (2006): 155–201; Steven Jensen, “Thomistic Perspectives?: Martin Rhonheimer’s Version of Virtue Ethics”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 86, no 1 (1 de diciembre de 2012): 35, 158–59.

4 Esta expresión, que se extendió ampliamente tras la publicación de *Veritatis Splendor*, había sido empleada anteriormente. Por ejemplo, Rhonheimer la utiliza en *Ley natural y razón práctica*, publicado por primera vez en alemán en 1987, para referirse al pensamiento de Tomás de Aquino.

5 Consideramos aquí exclusivamente la ley natural, pero el hecho de que Dios dé leyes a los hombres también implica hacerlo capaz de legislar, sobre la base de la ley natural, cuando posee alguna autoridad, y la posibilidad de darle la ley revelada, que es posible también sobre la base de que el hombre puede ordenarse a sí mismo en sus acciones de modo que esta puede constituirse como un principio interior de los actos en las personas sujetas a ella. Como explica Bonino, «des lois humaines, fondées sur la loi naturelle, sont des ordinations de la raison pratique qui expriment la manière dont les communautés humaines comprennent le projet de Dieu sur l’homme, inscrit dans sa nature, et se proposent de le mettre en œuvre. Mais Dieu peut aussi donner directement, par révélation, des lois aux hommes (loi divine positive) afin, surtout, qu’ils sachent comment répondre au dessein de Dieu qui les appelle à la divinisation» (Bonino, *Dieu, Alpha et Omega*, 327–28).

El hombre participa de la providencia como tal

En la *Summa Contra Gentiles*, santo Tomás explica que todas las cosas son gobernadas por la providencia y que la ejecución de la providencia se realiza mediante causas segundas, donde las criaturas inferiores son guiadas por las superiores, que participan más perfectamente en la virtud del primer providente.⁶ En efecto, mientras las criaturas irracionales participan en la providencia en cuanto que están ordenadas por Dios hacia su fin por modo de naturaleza, de forma que solo ejecutan el orden de la providencia, las criaturas racionales, por la virtud intelectual, participan en ella también en cuanto a la disposición del orden. Ahora bien, para que la ordenación que establecen en las cosas sea propiamente participación en la providencia divina, estas deben conocer de algún modo la razón divina de orden y así gobernar las cosas conforme a ella. Así, explica santo Tomás en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113:

La criatura racional está sometida a la providencia divina de tal modo que no solo es gobernada por ella, *sino que también de alguna manera puede conocer la razón de la providencia, por lo que le conviene también tener providencia y gobierno respecto de los demás*. Esto no sucede con las demás criaturas que solo participan de la providencia en cuanto están sujetas a ella.⁷

Ahora bien, en virtud de aquel conocimiento que la criatura intelectual tiene de la razón de la providencia, no solo es capaz de gobernar otras cosas, sino también de gobernarse a sí misma, dirigiéndose por sí misma al fin. De este modo, continúa diciendo santo Tomás:

Pero por el hecho de que una persona tiene la capacidad de proveer, también puede dirigir y gobernar sus actos. Participa, por lo tanto, la criatura racional de la providencia divina no solo según que es gobernada, sino también según que gobierna: se gobierna, en efecto, a sí misma en sus propios actos y gobierna también a otras cosas.⁸

6 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 78: «Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur».

7 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur». Las cursivas son mías.

8 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia».

Sin embargo, la criatura racional no es dejada a su providencia en sentido absoluto, sino que, como explica santo Tomás, está sujeta a la providencia divina. Es gobernada por Dios en sus actos personales. Así, el pasaje culmina diciendo:

Ahora bien, toda providencia inferior está sometida a la divina como suprema. Por consiguiente, el gobierno de los actos de la criatura racional en cuanto son actos personales pertenece a la divina providencia.⁹

Que el hombre participe en la providencia no significa, por tanto, que se le dé un espacio de autonomía absoluta, sino en que se le haga partícipe de la sabiduría ordenadora de Dios (que alcanza a cada cosa en particular),¹⁰ y se hace partícipe de esta porque comprende de algún modo la razón de la providencia y ordena las cosas conforme a ella. Así, sujeto a la providencia divina, sostenido y guiado por Dios, el hombre puede obrar a semejanza de Dios y ordenar las cosas al bien.

Para comprender bien esta participación especial en la providencia, hay que tener en cuenta lo siguiente: para santo Tomás, la criatura racional está sujeta a la providencia divina bajo una razón especial pues sobrepasa a las demás criaturas según la perfección de su naturaleza «porque solo la criatura racional tiene dominio de sus actos, por lo que se mueve libremente a sí

9 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet». Véase también *Summa Theologiae* I q. 22 a. 2 ad 4.

10 Acerca del conocimiento que Dios tiene de cómo han de ordenarse las cosas en particular, véase por ejemplo, *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 94: «Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest». Y, luego, hablando precisamente del gobierno providente sobre nuestras acciones particulares, añade en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Sicut supra ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum». En *De veritate* q. 5 a. 1 ad 1 también se explica que Dios no solo posee la forma ejemplar de cada cosa considerada absolutamente según su especie, sino también la razón ejemplar o forma de cada cosa en cuanto está ordenada al fin. Debe haber, pues, una *ratio* eterna sobre cómo ha de ordenarse el hombre en particular y el que obra prudentemente hace la voluntad de Dios porque obra conforme a aquello que eternamente la providencia concibió como bueno para esta criatura. Esto no significa, obviamente, que haya un solo modo de obrar conforme a lo que Dios concibe como bueno para el hombre, sino que existen muchos modos de realizar el bien.

mismo a obrar, mientras que las demás criaturas más bien son movidas a sus propias operaciones» y según la dignidad de su fin porque «solo la criatura intelectual alcanza al mismo fin último del universo por su operación, es decir, conociendo y amando a Dios, mientras que las demás criaturas no pueden alcanzar el último fin más que por una cierta participación de su semejanza».¹¹ Dios, que gobierna a cada cosa según su capacidad, dirige pues a la criatura racional según que tiene dominio sobre su acto y según que puede alcanzar por una operación suya el fin del universo. Por eso dice santo Tomás que, a diferencia de las demás cosas que son provistas en orden a la especie y, en último término, en orden a la criatura racional, Dios provee a la criatura racional en orden a ella misma, puesto que puede alcanzar el fin del universo¹² y que la dirige no meramente según las inclinaciones de la especie, sino individualmente, puesto que obra con dominio de su acto.¹³ Esa ordenación con la que es ordenada la criatura racional en sus actos personales, que trasciende la dirección por las determinaciones de la especie, es precisamente

11 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 111: «Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim aliae creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem». Conviene aclarar, no obstante, que Dios, como sostiene santo Tomás en *Super Sent.* lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1, «capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur».

12 Cf. *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 112. Como ellas pueden alcanzar el fin, son buscadas por ellas mismas y las demás cosas para ellas. Gracias a su operación, dice también santo Tomás, puede darse el retorno completo de las criaturas a Dios, lo cual se requería para la consumación del orden del universo (cf. *Contra Gentiles* lib. 2 cap. 46. Véase también *Super Sent.* lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 co.). Es decir, ellas llevan de algún modo a su cumplimiento todo el orden del universo. Como explica Bonino, «en elles se réalise davantage la fin que Dieu se propose à travers la création et toute son activité ad extra: communiquer sa propre perfection. Or, les créatures spirituelles sont capables de participer à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même et de toutes choses en lui. En effet, les personnes sont images de Dieu par leurs facultés spirituelles. Et lorsque, par l'activité de ces facultés, elles se tournent vers Dieu et le prennent comme objet de connaissance et d'amour, elles accèdent à la ressemblance de Dieu» (Serge-Thomas Bonino, *Dieu, Alpha et Omega. Création et Providence* [Les Plans-sur-Bex, 2023], 322). Ahora bien, precisa también, conforme al pensamiento del Aquinate, que «Cette assimilation vaut déjà pour leurs opérations naturelles mais se réalise de façon éminente, sous l'action de la grâce, dans l'ordre des opérations surnaturelles» (ibid.).

13 La única forma en que puede alcanzar el fin es en libertad. Como bien explica Rhonheimer, «el hombre, como toda criatura, está ordenado al *bonum commune* de la creación, que es Dios mismo; pero esto sucede en el hombre conforme a la singularidad de la semejanza a Dios que está presente en él. Pues la participación en el *intelligere* y el *amare Deum* fundamenta no sólo la ordenación del hombre hacia Dios, sino también el modo y manera de su estar ordenado hacia Él: en libertad, mediante el dominio sobre sus propios actos, en autonomía personal. Pues es ésta una propiedad del *intelligere* y el *amare* mismos: que la proyección cognoscente y amante hacia Dios sólo puede realizarse, por esencia, en libertad y mediante el señorío sobre los propios actos; de lo contrario, no se trataría de un conocer intelectual y de una solicitud amorosa, como corresponde a la *imago*. Esto significa que la autonomía personal, potestativa, del hombre implica a la vez el fin de esta libertad y el modo y manera de su realización» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 241-42).

la ley. De ahí que diga santo Tomás que Dios da leyes a los hombres para guiarlos en sus actos personales.

Si seguimos, pues, el orden de la *Summa Contra Gentiles*, vemos que el Aquinate explica primero «que las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia por una razón especial»;¹⁴ luego, «que las criaturas racionales son gobernadas por razón de ellas mismas y las demás, en cambio, en orden a ellas»;¹⁵ y, finalmente, «que la criatura racional es dirigida por Dios a sus actos no solo según el orden a la especie, sino también según lo que le conviene a cada individuo»;¹⁶ y que, por eso, «Dios da leyes a los hombres».¹⁷

Dios da la ley, en efecto, para que el hombre sea prudente y llegue, mediante sus acciones, a asemejarse máximamente a Dios.¹⁸

Qué significa que Dios dé leyes a los hombres

Según el Doctor Angélico, Dios conduce todas las cosas al fin, pero a cada una según su propia capacidad.¹⁹ Así, puesto que el hombre es conducido como ser inteligente y libre,²⁰ Dios da leyes a los hombres. La ley, en efecto,

14 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 111.

15 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 112.

16 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113.

17 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114. En *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co. también se muestra que del hecho de que la criatura racional sea hecha providente de sí y de las demás cosas se sigue que posea la ley natural: «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

18 Por eso, empleando la expresión de Di Blasi, el presupuesto de la ley es «l'uomo “capax Dei”» (cf. Fulvio Di Blasi, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino* [Pisa: Edizioni ETS, 2000], 89). Precisamente porque es hecho a imagen de Dios por su naturaleza intelectual y a fin de que se asemeje máximamente Él, como se dice en el prólogo del libro III de la *Summa Contra Gentiles*, Dios lo dirige de este modo tan particular. Hay una íntima conexión entre el ser hecho a imagen de Dios; la apertura o ilimitación de su naturaleza por la que es capaz de alcanzar a Dios por sus operaciones; la capacidad de concebir, por esa misma apertura, las nociones trascendentales de “ente”, “verdadero”, “bueno”, etcétera, sin las cuales no podría ordenar; el dominio que tiene sobre sus actos; y la posesión de la ley.

19 Cf. *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem».

20 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis».

es dada solo a los seres que conocen la razón de sus acciones y que, por tanto, son dueños de obrar o no obrar.²¹

Al argumentar en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114 la necesidad de que Dios diera leyes a los hombres, el Aquinate explica:

En efecto, así como los actos de las criaturas irracionales son dirigidos por Dios en virtud de aquello que pertenece a la especie, así los actos de los hombres son dirigidos por Dios según aquello que pertenece al individuo, tal como se ha demostrado. Pero los actos de las criaturas irracionales, en cuanto pertenecen a la especie, son dirigidos por Dios mediante cierta inclinación natural, que es consiguiente a la naturaleza de la especie. Por tanto, sobre esto, se ha de dar a los hombres algo por lo que sean dirigidos en sus actos personales. Y a esto llamamos ley.

La criatura racional, como se ha dicho, está sujeta a la divina providencia de tal forma que también participa de cierta semejanza de la divina providencia, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos y puede gobernar a otras cosas. Ahora bien, aquello por lo que son gobernados los actos de alguien recibe el nombre de ley. Por tanto, fue conveniente que Dios diera a los hombres la ley.²²

Según se explica en el primero de los párrafos citados, como los hombres realizan actos que no se reducen a la especie, no pueden ser ordenados meramente por las inclinaciones de la especie, sino que requieren leyes, que es el modo como se regulan los actos de los seres libres. Sin embargo, en el segundo párrafo, el Aquinate parece apuntar a algo distinto, pues ahí explica que Dios da la ley a los hombres en cuanto les confiere aquello por lo cual pueden gobernar. Si los hombres han de participar de la providencia en cuanto tal, gobernándose a sí mismos y gobernando las demás cosas, requieren aquello mediante lo cual se ordena racionalmente las cosas, o más específicamente, como dice el pasaje, «aquello por lo que son gobernados

21 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114: «Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem. Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis».

22 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114: «Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem. Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quadam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari».

los actos de alguien». Y eso es la ley. Es decir, Dios da la ley a los hombres en cuanto que los hace legisladores.

Ambos sentidos en los que el Aquinate dice que Dios da leyes a los hombres parecen, a primera vista, contraponerse. En efecto, una cosa es ser ordenado por otro mediante una ley y otra cosa es ser legislador. Sin embargo, a mi modo de ver, con estas dos afirmaciones santo Tomás no hace más que poner de relieve el doble carácter que posee la ley natural: es, por una parte, ley divina dada a los hombres para regularlo en sus acciones libres y es, por otra parte, una ley que establece el hombre por su propia razón. La dificultad que encierra el hecho de que una ley sea al mismo tiempo decretada por otro y establecida por uno mismo se sortea si se considera que esta ley natural no es otra cosa que una participación de la ley eterna en nosotros.²³ Desarrollaré esta afirmación a continuación.

La participación de la ley eterna en nosotros

Como explica el Aquinate, todas las cosas que están sujetas a la providencia divina están reguladas y medidas por la ley eterna.²⁴ Pero algo está medido y regulado en cuanto participa de la medida y regla. Las criaturas irracionales participan de la ley eterna en cuanto que, por naturaleza, están determinadas a sus actos y fines propios. En cambio, los seres humanos, por poseer la razón, participan en la ley eterna en un sentido más perfecto, en cuanto que poseen racionalmente una ley natural. En efecto, dice Tomás de Aquino que en la criatura racional «se da la participación en la razón eterna por la cual tiene una inclinación natural al debido acto y fin. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural».²⁵

Dado que las criaturas racionales están sujetas a la providencia divina de un modo más excelente que las demás cosas —pues participan de la providencia como tal—, Dios las hace capaces de formar un verbo mental en el cual se

23 Véase Joseph de Finance, «Autonomie et Théonomie», en *Gregorianum* 56, no. 2 (1975): 207-35.

24 Sobre la ley eterna ver Juan José Herrera, «La ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino», en *Concepciones de la ley natural, Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*, ed. L. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza (Pamplona: EUNSA, 2013), 87-112.

25 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co: «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

dicen a sí mismas lo que deben hacer, siendo la razón la que mide o regula los actos humanos. Por eso, dice santo Tomás que la ley ha de ser «algo perteneciente a la razón» (*aliquid pertinens ad rationem*);²⁶ algo constituido por la razón (*est aliquid per rationem constitutum*), al igual que las proposiciones en el orden especulativo son obra de la razón (*opus rationis*).²⁷ Como explica Bonino, la ley es el conjunto de orientaciones que la criatura intelectual se formula a sí misma para dirigirse al bien.²⁸

En repetidas ocasiones, santo Tomás sostiene que la ley está tanto en el que regula como en lo regulado. Sin embargo, precisa que la ley está formalmente en el entendimiento, ya que esta es un acto de la razón que ordena, mientras que en las cosas reguladas se encuentra solo materialmente o *quasi participative*, puesto que se halla impreso en ellas el orden racional que concibió y decretó aquel que las ordenó.²⁹ Así, en todas las criaturas hay una ley impresa, dado que el mundo fue hecho con sabiduría. En ese sentido, todas ellas participan de la razón eterna. Pero el hombre tiene parte en el principio regulador también regulándose, porque participa de la razón eterna como ser inteligente. Por eso, la participación de la ley eterna que se da en la criatura racional se llama propiamente ley:

A lo tercero, hay que decir que también los animales irracionales participan en la razón eterna según su modo, al igual que la criatura racional. Pero puesto que la criatura racional participa en ella de un modo intelectual y racional, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente

26 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis [...]. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem». Véase también *Super Sent.* lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co: «Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis».

27 *Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 1 co: «lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis». Esto no implica la verdad de esos preceptos dependa de nuestra razón. Tal como sucede en el orden teórico, conocemos por nuestro propio acto, pero la verdad de nuestras propias concepciones depende de lo que las cosas son.

28 Cf. Serge-Thomas Bonino, «Loi naturelle et révélation chrétienne», en *Études thomasiennes* (Parole et silence, 2019), 258. Según explica, «la loi naturelle est l'expression, sous la forme de préceptes ou commandements, des exigences pratiques, morales, qui découlent des inclinations ou dynamismes qui portent la nature humaine, en chaque personne, vers son plein épanouissement, c'est-à-dire vers son bien» (Ibid.).

29 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 1 ad 1: «cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative». Véase también *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 3 ad 1 y *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co.

ley, ya que la ley es algo de la razón, como se ha dicho anteriormente. En las criaturas irracionales, en cambio, [la ley eterna] no es participada de modo racional, por lo que [la participación de la ley eterna en ellas] no puede decirse ley sino por semejanza.³⁰

Es decir, según que hay una racionalidad inmanente a la naturaleza, todas las cosas participan de la razón eterna que las ordenó. Así, la participación de la ley eterna en las criaturas consiste en el orden impreso en sus naturalezas. Pero, según que el hombre participa de la razón eterna como ser intelectual, la ordenación impresa en su naturaleza consiste en una inclinación a obrar conforme a la razón, una inclinación al «acto y fin debido» como se decía anteriormente. Así, dado que el hombre participa de la razón eterna de un modo intelectual y racional —i.e. como un ser que comprende lo que está bien y lo que está mal y se regula mediante un acto de la razón—, dice santo Tomás que la participación de la ley eterna en él es ley en sentido propio.

Algunos autores, para hablar de la participación especial en la ley eterna que se da en el hombre, sostienen que, mientras las demás cosas participan sólo de modo pasivo en la ordenación divina, el hombre participa de una doble manera: de forma pasiva como todas las demás cosas, en cuanto que tiene una naturaleza e inclinaciones naturales dadas, y de forma activa, en cuanto que la criatura racional, a partir de lo dado, es capaz de ordenarse a sí misma.³¹ Aunque este modo de presentar la doctrina de santo Tomás puede ser útil para mostrar que el hombre se ordena sobre la base de lo que le es dado por naturaleza, puede no obstante inducir a un error: situar las inclinaciones

30 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem».

31 Véase, por ejemplo, Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 89; Steven A Long. «Providence, liberté et loi naturelle», *Revue thomiste* 102 (2002), 355-406: 401.

naturales en una esfera independiente de la ordenación racional, como si estas fueran movimientos puramente instintivos que la razón debe encauzar.³²

Frente a esto, parece mejor atenerse a la terminología de santo Tomás que, cuando distingue un doble modo de participación en la ley eterna, habla de una participación según la acción y la pasión (*per modum actionis et passionis*) y de una participación según el conocimiento (*per modum cognitionis*). Dice que todas las criaturas están sujetas a ella *per modum actionis et passionis*, en cuanto que, por la ordenación divina, se mueven por un principio intrínseco de operaciones hacia su propio bien: no son conducidas con un movimiento extrínseco, sino que la participación en la ley eterna o la impresión de la ordenación divina en ellas consiste precisamente en que Dios las hace principio motor de sus propias acciones. La diferencia con las criaturas irracionales, por tanto, no consiste en el hecho de que estas solo participan pasivamente de la providencia mientras que el hombre participa activamente, sino en el hecho de que la participación *per modum actionis et passionis* se da en el hombre de acuerdo con su condición de ser racional: «en cada una de las criaturas racionales hay una inclinación natural hacia aquello que está en armonía con la ley eterna, pues estamos por naturaleza inclinados a la virtud». Ahora bien, según que el hombre posee como principio de operaciones una naturaleza racional, se da en él un segundo modo de participación en la ley eterna, a saber, en cuanto participa de la ley eterna *per modum cognitionis*. Este segundo modo de participación consiste en que el hombre «de algún modo posee conocimiento de la ley eterna» de forma que puede regularse.³³ Ambos modos de participación están implicados pues

32 Así, por ejemplo, para Rhonheimer «la ordenación óntico-natural de cada “inclinatio” a su “bonum proprio” ha de ser situada en la ordenación de cada “inclinatio” a su “bonum debitum” en su especificidad humana, es decir, a su “bonum rationis”, que por su parte constituye formalmente la virtud moral. Sólo entonces se hace manifiesto el sentido totalmente humano de cada uno de estos fines naturales en la totalidad de la persona» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 107-8). De ahí que, como explica Levering, «Rhonheimer thus wishes to deny that the natural inclinations, qua natural inclinations (“in their pure naturalness”), belong to the natural law. Rather, they belong to the natural law only insofar as practical reason takes them up into its judgments, which are the natural law. The key point remains that practical reason must establish the norm for the natural inclinations, rather than discerning in the natural inclinations an already established norm» (Levering, “Natural Law and Natural Inclinations”, 171).

33 *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 6 co: «Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irracionales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic». Ver también *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 78. Rziha desarrolla la importancia de esta doble participación de la ley eterna en el hombre. Cf. John Rziha, *Perfecting Human Actions. St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009).

no podríamos participar de la ley por vía de conocimiento si no se nos hubiese dado, como principio intrínseco de operaciones, una naturaleza racional y no podríamos llevar a cabo la inclinación a vivir virtuosamente si no pudiéramos llegar a poseer un conocimiento de la ley.

Dios es autor de la ley mientras que el hombre la establece por participación

Así pues, aunque el hombre se regula a sí mismo en sus actos personales, es manifiesto que él no crea la ley, es decir, que no es su autor absoluto, sino que se encuentra en él por participación. La razón es medida de nuestros actos, ciertamente, pero es —como dice Vendemati— regla-regulada.³⁴ Al igual que sucede en el orden especulativo, la verdad del entendimiento humano es medida por la verdad del entendimiento divino. Solo porque el hombre participa de la verdad del entendimiento divino, puede darse por sí mismo la ley natural.³⁵

Dios es el autor de la ley, pues Dios es quien dirige a las criaturas hacia su fin.³⁶ Él desde la eternidad ha decretado el modo en que estas han de alcanzar el fin y todas las cosas están regidas por su ley.³⁷ Mas la forma en la que se dictan leyes a los hombres es, como dice santo Tomás, dándoselas a conocer.³⁸ En eso consiste la promulgación.³⁹ Pues bien, «la promulgación de la ley natural es por el hecho mismo de que Dios la infundió (*inseruit*) en las mentes de los hombres para que la conocieran de forma natural». ⁴⁰ Es decir,

34 Aldo Vendemati, «Analogia della legge: uno studio su s. Tommaso d'Aquino», *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 86, no. 3 (1994), 468–490: 490

35 J. de Finance, «Autonomie et Théonomie», 216.

36 La ley es establecida por quien tiene a su cuidado la comunidad (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 co: «*legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*») y así el Dios providente decreta desde toda la eternidad el modo como han de ordenarse las criaturas hacia su fin. Por eso, la ley por la que rige todas las cosas creadas es en Dios una ley eterna (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 co). Como toda otra ley se ordena al fin del gobierno divino (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 ad 3), toda ley, en la medida en que sea verdadera o justa, se deriva de ella (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 3 co). Sobre la importancia del origen divino de la ley natural, véase Russell Hittinger, *The first grace: rediscovering the natural law in a post-Christian world* (Wilmington: ISI Books, 2003), 46.

37 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5 co: «*Deus imprimi toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Psalmi CXLVIII, praecceptum posuit, et non praeribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur*».

38 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5 co: «*alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praeccepti, sicut creaturae rationales*».

39 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 co.

40 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 ad 1: «*Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*».

la misma ley que establece el modo en que han de ordenarse los hombres y que, en cuanto decreto de la razón divina, es eterna, Dios la comunica a los hombres al hacer que estos la expresen de modo connatural.⁴¹

El hecho de que Dios «*inseruit*» en la mente de los hombres su ley de forma que pudiesen conocerla naturalmente, a mi modo de ver, debe entenderse en el mismo sentido en que se dice en *De Veritate* q. 10 a. 6 que en la luz del entendimiento se halla de algún modo toda ciencia originalmente «*indita*».⁴² Pues no tenemos ideas innatas, sino que conocemos y nos regulamos a nosotros mismos gracias al acto de nuestro entendimiento, que ciertamente participa de la luz de la razón divina. Según eso se dice que Dios infunde o introduce originalmente en nosotros su ley y su ciencia. Por eso, dice también santo Tomás en el proemio de *De decem praeceptis* que la ley natural «no es otra cosa que la luz del intelecto insertada en nosotros por Dios, por la cual conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar; esta luz o esta ley Dios la dio al hombre en la creación».⁴³

Ahora bien, para establecer la ley, el hombre debe participar también de la voluntad divina. Al decir que la ley es obra de la razón, en efecto, no se excluye la voluntad del legislador en la acción legislativa.⁴⁴ De ahí que, si la ley divina y natural procede de la voluntad razonable de Dios, al participar en el acto de gobierno divino prescribiéndonos a nosotros mismos la ley, debemos participar también en esa voluntad de Dios, lo cual no ocurre sino en virtud de la *voluntas ut natura*. Aunque no podamos desarrollar esto aquí, sin la voluntad como naturaleza —y, por consiguiente, sin la conciencia de

41 Es la misma ley que está eternamente en la mente de Dios y que está en nosotros por participación. Pero, en cuanto que está en nosotros, evidentemente, no es eterna. Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 ad 2.

42 *De Veritate* q. 10 a. 6 co: «Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis».

43 *De decem praeceptis*, pr.: «nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum; hoc lumen sive hanc legem dedit Deus homini in creatione». Véase también *Super Psalmo* 4 n. 5: «Hanc autem quaestionem solvit cum dicit: signatum est super nos lumen vultus tui, domine; quasi dicat: ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo»; *Super Sent.* lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3: «lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quicquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege»; y *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co: «Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».

44 *Summa Theologiae* I-II q. 97 a. 3 co: «omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris».

estar inclinados como siendo dueños de nuestros actos—, no podríamos preceptuarnos ni siquiera que hay que hacer el bien y evitar el mal.⁴⁵

Aunque, al tratar de la ley en general, santo Tomás la conciba como un principio extrínseco de los actos humanos,⁴⁶ dice que esta debe constituirse de algún modo como un principio interior de los actos en las personas sujetas a ella, tal como Dios implanta su ley en toda la naturaleza.⁴⁷ La ordenación divina mediante la ley eterna es por tanto tan íntima a las cosas que se da como principio interior de sus actos, pues Dios actúa en cada cosa desde lo más íntimo de su ser. Y, así, en lo que respecta al hombre, la ordenación divina se realiza de modo íntimo al darle a conocer la ley de tal forma que sea el hombre mismo quien la concibe y preceptúa. Para lo cual le da la naturaleza intelectual, con la luz del entendimiento y la inclinación que le es propia. Como dice Canals de un modo sumamente sintético, «porque Dios mismo es más íntimo a mí que yo mismo “según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural”».⁴⁸ Entre el entendimiento divino —autor de la ley— y el entendimiento humano —que la establece por participación— median, pues las inclinaciones naturales del hombre: Dios da a conocer al hombre lo que debe hacer por medio de la luz intelectual y de la inclinación natural.⁴⁹

45 El concepto de bien es uno de nuestros conceptos primerísimos, pero que no podríamos llegar a captar si nouviésemos una ordenación natural al bien universal. Una vez concebido el bien, en virtud de la misma ordenación natural, la voluntad se dirige a él necesariamente y, en la medida en que hay uso de razón, comienza a buscarlo como un fin al que estamos inclinados como siendo dueños de nuestros actos; un fin cuya consecución exige medios sobre los cuales deliberamos y elegimos. El fin nos requiere incondicionalmente, pero siendo nosotros conscientes de estar en manos de nosotros mismos. Y solo así podemos regularnos y decirnos a nosotros mismos «el bien ha de ser obrado y el mal evitado». Como dice Millán-Puelles, la conciencia del deber se da junto con la conciencia de la libertad (cf. Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 235). De este modo podemos regular nuestras acciones tomando en consideración lo que nos conduce al bien y lo que nos aparta del bien. Ahora bien, como nuestra naturaleza es compleja, la inclinación al fin se halla diversificada (por eso la ley natural, que ordena al fin, necesariamente ha de comprender diversos preceptos). Y así, «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda» (*Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 2 co).

46 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 pr.

47 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5

48 Francisco Canals, «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana», en *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona: Scire, 2004), 321.

49 Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 409-13. Como explica Composta: «Per l'Aquinate tra legge eterna e ragione si interpone la mediazione delle inclinazioni, tanto che l'uomo per conoscere la norma del diritto naturale deve passare induttivamente attraverso l'esperienza psicofisica del suo essere corporeo e spirituale; quando egli afferma assiomaticamente che “secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”, intende affermare che le norme (si noti bene, le “norme”, “praecepta”, e non “l'ordine”) non possono essere “costituite” —noi diremmo elaborate— dalla ragione se non “attraversando” la struttura essenziale (“l'ordo”) delle inclinazioni naturali» (Dario Composta, *Natura e ragione* (Zürich: Pas-Verlag, 1971), 75). Ahora bien, como dice Ana Marta González, si la naturaleza puede ser normativa de acciones que se originan en la razón y la voluntad de los agentes humanos, es porque ella misma no es ajena a la razón y la voluntad (cf. Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza* (Pamplona: EUNSA, 2006), 76).

El hombre se ordena, por tanto, sobre la base de sus inclinaciones, pero se ordena precisamente porque su obrar es irreductible a las inclinaciones de la especie (para que el hombre pueda hacerse cargo de sí, como dice Millán-Puelles, ha de trascender la naturaleza de tal forma que se distinga el yo humano de la naturaleza humana⁵⁰). La naturaleza del hombre, por tanto, con su inclinación al bien humano, posibilita doblemente que este formule la ley: por un lado, demarca al hombre el fin, inclinándolo hacia lo que le es proporcionado y, por otro lado, posibilita al hombre moverse libremente según una palabra emanada interiormente gracias a la cual puede darse fines y ordenarse a sí mismo.⁵¹

Ahora bien, decíamos que la misma ley eterna que establece el modo como han de ordenarse los hombres es la que es comunicada a estos de forma que la formulen connaturalmente. Como señala Brock, «puesto que Dios es el único agente voluntario cuya obra precede a la naturaleza, cualquier ley promulgada a través de la naturaleza debe ser Su ley. Pero la ley natural tampoco puede consistir en una ley que Dios instituye a través de Su acto de producir la naturaleza como distinta y añadida a la ley que Él instituye desde la eternidad».⁵² Es más, cuando santo Tomás se objeta que sería incongruente que, además de la ley eterna, se le diera al hombre la ley natural pues la primera ya es suficiente para gobernarlo, responde que tal argumento procedería si la ley natural fuese algo diverso de la ley eterna. Pero niega que sea así ya que es participación de la ley eterna en nosotros.⁵³

La ley natural, por tanto, puesto que no es *aliquid diversum a lege aeterna*, con toda propiedad es una ley divina (y así lo perciben los hombres al reconocer su carácter absoluto). Sin embargo, también es con toda propiedad una ley de la razón humana, pues es el hombre, que participa de la luz del entendimiento

50 Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 26.

51 Para eso, la naturaleza no ha de considerarse en un sentido puramente determinativo, sino que, como dice Canals, ha de tomarse en un sentido trascendental «como el principio entitativo que posibilita constitutivamente la vida humana racional y personal» (Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* [Barcelona: PPU, 1987], 611). Para apreciar ese modo de concebir la naturaleza, léanse conjuntamente los pasajes de *Contra Gentiles* lib. 4 cap. 11 y *Summa Theologiae* I q. 18 a. 3.

52 Stephen Brock, *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2020), 184.

53 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 arg 1 y ad 1: «Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficerent enim homo gubernatur per legem aeternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis»; «Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est».

divino, quien conoce el bien proporcionado a su naturaleza y se lo prescribe, asimilando así la propia ordenación divina.

La razón humana es la medida de nuestros actos, pero como dice J. de Finance es medida no en cuanto que es la razón de Pedro, de Pablo o de Juan, ni tampoco en cuanto que es meramente razón humana, sino por ser razón, es decir, en cuanto que participa de la luz divina.⁵⁴ Brock, por su parte, señala también: «La regla de la razón humana rige verdaderamente porque y en cuanto es una participación de la ley eterna. Así es como tiene su fuerza obligatoria intrínseca, su fuerza de obligación moral, que no es otra cosa que su declaración verdadera de cómo debemos y no debemos actuar, de tal manera que nuestros actos no pueden ser buenos, o evitar ser malos, sino por conformidad con ella».⁵⁵ Por eso, las acciones que se apartan de la regla de la razón son por sí mismas desordenadas y suponen una desobediencia al legislador divino. En cambio, los actos que se realizan en conformidad con la razón son, por lo mismo, ordenados y conformes con la voluntad divina.⁵⁶ No sería esto posible si nuestra razón no fuese vicaria de la razón divina, a la que debe obedecer nuestro ser.

Como participación de la ley eterna, por último, la ley natural ordena al fin que es la bondad de Dios. Si la ley eterna ordena todas las cosas a la bondad divina, su semejanza participada tiene que orientar todo lo que cae bajo su cuidado hacia la bondad divina (toda ley intenta que el hombre pueda asemejarse a Dios; por eso, procura que los hombres sean buenos, virtuosos,

54 Cf. J. de Finance, «Autonomie et Théonomie», 216. « Il y a une valeur qui, d'une certaine manière, vaut en soi avant de valoir pour moi ou même pour l'homme en général. Parce qu'avant et au-dessus de ma raison il y a la Raison » (Ibid). También explica Millán-Puelles que «no es que nuestra razón no nos pueda dictar leyes morales (esencialmente válidas, por su absoluta racionalidad, para todo ser limitado provisto de razón), sino que el poder de dictárnoslas no lo tiene nuestra razón (que es algo esencialmente limitado) nada más que porque ella misma participa en la Razón pura y absoluta, es decir, únicamente en virtud de que es reflejo o imagen de una Razón totalmente incondicionada y en la cual tiene su origen la de todo ser racional constitutivamente limitado. Dicho de otra manera: la legislación universal, en la que se expresa el deber, no puede tener un origen en la razón humana si la razón humana no tiene, a su vez, su origen en la razón divina, de la cual es un eco o semejanza» (Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 352).

55 Brock, *The Light That Binds*, 288.

56 *Super Sent.* lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 co: «Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione: et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit contra Faustum Manich., quod peccatum dicitur, in quantum discordat a lege aeterna, cuius expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est».

que se amen entre sí, que amen a Dios, etcétera).⁵⁷ No podría ser verdadera ley si no dirigiera las acciones de los hombres al bien común.⁵⁸ Un mandato que busca bienes particulares que no se ordenan de ningún modo al bien común, no es una ley verdadera, es decir, no participa de la ley eterna.

Así pues, según lo que se ha podido mostrar, la doctrina tomista de la ley natural dista tanto del fisicismo, pues se trata de una ordenación de la razón a obrar conforme a la razón, como del autonomismo, pues la razón humana no actúa como norma suprema o fuente del orden moral, sino que, cuando verdaderamente ordena, lo hace por participación en la virtud del primer providente y no en lugar de aquel. Dios es el autor de la ley —y en ese sentido se debe reconocer la teonomía—, pero la da al hombre de un modo tal que este la constituye por participación —autónomamente solo en el sentido de que la razón formula la ley por su propia virtud—. El hombre es hecho a imagen de Dios por su naturaleza intelectual y, por eso, puede participar en su providencia gobernándose a sí mismo y gobernando las demás cosas,

57 Ver *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 116: «Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. [...] Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege. Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: virtus enim est quae bonum facit habentem. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina».

58 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 2. Como muestra Brock analizando los elementos de la definición de ley, «Law belongs to reason in virtue of the fact that reason is a measure, the first proper measure, of human acts. But there is a primary principle in virtue of which reason functions as measure of human acts. The natural starting-point of practical reason as a whole is man's last end, which is called happiness. And since an individual man is a part of a complete community—a city (civitas)—the primary happiness is that of the community as a whole. Hence reason's work of measuring people's acts starts from the ultimate common good, the common happiness, of the complete community to which they belong. What primarily has the nature of law, then, is a dictate ordering action to the common good. "Nothing stands firmly according to practical reason except by ordination to the last end, which is a common good." And since what primarily has some perfection is that in virtue of which other things have it, nothing belonging to reason can have the nature of law unless it share somehow in the work of ordering things to the common good. An ordination that runs against the common good cannot have the character of a strict measure of human acts at all, and a dictate whose immediate object is some merely private good can have the nature of law only in a derivative or secondary way, insofar as it is in accordance with the order to the common good» (Brock, *The Light That Binds*, 149).

pero no es la fuente primera del orden, sino que participa en el orden de la sabiduría de Dios.⁵⁹

Conclusión

La consideración de la ley natural de santo Tomás desde el marco de la participación especial del hombre en la divina providencia posibilita ahondar en la comprensión de la ley natural como una participación de la ley eterna en nosotros para defender la teonomía y afirmar a la vez que el hombre constituye la ley por su propio entendimiento según que participa de sabiduría ordenadora de Dios.

59 La participación en la providencia en el hombre hecho a imagen de Dios, según se ha visto, no lo hace autónomo para establecer el orden moral, como dice Böckle, para quien «según santo Tomás tanto la función legislatora como el descubrimiento de la importancia de los bienes para una convivencia ordenada de los hombres se basan en una actividad creadora de la razón» (Böckle, *Moral fundamental*, 88). Si fuese así, la ley natural no sería una participación de la ley eterna en nosotros, «sería una ley posibilitada sin duda por la *lex aeterna*, pero diferente de ella, una ley que sólo caería bajo la *ordinatio* de la *lex aeterna* en tanto que se desarrolla en un espacio libre otorgado y previsto por la *lex aeterna*» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 233). Implicaría, además, que la ley eterna «no contiene una *ordinatio* de los actos humanos a su fin, sino que esta *ordinatio* es confiada a la autonomía de la criatura» (ibid., 232), lo cual es manifiestamente contrario a la enseñanza de santo Tomás.

El planteamiento de Fuchs contiene las mismas dificultades. Para él, de hecho, la trascendencia de Dios hace imposible su injerencia en el orden que él llama categorial o intramundano, por lo que Dios no puede establecer preceptos concretos sobre el obrar humano, no debe aparecer con exigencias y derechos específicos: «Non si deve più oltre coinvolgere direttamente il Dio creature nel processo di comprensione della divina sapienza che di fatto si è incarnata, cioè nella scoperta dell'etica dell'essere umano creato (...) egli non deve apparire con specifiche richieste e diritti intramondani all'interno di quest'etica e accanto alla realtà umana creaturale. Un tale Dio non sarebbe il Dio trascendente; una tale umanità non sarebbe l'incarnazione di Dio nella partecipazione creata dell'uomo alla realtà divina» (Josef Fuchs, «Incarnazione di Dio in un'etica umana», en Josef Fuchs, *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale* [Casale Monferrato: Piemme, 1989], 90); «Un Dio arbitrariamente legislatore, che manifestasse alla sua creatura razionale arbitri e insignificanti "comandamenti", sarebbe un Dio antropomorficamente concepito, un non-Dio» (Fuchs, «Morale autonoma ed etica di fede», 400. Cfr. también, Josef Fuchs, «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», en Josef Fuchs, *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale*, 65). Las citas anteriores están tomadas de Naval Tomás, «La ley moral en Joseph Fuchs», 176–78. Con su recta razón, como dice Fuchs, el hombre ocupa el lugar de su creador: «In reference to natural law, certain authors rightly maintained that the legislator is always present, namely as "right reason" —which takes the place of its Creator—» (Josef Fuchs, «*Epikēia* Applied to Natural Law?», en *Personal Responsibility And Christian Morality* [Washington, Georgetown University Press, 1983], 194). Por eso, «no es Dios mismo sino nosotros quienes, bajo esta luz creadora de la razón —es decir, basándonos en nuestro conocimiento racional de nuestra realidad y de la realidad del cosmos procedente de Dios creador— debemos descubrir y hallar "creadoramente" normas de acción» (Fuchs, «El acto moral: lo intrínsecamente malo», 201).

Rhonheimer responde diciendo que «el ser humano no es ningún "duplicado" de la perfección divina, sino, como toda criatura, una participación en ella: una participación ciertamente única y sublime. Por eso el carácter de imago de la autonomía personal, su carácter potestativo y la libertad, no constituyen propiamente una autonomía fundamentada teónomamente, sino más bien una "teonomía participada"» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 241). La *imago* remite al hombre a Dios, no lo hace la fuente del orden.

Tal como se mostró, según explica el Aquinate, las criaturas superiores participan más perfectamente de la virtud del primer providente y, gracias a ello, pueden gobernar a las demás cosas. Ahora bien, añade también santo Tomás que, si pueden gobernar las demás cosas, pueden también gobernarse a sí mismas. La participación más perfecta en la virtud del primer providente consiste, pues, en que conocen de algún modo la razón de su providencia y, así, no solamente participan en la ejecución de la providencia, como las demás cosas, sino también en la disposición del orden.

Como la criatura intelectual, según el designio divino, es capaz de alcanzar por una operación propia el fin del universo y que se ordena a este fin con dominio de su acto (que es el único modo en que se puede realmente alcanzar a Dios), está sujeta a la providencia divina bajo una razón especial. Esta razón especial consiste en que es provista por razón de sí misma y no en orden a otra cosa, y en que es dirigida no meramente según las inclinaciones de la especie, sino individualmente, según que realiza actos personales. Por eso explica santo Tomás que Dios da leyes a los hombres.

Pero no se las da meramente en un sentido material, sino que se las da propiamente, es decir, dándole aquello mediante lo cual puede gobernarse a sí mismo y gobernar otras cosas. En ese sentido, dice santo Tomás que el hombre participa doblemente en la ley eterna: *per modum actionis et passionis*, en cuanto posee la naturaleza racional, que es principio intrínseco de operaciones, con sus inclinaciones correspondientes, y *per modum cognitionis*, en cuanto que, por esa misma naturaleza, es capaz de conocer la ley.

La ley natural es un acto de la razón que ordena. Consiste, como hemos visto, en una ley establecida por Dios, autor de la naturaleza, pero promulgada de forma natural según que el hombre la conoce connaturalmente. La criatura racional se la dice a sí misma —pues debe regularse a sí misma en sus acciones—, pero no es la creadora de las normas, así como no es creadora de la verdad teórica que conoce, sino que las formula para ordenarse al bien debido, es decir, al bien correspondiente a su naturaleza, que es capaz de reconocer.

Para que pueda formular naturalmente la ley, Dios le da la naturaleza intelectual con su propia inclinación, a fin de que pueda comprender el bien que le es proporcionado y las exigencias que este conlleva. Así se dice a sí misma lo que debe hacer y lo que debe evitar, participando de la sabiduría ordenadora de Dios.

Así, la doctrina de la ley de santo Tomás une con finura y maestría la teonomía y la capacidad humana de autorregularse: Dios es el autor de la ley, Él da la ley a los hombres, pero se la da haciendo que estos puedan establecerla por su propia virtud. Los conduce íntimamente causando que se muevan máximamente desde sí mismos y que participen en su providencia, de la propia razón de orden de las cosas al fin, gobernándose a sí mismo y gobernando las demás cosas.

Referencias bibliográficas

- Böckle, Franz. *Moral fundamental*. Traducido por Manuel Olasagasti. Academia christiana 6. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Bonino, Serge-Thomas. *Dieu, Alpha et Omega. Création et Providence*. Les Plans-sur-Bex, 2023.
- Bonino, Serge-Thomas. «Loi naturelle et révélation chrétienne». En *Études thomasiennes*, 257-269. Parole et silence, 2019.
- Brock, Stephen L. “Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy by Martin Rhonheimer (review)”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 66, n^o 2 (2002): 311-15.
- Brock, Stephen. *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2020.
- Canals, Francisco. «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana». En *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. 313-321. Barcelona: Scire, 2004.
- Canals, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- Composta, Dario. *Natura e ragione*. Zürich: Pas-Verlag, 1971.
- de Finance, Joseph. «Autonomie et Théonomie». *Gregorianum* 56, no. 2 (1975): 207-35.
- Di Blasi, Fulvio. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. Pisa: Edizioni ETS, 2000.
- Fuchs, Josef. «¿Derecho natural o falacia naturalista?». *Selecciones de Teología* 29, n^o 116 (1990): 281-292

- Fuchs, Josef. «El acto moral: lo intrínsecamente malo». En *La Teología Moral ¿en fuera de juego?* Editado por Dietmar Mieth, 199-218. Barcelona: Herder, 1995.
- Fuchs, Josef. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- González, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Herrera, Juan José. «La ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino». En *Concepciones de la ley natural, Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*. Editado por Laura Corso de Estrada, María Jesús Soto-Bruna, María Idoya Zorroza, 87-112. Pamplona: EUNSA, 2013.
- Hittinger, Russell. *The first grace: rediscovering the natural law in a post-Christian world*. Wilmington: ISI Books, 2003.
- Jensen, Steven. “Thomistic Perspectives?: Martin Rhonheimer’s Version of Virtue Ethics”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 86, no 1 (1 de diciembre de 2012): 135–159.
- Juan Pablo II, *Veritatis splendor*. 1993 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Levering, Matthew. “Natural Law and Natural Inclinations: Rhonheimer, Pinckaers, McAleer”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 70, no 2 (2006): 155–201.
- Long, Steven A. «Providence, liberté et loi naturelle». *Revue thomiste* 102 (2002): 355-406.
- Millán-Puelles, Antonio. *La libre afirmación de nuestro ser. Obras completas*. Volumen IX. Madrid: Rialp, 2016.
- Naval Tomás, Enrique Jaime. “La ley moral en Joseph Fuchs”. *Cuadernos doctorales: Teología*, no 35 (1998): 349–422.
- Rhonheimer, Martin. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Rodríguez Luño, Ángel. “El significado de la «Veritatis splendor» para la teología moral”. *Scripta Theologica* 55, no 1 (28 de febrero de 2023): 101–26. <https://doi.org/10.15581/006.55.1.101-126>

Rziha, John. *Perfecting Human Actions. St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

Tomás de Aquino. *Opera Omnia*. En *Corpus Thomisticum*. Coordinado por Enrique Alarcón (2000ss.) www.corpusthomisticum.org

Vendemiati, Aldo. «Analogia della legge: uno studio su s. Tommaso d'Aquino». *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 86, no. 3 (1994): 468–490.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com