

SOBRE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

ON NATURAL LAW IN
THOMAS AQUINAS

SOBRE A LEI NATURAL EM
TOMÁS DE AQUINO

FRANCISCO CARPINTERO-BENÍTEZ*

* Universidad de Cadiz (España). francisco.carpintero@uca.es

RECIBIDO 3 DE AGOSTO DE 2013. ENVÍO A PARES 12 DE AGOSTO DE 2013.
APROBADO POR PARES 1 DE OCTUBRE DE 2013. ACEPTADO 15 DE OCTUBRE DE 2013.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO
CARPINTERO-BENÍTEZ, FRANCISCO, "SOBRE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO", EN
DÍKAION 22-2 (2013), PP. 205-246.



Universidad de
La Sabana

RESUMEN

Este artículo tiene por objeto el estudio de la doctrina de la ley natural en la doctrina filosófica e iusfilosófica de Santo Tomás de Aquino. El autor es consciente de la dificultad que el tema entraña, especialmente cuando las interpretaciones sobre la doctrina del aquinate respecto a este tema son tan abundantes y dispares. Las más relevantes de ellas serán aquí tomadas en cuenta. Las tesis de Tomás de Aquino serán especialmente contrastadas con las de los filósofos nominalistas, en orden a desentrañar, en virtud de sus semejanzas y desemejanzas, el sentido o significado más adecuado de ambas doctrinas de la ley natural. El esfuerzo que realiza en este artículo, entonces, se suma a los esfuerzos por interpretar la doctrina clásica de la ley natural y, especialmente, la de Santo Tomás de Aquino, en sus textos.

PALABRAS CLAVE:

Ley natural, Tomás de Aquino, nominalismo, derecho natural, escolástica, justicia.

ABSTRACT

The doctrine of natural law in the philosophical and iusphilosophical thinking of St. Thomas Aquinas is examined in this article. The author is aware of the difficulty entailed in doing so, given above all the abundance and divergence of interpretations of the Aquinas doctrine. The most important of these will be taken into account and the thesis of St. Thomas Aquinas will be compared, in particular, to those of the nominalist philosophers in an effort to sort out the most appropriate meaning or significance of both doctrines of natural law, based on their similarities and dissimilarities. Thus, the endeavor made in this article adds to the various attempts to interpret the classical doctrine of natural law, and chiefly that of St. Thomas Aquinas, as revealed in his writings.

KEY WORDS:

Natural law, Aquinas, nominalism, natural right, scholastic, justice.

RESUMO

Este artigo tem por objetivo o estudo da doutrina da lei natural na doutrina filosófica e iusfilosófica de Santo Tomás de Aquino. O autor é consciente da dificuldade do tema, especialmente quando as interpretações sobre a doutrina do aquinate a respeito desse tema são tão abundantes e disparres. As mais relevantes delas serão consideradas neste artigo. As teses de Tomás de Aquino serão especialmente contrastadas com as dos filósofos nominalistas, com o intuito de extrair, em virtude de suas semelhanças e diferenças, o sentido ou significado mais adequado de ambas as doutrinas da lei natural. O esforço que se realiza neste artigo, portanto, se soma aos esforços por interpretar a doutrina clássica da lei natural e, sobretudo, a de Santo Tomás de Aquino em seus textos.

PALAVRAS-CHAVE:

Lei natural, Tomás de Aquino, nominalismo, direito natural, escolástica, justiça.

SUMARIO: INTRODUCCIÓN; 1. MATICES NOMINALES; 2. EL MUNDO DEL *JUS COMMUNE*; 3. LOS CRITERIOS DE LA JUSTICIA; 4. EL ORDEN METAFÍSICO; 5. ¿CONOCEMOS LAS COSAS?; 6. LA LEY NATURAL; 7. EMERGEN DIFICULTADES; 8. EL ENTORNO DEL PROBLEMA; 9. ¿UNA CIENCIA DE LA ÉTICA?; BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

Hablar sobre este tema parece empresa poco sensata, en parte por la complejidad del asunto, y en parte porque es difícil decir algo interesante sobre una faceta importante de un autor del que se han publicado miles de artículos y libros en tiempos recientes. León XIII, en la encíclica *Aeternis Patris*, recomendó volver al estudio de las obras de TOMÁS DE AQUINO, y una cuestión que se suscita es la del marco de precomprensión en el que hay que entender la obra tomista. Porque esta encíclica recomienda dicho estudio en tanto que acompañado de los comentarios de CAYETANO y SUÁREZ, y el tema que brota, como impaciente, es si las doctrinas de estos dos autores sirven para entender en más profundidad las explicaciones del de Aquino, o si más bien las emborronan.

Además, entre las dificultades posibles siempre nos acechará el peligro que denuncia BASTIT:

“El contexto de los problemas abordados aquí, su complejidad y la diversidad de los textos de Santo TOMÁS que les conciernen, han suscitado ineterpretaciones diversas tanto en los comentadores más antiguos como entre los lectores más modernos que, la mayor parte de las veces, reaccionan contra los anteriores en la esperanza de redescubrir un Santo TOMÁS más auténtico y por esto mismo, según piensan ellos, más adaptado a las preocupaciones del pensamiento contemporáneo. Desde esta perspectiva se trata, ante todo, de volver a un Santo TOMÁS más existencial, liberado del pretendido conceptualismo aristotélico”¹.

En efecto, toda generación tiene mucho de etnocéntrica y trata de traer a su molino las aguas de la historia. Como la Edad Contemporánea ha reaccionado contra la metafísica, la ontología y, por tanto, contra los conceptos, el escepticismo moral podría buscar apoyo en textos tomistas aislados de sus entornos. Un peligro frente al que hay que estar prevenidos.

Preguntaba si la escolástica tardía, tal como se presenta en Luis DE MOLINA o Francisco SUÁREZ, nos ayuda a contextualizar el pensamiento tomista o si, más bien, nos impide conocerlo. Este es un tema que, de hecho, es difícil tratar, porque muchos ven la escolástica como un movimiento homogéneo, solo roto por las disputas entre los aristotélicos y los nominalistas, de modo que, superado el escollo de OCKHAM, las aguas habrían vuelto a su cauce a lo largo del siglo XVI, en esa corriente del pensamiento que es llamada segunda escolástica o escolástica tardía española.

1 Michel BASTIT, *Les principes de choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux, Bière, 1997, p. 173.

Pero el decurso histórico de la filosofía escolástica no ha sido tan sencillo. Sucede que la cultura de la escolástica sufrió un cambio fuerte a finales del siglo XVI, pues Gabriel VÁZQUEZ DE BELMONTE, Luis DE MOLINA y Francisco SUÁREZ ofrecieron versiones de la filosofía escolástica que más bien parecen rupturas con la filosofía tomista. Entendamos este problema en su contexto histórico.

La filosofía típicamente occidental, la que responde a nuestro sentido común, es la que propuso Juan DUNS SCOTO, seguido en cierto modo en el siglo siguiente por Juan DE GERSON, Conrado DE SUMMENHART, Jacobo ALMAINO o Gabriel BIEL. La figura de Juan DE GERSON, especialmente en los temas más básicos de la ética —también los concernientes a la ley natural— se agiganta de día en día. Ha pasado de ser casi un desconocido a convertirse en un punto de referencia obligado para entender la historia². A esta escuela la podemos llamar, de forma extremadamente imprecisa, la de los Nominales.

El aristotelismo tomista tuvo escaso éxito, al menos comparado con el de los Nominales. Parece que fue un breve apósito en la epidermis de la universidad bajomedieval y moderna. Apenas muerto el de Aquino, buena parte de sus tesis fundamentales fueron condenadas primero por la Inquisición de París y más tarde por la de Oxford, y parece que estas condenas eclesiásticas pesaron en la mala suerte de sus explicaciones. Lo rehabilitó, en el siglo XIV, el Papa Juan XXII, que canonizó a TOMÁS. Pero las suertes ya estaban echadas, porque los escolares europeos habían adquirido hábitos intelectuales que ya no abandonarían.

Indicaba que la filosofía nominal es la del sentido común, fácilmente inteligible para los universitarios. En cambio, la visión biologicista de Tomás DE AQUINO se resiste a pasar los moldes de lo que nos resulta *evidente*. SCOTO y sus remotos seguidores piensan en el hombre propiamente occidental, el *homo faber* que creó las fábricas e hizo posible la sociedad industrial tal como la conocemos, entre maquinista y capitalista. Para SCOTO el hombre es ante todo una potencia armada con su razón, voluntad y memoria, con sus cinco sentidos: así es como irrumpen en el mundo. Hablo de irrumpir, que es un término que conlleva cierta brusquedad, porque para esta línea de pensamiento la naturaleza es lo que está ahí, ya dada y no producida por el hombre, y su destino último es ser dominada por el ser humano, ya que Dios creó el Universo *Ad obsequium hominis*. SCOTO recuerda a uno de estos creacionistas norteamericanos actuales que entiende que Dios creó a los peces con escamas y a los pájaros con plumas, y al hombre tal como se manifiesta ahora.

2 BASTIT no duda en afirmar que GERSON fue el transmisor de la doctrina de DUNS SCOTO y OCCAM a la Edad Moderna. Cfr. Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, París, PUF, 1990, p. 314. Brian TIERNEY escribe, de forma menos precisa, que “In pursuing the aims of a whole generation of church reformers ‘se refiere a Juan de Gerson, he formulated a theory of individual subjective rights that included a natural right of each person to fulfill God’s law, a natural right to liberty, a natural right to self-defense, a natural right to the necessities of life. Moreover these doctrines were not forgotten. Transmitted by writer like Almain and De Soto and Vitoria and Suarez they entered the mainstream of early modern thought of natural rights and so influenced the whole subsequent development of Western political theory”, Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholar Press, 1997, p. 233.

En cambio, la antropología tomista no contempla de este modo las relaciones del hombre con la naturaleza. Lo natural no es lo que permanece fuera del hombre porque no está producido por él. En Tomás DE AQUINO el hombre es un dato más de la naturaleza, elevado por Dios a un fin que no pueden alcanzar las otras cosas naturales. Pero esta elevación no lo lleva a *separarse* de los datos naturales. De hecho, el hombre es una creación de su entorno y, en cierto modo, se podría decir que es una función de eso que le rodea. Lo que habitualmente se llama la consideración moderna de la naturaleza —que ya estaba presente en los Nominales— le es ajena. El punto de desencuentro entre ambas antropologías se manifestó ante todo en el tema de la causalidad, es decir, en las capacidades del hombre para ser él causa de otras cosas o para ser él causado por las cosas. Para ESCOTO resultaba patente que Dios había creado el mundo y había creado al hombre a su imagen y semejanza. En su doctrina, el tema de las causas se resuelve en la composición literaria de sujeto-verbo-complemento directo, esto es, entre el hombre, siempre causa eficiente, que crea cosas, de forma que las cosas (sean acciones o conductas, sean productos más materiales) son creaciones humanas. El de Aquino no ignora la causalidad eficiente, pero no hace de ella el quicio de la explicación de las conductas humanas.

1. MATICES NOMINALES

Si para Juan DUNS o GERSON la naturaleza es “lo que está ya dado” o lo que simplemente está ahí, es patente que lo natural no posee un valor normativo para el hombre; por ejemplo, del hecho de que el varón sienta naturalmente inclinación hacia la hembra no tendría por qué seguirse la maldad de una inclinación que no fuera hacia el otro sexo. Pero está el Decálogo, que prohíbe fornicar o robar. ¿Hay que concluir que desde esta visión de la naturaleza lo preceptuado en el Decálogo no se relaciona en nada, o no viene apoyado por la ley natural? Este tema se debatió extensamente en las escuelas bajomedievales. Un problema venía ofrecido por la conducta de Dios en el Antiguo Testamento cuando, por ejemplo, ordena a los judíos que roben los bienes de los egipcios o manda al profeta Oseas hacia la prostituta. La pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿las cosas son buenas porque Dios las quiere, o Dios las quiere porque ya son buenas?

Ante este problema, DUNS recordó dos tipos de realidades. Una, el principio de no-contradicción al que, según él, también estaba sometido Dios; junto a este principio están esas realidades que son *nota ex terminis*, como es la que enuncia que el todo es mayor que la parte o que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí³. En segundo lugar, dado que Dios es amor, su ley es necesariamente la ley del amor, y es una ley descendente —*lex descendens*— que se va definiendo progresivamente conforme desciende a lo más concreto, de modo que tendrán valor propiamente normativo todas aquellas conductas que “consueñan (*consonant*)

3 “Ad quaestionem igitur dico, quod aliqua possunt dici esse de legis naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis: et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae”; Juan DUNS SCOTO, *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum sententiarum quaestiones subtilissimae*, Antwerpiae, 1620, L. III, distinctio 37, q. 1, 5.

con la exigencia del amor de Dios⁴. Por ejemplo, para condenar la poligamia DUNS emprende una argumentación que tiene por fin mostrar que la pluralidad de mujeres implica desprecio para ellas y que, por esto, la poligamia es contraria a la ley de Dios porque no *consonant* con esta ley⁵.

Pero la exigencia del *consonare* es endeble. Sabemos por el Decálogo que no podemos fornicar ni robar, pero ¿esto es así desde la constitución última y más fundante del mundo, es decir, de lo que Dios es y de lo que Él ha querido universalmente? ¿O se trata más bien de conductas contingentes que, simplemente, son buenas o malas porque Dios las ha ordenado o las ha prohibido del mismo modo que podría haber prohibido u ordenado las conductas contrarias? Tengamos presente el enorme sentido para la intelectualidad que poseyeron los medievales, un sentido que les llevaba a plantearse cuestiones que implicaban la introducción del desarrollo de la razón en temas extremadamente abstractos. Las exigencias del principio de no-contradicción y de los *nota ex terminis* son exigencias —por llamarlas de algún modo— lógicas, al margen de las cuales no podemos pensar. Nos queda la ley del amor de Dios y todas aquellas conductas que *consonan* con el amor. Pero esta ley del amor de Dios no es una ley natural, porque el amor de Dios es ante todo un dato revelado expresamente por Dios, en principio no alcanzable por la *naturalis ratio*. Cabalmente, lo que habría que preguntarse es si en los Nominales tiene cabida una doctrina sobre la ley natural.

Situemos estas cuestiones en su contexto, necesariamente en un plano más amplio. No entenderíamos estos temas si prescindieramos de una realidad básica: lo que es “necesario” para la vida humana es muy poco. DUNS, fraile franciscano, había renunciado al matrimonio, al dinero y a ejercer cualquier profesión o cargo público. Él se quedaba con lo que le parecía lo verdaderamente relevante, una vida dedicada a la oración y a la expiación. Desde que san Benito creó su abadía se extendió entre los cristianos una mentalidad que entendía que, mejor que perder el tiempo con los cuidados del matrimonio y del trabajo (el *mundo*), la vida verdaderamente perfecta —aunque reservada a pocos— consistía en dedicarse a la oración y a la expiación, y este tipo de vida fue considerado un estatus civil más, llamado “estado

4 “Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi; licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae sunt nota ex terminis; et omni intellectus apprehendenti sunt necessario nota”; *Ibid.*, L. III, distinctio 37, q. 1, 8.

5 “Verumtamen, quod ad ea, quae eatenus dicuntur spectare ad legem naturae, quatenus principiis primis operabilium; et conclusionibus in eis inclusis sunt consona, dispar est ratio [...] Quare multitudinem uxorum alii probant veluti magis quid consonum naturae institutis, fatagentis multiplicare genus humanum; alii vero putant ad publicum commodum pertinere, uxorem sterilem dimittere, ac foecundam superinducere”. Resuelve este problema indicando que “Allegat Gratianus: “Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis hominibus, et vos facite illis”, Matthei 7. Idem dicendum de una vel pluribus uxoriibus habendis. Etsi enim non necessario sequatur ex notis lumine naturae”; JUAN DUNS SCOTO, *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*, Roma, 1728, I-II, q. 94, art. 1. Tomás DE AQUINO resuelve este problema de forma más conforme a lo que entonces se llamaba la razón natural, sin necesidad de recurrir a textos bíblicos, e indica que “Liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitiae uxoris ad virum, sed quasi servilis”, Tomás DE AQUINO, *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*, Torino-Roma, Marietti, 1961, § 2972.

de perfección”. En un primer momento histórico fueron los monjes los únicos que vivieron organizadamente este *status perfectionis* y, más tarde, avanzada la Baja Edad Media, los frailes fueron los referentes para hablar de vida perfecta, ya que ellos vivían la pobreza de una forma notablemente más estricta que los monjes.

Desde el siglo XIV a hoy nuestra mentalidad ha cambiado en estos temas, y cualquier cristiano sabe que tan santo y santificable es el camino del monje o del fraile como el del padre de familia. Pero ya indiqué que en las escuelas de entonces dominaba un sentido común que aportaba razones que parecían “evidentes”. Una de estas formas *evidentes* de considerar la vida era la que podemos llamar la de la *pura natura humana*, aunque siempre que veo que aparece esta teoría se la designa en ablativo plural, como el *puris naturalibus*. De acuerdo con esta explicación, el hombre posee dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural. Son fines distintos que discurren paralelos, y el único relevante ante Dios es el sobrenatural⁶. Al margen de la oración y la expiación, la vida humana podía tener relevancia sobrenatural solo indirectamente, en la medida en que el padre de familia ha de sacrificarse en el trabajo o en el cuidado de los hijos, por ejemplo. Estas consideraciones dieron lugar a lo que se llamó el *contemptus mundi*, el desprecio del mundo: pues un fraile sabía que la vida en el mundo es poco útil cara al destino eterno, y la despreciaba.

Este *excursus* último puede ayudarnos a situar mejor el tema. Siguiendo la teoría de la doble naturaleza, DUNS y los Nominales explicaron reiteradamente que lo natural como natural no obliga a nada, es decir, no crea ningún *deber* porque le falta la *ratio debiti*⁷, esto es, la capacidad para crear un deber frente a todos o para todos. La naturaleza es lo que está-ahí, y es adíafora, indiferente ante el valor: ella no crea deberes⁸. La creación de los deberes solo puede tener tres fuentes: bien un mandamiento divino, o la misma esencia de Dios, y el propio consentimiento de cada persona. Este es uno de los grandes puntos en común entre los Nominales, aunque se diferencien en otros temas. Pero esta explicación choca contra la realidad porque, por ejemplo, el matrimonio, aunque es una institución “natural”, los esposos tienen el deber de ser mutuamente fieles. La explicación de estos deberes mundanos o naturales, como los que surgen en el matrimonio, puede tener dos explicaciones desde estas teorías: una, que la fidelidad matrimonial *consona* en

6 SCOTO indicaba que “Et cum instatur; id, per quod potentia proportionatur, aut est naturale, aut supernaturale”, Juan DUNS SCOTO, *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus Johannis Duns Scoti.*, cit., I, q. 1, art. 1.

7 Raimundo DE SABUNDE explicaba que “Unde quia homo quicquid boni habet accepit a Deo, ideo quod Deus ipsum dilexit et nihil accepit a seipso nec ab alio quam a Deo: ideo nulli obligat nisi Deo”; Raimundo DE SABUNDE, *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum*, Lugduni, 1541, p. 75.

8 Juan DE GERSON escribía que “Nulla trasgressio Legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale [...] quia Lex naturalis est humana, ut tales sunt, non possunt attingere ad cognitionem aeternitatis in poena vel praemio”; Raimundo DE SABUNDE *Liber de vita spiritali animae*, en “Opera”, *Antverpiae*, 1707, vol. III, Lectio IV, Corollarium Primum, p. 38. El fundamento último de esta opinión lo exponía este mismo autor: “Lex vero naturalis etsi possit sic acquiri et ordinarii sicut patet in datione Praeceptorum Decalogi, unutraque Lege veteri et nova; hoc tamen non habet de ratione sua, sed transit in divinam”; Raimundo DE SABUNDE, *Tractatus de potestate eclesiastica et de origine juris et legum*, en “Opera”, *Antverpiae*, 1706, vol. II, p. 252.

mayor medida con el amor de Dios que no la infidelidad. La otra viene dada por los datos que obtenemos mediante la aplicación del criterio *formaliter*, que sería una forma de conocer la realidad. Veamos esto último.

Los que afirman que las cosas pueden ser conocidas objetivamente y que por tanto podemos conocer de forma igual los derechos y deberes que se derivan de las cosas conocidas pueden optar por dos caminos teóricos, uno el metafísico y el otro el *formal*. Para un metafísico existe la idea eterna e inmutable del matrimonio, que habita en el intelecto posible, que es como el depósito de las formas separadas, situado en la razón de Dios, y a la que accede el hombre mediante su intelecto agente. El criterio formal mantiene solamente que podemos conocer con objetividad lo que aquí y ahora está ante nosotros, sin que sea necesario suponer un universo inteligible o nouménico que habite más allá de los hombres. DUNS SCOTO y sus Nominales no creen en las posibilidades de la metafísica, sino tan solo en lo que llaman la consideración *formal* de la realidad, y en nombre de este modo de conocer todos saben que una nota fundamental de matrimonio es la fidelidad mutua, porque así nos lo muestran las vivencias cotidianas. Los Nominales fueron muy optimistas sobre la capacidad del *formaliter*⁹. Este criterio, dependiente de la doctrina del *puris naturalibus*, acabó triunfando en la segunda escolástica¹⁰. Si existe una realidad natural, como es la fidelidad matrimonial, que a pesar de ser natural, es normativa, esta normatividad solamente puede provenir desde un mandato divino. La contravención de lo que es “natural” es un atentado contra la razón, y una conducta así ha de ser considerada “mala”, pero no con una maldad moral o teológica, sino únicamente con una maldad natural, filosófica o virtual¹¹. Obviamente, la maldad filosófica no crea un deber propiamente moral, y era preciso apuntalar este deber simplemente humano con un mandato divino. En este sentido, estos Nominales explicaron que las realidades naturales pueden ser consideradas en cierto modo como leyes naturales porque el conocimiento *formal* nos hace conocer con cierta objetividad las instituciones y las normas que se derivan de ellas, y hay que suponer que Dios ordena su cumplimiento. Crearon de este modo una doctrina sobre la ley natural que se descomponía en dos planos, el de la *lex indicans*, que enseña lo que es, y el de la *lex imperans seu praecipiens*,

9 BIEL expresaba que “Liberum hominis arbitrium ex suis naturalibus sine gratia elicere potest actum moraliter bonum. Probatur: quia intellectus ex suis naturalibus potest cognoscere, et judicare bonum justum, et honestum esse faciendum, ac malum fugiendum propter finem naturalem [...] Et huic iudicio potest se voluntas conformare eliciendo actum bonum propter naturalem honestatem, ac iustitiam: et actus sic elicitus est moraliter, ergo conclusio vera”; Gabriel BIEL, *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, edición de Brixiae, 1574, L. II, Dist. 25, q. unica, p. 146-I.

10 Francisco ZUMEL hubo de dedicarle mucha extensión a esta explicación de las relaciones entre el orden humano y sobrenatural, porque él reconocía que la mayor parte de los *moderni* seguían esta doctrina; cfr. Francisco ZUMEL, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1589, q. 71, art. 2, p. 14.

11 “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringendi alios ad servandam legem, quaecumque repraesentatur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed malae naturae et philosophica”, JUAN DUNS SCOTO, *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus Johannis Duns Scoti*, op. cit., I-II, q. 91, art. 2. En cuanto al pecado como contradicción virtual, él mismo indicaba que “Ex quod sit, ut vitium sit naturae contrarium contrarietate tantum virtuale”, ibid., I-II, q. 94, art. 3.

que ordena que se cumpla lo que existe¹². Esta distinción, del mismo modo que la teoría del *puris naturalibus*, alcanzó su explicación más minuciosa en las obras de Francisco SUÁREZ, a comienzos del siglo XVII¹³.

Fue mucha la confianza que los Nominales otorgaron al criterio formal. Lo natural conocido de este modo componía la recta razón, y una contravención de una institución natural conllevaba necesariamente un “pecado” contra esta *recta ratio*. Se trataba únicamente de un pecado racional, no de una ofensa a Dios, aunque a través de la distinción entre la *lex indicans* y la *lex imperans*, de hecho ambas legalidades —la racional y la divina— iban de la mano. Como para saber que alguna conducta era contra la razón no era necesario ningún precepto divino, ellos explicaron que las conductas son buenas o malas (racionalmente) al margen de cualquier dato teológico. Como es lógico, llegaron a la conclusión de que lo bueno y lo malo existe por sí incluso, aunque, por un imposible, Dios no existiera: *etiamsi Deus non daretur*¹⁴. Hugo GROCIO (1625) repitió esta misma doctrina de la mano de los escolásticos españoles que eran metafísicos, fundamentalmente de Gabriel VÁZQUEZ DE BELMONTE y Luis DE MOLINA, y a GROCIO se le ha asignado la autoría de la idea expresada en esta frase, que ya era moneda de curso corriente desde al menos el siglo XV.

Un resultado, entre otros, de este tipo de explicaciones fue que la normatividad o el deber quedaron dependientes de voluntades: de la voluntad de Dios para la ley natural, y de las voluntades de los hombres para las leyes humanas: descendió el *imperativismo* en las explicaciones de la génesis de cualquier deber. Este es el motivo por el que las leyes positivas humanas crean el deber en conciencia de ser cumplidas, porque las voluntades de todos los ciudadanos coinciden en que existan, y este consenso DUNS lo supone ya incluido en el “hecho de la comunidad”¹⁵. Imperativismo proviene de imperar y es sinónimo de normativismo, que viene de normar, o de voluntarismo. Lo que tienen en común estos tres términos es suponer que todas las leyes lo son en sentido propio, esto es, tienen fuerza para crear un *deber*, porque son obra de alguna voluntad. El dato natural no cuenta en la génesis del deber: en todo caso indicará lo que está preceptuado, pero la cualidad

12 “Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat [...] Accedit, quod leges aliquae generalis de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut praecedat actum voluntatis divinae, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis”, *ibid.*, I-II, q. 90, art. 1.

13 SUÁREZ mantenía que las conductas “buenas” existen ya establecidas en la mente del legislador; cfr. Francisco SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Coimbra, 1612, L. II, cap. 1, § 1. Pero la ley tiene un “doble estatus”, a saber, como establecido en la mente del legislador y como ordenado por un acto de *imperium* de ese legislador. Más adelante, entre otros muchos lugares de su obra, este mismo autor explica que “Nam si praecipuntur, erunt de jure naturali, si ex vi rationis praecipuntur; vel de jure civili, si praecipuntur ex humana voluntate potestatem habente”, *ibid.*, L. II, cap. 18, § 1.

14 BIEL escribía: “Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam, vel aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati”. Gabriel BIEL, *Commentarii doctissimi...*, *op. cit.*, L. II, Dist. 28, q. única, p. 165-E. BIEL estuvo activo en el último tercio del siglo XV.

15 “Quia in facto communitatis suppono includi consensu cujuslibet”; Juan DUNS SCOTO, *In Primum.*, *op. cit.*, L. IV, dist. 15, q. 2, § 10.

indefinible del deber le adviene a lo indicado en la *lex indicans* desde una voluntad, sea la de Dios en el caso de la ley natural, sea la de los hombres, en las leyes positivo-humanas. La voluntad es el órgano omnipresente en el momento de explicar el deber, ya que la voluntad es, para los Nominales, tanto la potencia más noble del hombre, como la única fuerza humana capaz de generar efectos en el exterior de cada sujeto: ella es la causa eficiente de todo el derecho.

La única causalidad a la que los Nominales concedieron realmente valor fue a la eficiente que provenía desde las voluntades. En el plano moral, DUNS nos dejó una frase lapidaria: “Todo ser moral depende de la voluntad”, *Omne ens morale pendet ex voluntate*¹⁶, y FRANCISCO SUÁREZ, sin citar a DUNS, repitió estas mismas palabras¹⁷. Solamente consideraron causas eficientes en la moral y en el derecho, y DUNS, en su empeño antitomista, refutó muy expresamente la teleología de TOMÁS DE AQUINO. Una lectura del *Opus Oxoniense* de este autor muestra esta actitud beligerante de SCOTO, y hay una obra tardía que expone su pensamiento de una forma especialmente esclarecedora: la *Suma teológica de Juan Duns Scoto* hecha por Jerónimo de MONTEFORTINO en el siglo XVIII. En esta exposición, MONTEFORTINO dispuso los textos scotistas según estrictamente el orden de la *Suma teológica* de TOMÁS DE AQUINO, cuestión por cuestión y artículo por artículo. Con frecuencia se limita a indicar el artículo en el interior de la *quaestio*, sin exponer ningún texto scotista, porque DUNS no fue un pensador sistemático que redactara obras con pretensiones de plenitud.

JUAN DUNS vive en el siglo XIV y TOMÁS DE AQUINO en el siglo anterior. Parecería que debiera haber tratado al de Aquino antes que a DUNS. Pero hacerlo así hubiera llevado hacia una exposición poco pedagógica, porque parece preferible exponer primero estas ideas de SCOTO si queremos entender a TOMÁS DE AQUINO. Sucede que las obras de DUNS constituyeron una enmienda a la obra tomista. Todo parece indicar que él, cristiano piadoso e ilustrado, veía un grave peligro de secularización en las explicaciones de corte aristotélico, y de ahí sus esfuerzos para combatirlas. Conociendo primero lo que es combatido o negado, estamos en mejores condiciones de conocer la doctrina que es impugnada.

2. EL MUNDO DEL *JUS COMMUNE*

Abordar el estudio de la doctrina sobre la ley natural en TOMÁS DE AQUINO desde un ángulo exclusivamente teológico es un empeño condenado al fracaso. TOMÁS vive en un momento en el que avanzaba el derecho romano glosado y comentado por los juristas de su mismo tiempo. Este nuevo derecho, que no se ceñía a ningún país determinado, era llamado el *Jus Commune*, y se presentaba, cada vez en mayor medida, como un orden jurídico de una calidad técnica superior a la de los derechos locales. Desde luego era el único derecho enseñado en las escuelas que después pasaron a ser *Universitates* o que ya lo eran.

16 “Omnis moralitas, ex voluntate pendet”, Juan DUNS SCOTO, *In IV Sent.*, op. cit., L. II, Dist. 24, q. 3, art. 2.

17 “Quia omne esse morale pendet ex libertate”, FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus...*, op. cit., L. II, cap. 2, § 11.

El derecho romano tuvo mucho de paradójico, porque sin duda representa un fuerte orden comunitario destinado a encajar fácilmente en alguna teoría sociopolítica organicista, de las que tanto abundaron en la Baja Edad Media, como mostró Otto VON GIERKE en su *Deutsche Genossenschaftsrecht*. Pero también es un derecho fuertemente individualista, porque los primeros títulos del *Digesto* y la *Instituta* aluden a un *status primaevus* de la humanidad, llamado indistintamente *jus naturale* o *status naturae*. Esta “Primera constitución del mundo” se habría caracterizado por lo que san ISIDORO DE SEVILLA llamó la *Communis omnium possessio* y la *Omnium una libertas*, es decir, por la ausencia de propiedades privadas y la inexistencia de sometimientos de unos hombres a otros.

La caracterización que el Obispo de Sevilla hizo del *jus naturale* fue un hecho importante porque con el hundimiento del orden impuesto por el Imperio romano desapareció la mayor parte de la cultura escrita. Pero las *Etimologías* de san Isidoro —que son una breve enciclopedia de los saberes de su tiempo— permanecieron en uso y llegaron a convertirse casi en el manual de estudio ordinario de los estudiantes de varios siglos. Las tribus que invadieron los territorios del antiguo Imperio romano estaban formadas por hombres analfabetos, como vemos, por ejemplo, en el Emperador Carlomagno, que trató en los últimos días de su vida aprender a leer y a escribir; por cierto, no tuvo éxito en su empeño. Los jefes tribales se convirtieron pronto en señores feudales, más interesados en el arte militar que no en las letras. Pero el estudio de la lógica, la retórica y la dialéctica se mantuvo vivo, aunque en ciernes, en las escuelas adjuntas a los monasterios y a las catedrales. Los sacerdotes necesitaban leer el Breviario y la Misa, y los canónigos precisaban leer las oraciones de los libros del coro, de forma que la lectura y escritura fueron anexas a la cultura cristiana. Como no se limitaron a las letras más elementales, pronto comenzaron a desarrollar germinalmente los estudios aludidos, normalmente de la mano del texto de ISIDORO DE SEVILLA. Además, san ISIDORO usó con tal fluidez las expresiones de *Communis omnium possessio* y *Omnium una libertas*, que podemos pensar, justificadamente, que estas eran figuras literario-jurídicas usuales en las Escuelas del Bajo Imperio. El terreno ya estaba preparado desde los siglos del primer milenio.

Lo cierto es que cuando comienza el gran renacimiento de la escolástica, en el siglo XI, todos los estudiantes sabían que, al comienzo de las cosas, todos los hombres habían sido igualmente libres y que la esclavitud era una institución *contra naturam* que había sido introducida por razones de utilidad¹⁸. Los textos romanos enseñaban que era mejor, por humanidad, dejar vivos a los prisioneros de guerra, como esclavos, que no sacrificarlos. Romanos y medievales consideraron que la esclavitud, las propiedades y las *praescriptiones* eran tres instituciones “introducidas” por el *Jus Gentium* o derecho de gentes, que derogaba en estos puntos al derecho natural. Determinar si ellos entendieron que el derecho de gentes era en ellos un derecho positivo-humano, o si era un derecho natural secundario, o el

18 Sobre la génesis de esta mentalidad cfr. Alejandro GUZMÁN, “La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico romano de la época clásica”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XIV (1991), pp. 27-44.

derecho natural propio del hombre, es una empresa insoluble, porque hubo opiniones para todos los gustos¹⁹.

Ahora es el momento de destacar solamente dos hechos. Uno, que la libertad individual fue identificada con el derecho natural, por lo que en los juristas del *Jus Commune* es frecuente encontrar expresiones como “*Libertas id est jus naturale*” o “*Jus naturale id est libertas*”. Nosotros tendemos a pensar que una institución se fundamenta en el derecho natural, pero esta no era la forma con la que estos juristas vivenciaban la unión de la libertad con este tipo del derecho: para ellos la libertad era el mismo *jus naturale*, o era el derecho natural el momento jurídico que “introducía” la libertad²⁰. Esta doctrina fue ampliada por la de la “Obligación natural” o *naturalis obligatio*, que mantenía que la única vinculación realmente adecuada al derecho natural era la que procedía del propio consentimiento²¹. Este sentimiento de la libertad originaria era fuerte, y el jurista más conocido de estos siglos, Bartolo de SASSOFERRATO, se preguntaba si la ley humana puede disponer contra la ley natural. Él escribía: “La *Glossa* —es decir, IRNERIO— entiende que no; pero contra ella está el hecho de que la sentencia del juez destruye la libertad, que es de derecho natural”²².

El otro hecho por destacar es el de la derogación que había sufrido el *jus naturale* con la introducción de las propiedades privadas. Para la mentalidad bajomedieval, quizá más flexible que la nuestra, no costaba gran esfuerzo entender que una realidad era justa pero que no podía constituir derecho porque era poco viable. Para ellos era fundamental la doctrina de la causa: si una regulación tenía razón de existir, esa regulación era justa, aunque procediera contra algunos extremos del derecho natural; si no poseía causa, era siempre injusta²³. El pragmatismo

19 Cfr. FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ, “El derecho natural laico de la Edad Media”, en *Persona y Derecho* VIII (1981) pp. 33-100. Una investigación más amplia es la de RUDOLF WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München, Max Hueber, 1967.

20 Quizá la razón última de esta forma de pensar la expresa CONRAD KOELLIN cuando explicaba esta íntima racionalidad de la voluntad indicando que “adverte hic, quia D. S. comparat motionem voluntatis, qua se movet, motioni intellectus. Constat autem, quod in talibus motionibus non est propria actio, et passio agens, et patens, ideo nec oportet, quod inter movens, et motus sit distinctio realis disparatorum, quia animam intelligere vel velle non est nisi exercere propriam operationem, quae cum sit immanens, est ab ipsa, et in ipsa”, CONRAD KOELLIN, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1589, I-II, q. 8, art. 4. Recurro a este autor, aunque es poco conocido, porque fue uno de los más fieles exponentes de las doctrinas tomistas en el siglo XVI.

21 Cfr. EMILIO BUSSI, *La formazioni dei dogmi di Diritto Privato nel Diritto Comune (I: Diritti Reali e Diritti di Obbligazione)*, Padova, Cedam, 1937.

22 “An contra ius naturale lex possit? Glossa tenet quod non. Contra eam facit: nam sententia judicial tollit libertatem, quae est de iure naturae”, BARTOLO DE SASSOFERRATO, *Comentario 3 a D. 1, 4, 1* (Edición de Venecia de 1616).

23 Un buen conocedor del espíritu del derecho romano, como fue ÁLVARO D’ORS, escribía que “Fuente, aplicado a la teoría jurídica, se emplea por metáfora. Quizá, por eso, sería mejor prescindir de la palabra, pero temo que no sea posible, pues sería difícil encontrar otra más cómoda para decir lo mismo. En todo caso, por tratarse de una metáfora, es necesario precisar bien el sentido exacto en que esta palabra se emplea. Pues bien; yo entiendo por fuente aquel momento de la realidad jurídica en el que se nos aparecen los criterios sobre lo justo, o, en otros términos, las ‘formas de producción’ de estos criterios”, ÁLVARO D’ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, Madrid, Rialp, 1963, p. 113. Sobre PEDRO DE BELLAPERTICA, cfr. las notas siguientes.

—es decir, la búsqueda de la *utilitas*— era una de las raíces fundamentales de la justicia, y poco importaba que la justicia de un instituto dijera fundamentarse en el derecho natural, en el derecho de gentes o en el derecho civil. En aquel enorme estío de consideraciones teóricas sobre el derecho que fueron realizadas por los juristas emergió, muy en solitario, un jurista, Pedro DE BELLAPERTICA o Pierre DE BELLAPERCHE, que incluyó un largo *excursus* como prólogo a su comentario a la *Instituta*. BELLAPERTICA hace depender la justicia del derecho desde la causa, y no tiene problemas para admitir que las instituciones históricamente ya inadecuadas pierden su carácter jurídico, aunque sean de derecho natural. Por ello distingue un derecho natural de pasado, de presente y de futuro²⁴. Pero este planteamiento no implica que todo lo que llamamos derecho natural pueda ser derogado, ya que existen exigencias morales muy elementales, como es la *restitutio in integrum*, que no pueden ser desoidas y a las que BELLAPERTICA prefiere llamar *jus divinum*²⁵.

Las quejas de los humanistas de los siglos XV y XVI hicieron volver la atención de los juristas no solo hacia un mejor latín con que redactar sus obras²⁶, sino también hacia la explicitación de las categorías básicas que ellos usaban, tales como la de derecho natural, derecho de gentes, justicia, aplicación de las reglas generales a los casos concretos, etc. Esto hizo que la segunda mitad del siglo XVI viera emerger juristas que hicieron lo que hoy llamaríamos filosofía del derecho. Tal fue el caso de Joachim HOPPER, los Bolognetus, Johann OLDENDORP, o François CONAN en la extensa Parte General que sitúa en el inicio de sus comentarios al derecho civil²⁷. Este empeño fue proseguido en el siglo XVII —cuando ya el *Jus Commune* había perdido mucho terreno ante los ataques de los integrantes de la nueva escuela del derecho natural— por Hermann CONRING, Hugo DE ROY o Johannes ALTHUSIUS. Este último autor publicó la *Dikaeologia*, el más completo de todos estos estudios²⁸. Pero era ya tal la *débacle* del pensamiento jurisprudencial, sobrepasado por las teorías nuevas sobre el *jus naturale*, que sobre sus obras, especialmente en el siglo XVII, recayó un *altum silentium*.

Este es el arco histórico en el que podemos enmarcar la doctrina sobre la ley natural de TOMÁS DE AQUINO. La suya fue una actitud poco usual, porque los estudiantes de las Escuelas de derecho estaban mal vistos por los de las Escuelas de

24 "Aut queritur nunquid ius naturale in se possit tollere. et tunc aut quaeritur nunquid possit tollere ius naturale futurum aut ius naturale iam introductum. Si quaeritur nunquid possit tollere ius naturale futurum. Dic quod sic, per consensum contrahitur naturalis obligatio. Aut quaeritur nunquid possit tollere ius naturale iam introductum et tunc refert: aut quaeritur nunquid hoc potest ex causa probabili: et dico quod sic", Pedro DE BELLAPERTICA, *Petri de Bellaperticae Jureconsulti Gallorum clarissimi, in libros Institutionum Divi Justiniani Sacratissimi Principis, Commentarium longe accuratissimum*, Lugduni, 1586, p. 110. "Aut quaeritur nunquid hoc potest sine causa. Dico quod non: et sic intelligo", *ibid.*

25 "Si dicas quod sic: contra, jus naturale est immutabile, quod appelletur jus divinum", *ibid.*, p. 106.

26 A pesar de su antigüedad está vigente aún el estudio de Luigi CHIAPPELLI, "La polemica contro i legisti dei secoli XV e XVI", en *Archivio Giuridico* XXVI (1881) pp. 295-322.

27 Sobre estos autores es básico el estudio de Manuel Jesús RODRÍGUEZ PUERTO, *La Modernidad discutida: jurisprudencia frente a jurnaturalismo en el siglo XVI*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.

28 Johannes ALTHUSIUS *Dikaeologicae libri tres totum universum ius, quo utimur, methodice complectentes*, Frankfurt a. M., 1649, *reprint* de Scientia, Aalen, 1967.

Artes, y existía un enfrentamiento gremial entre los de derecho y los de las otras Escuelas. Por esto, en vano buscaremos en JUAN DUNS, en GUILLERMO DE OCKHAM o en JUAN DE GERSON alguna explicación del proceder de los juristas. Al contrario, lo que encontramos en ellos es desprecio por las obras jurídicas que, en sus opiniones, carecían de valor²⁹. En cambio, de Aquino valoró el derecho romano y las obras de los juristas del *Jus Commune* y se convirtió en el mejor teórico de la ciencia del derecho³⁰. Su obra no ha sido superada hasta el siglo XX, quizá con la aparición del *Grundsatz und Norm* de Josef ESSER, aunque ESSER tiene alcances más limitados que TOMÁS a pesar de la extensión de su estudio.

3. LOS CRITERIOS DE LA JUSTICIA

TOMÁS DE AQUINO parte de un dato que, parece, a él le resulta enteramente evidente, a saber: que el ser humano es inteligente y que solo actúa por fines que quiere alcanzar³¹. Nadie obliga o empuja al hombre —en el sentido de doblegarlo— a realizar conductas determinadas. Él distingue entre el movimiento natural y el movimiento violento. El natural se produce cuando el individuo sigue lo que es suyo propio, es decir, las tendencias que le marca su propia naturaleza, o las situaciones en las que vive³². El movimiento violento se produce cuando alguien es obligado a actuar, sea porque está físicamente forzado, sea porque le llega una orden o mandato que no puede ser considerada “suya” porque no responde a sus fines naturales o a lo que él vivencia como *proprium*³³. Al llegar a este punto la exposición ha de dividirse porque trata de temas que corresponden a dimensiones distintas de los seres humanos.

El de Aquino valora en gran medida la voluntad del que actúa, de modo que si una persona actúa con buena voluntad, su actuación es siempre buena³⁴ y, aunque

29 Los franciscanos se veían forzados a defender para sí un uso de hecho o *usus facti*, que no podía ser un uso en sentido jurídico, porque entonces formaría parte del derecho, y ellos aspiraban a vivir al margen no solo de la propiedad sino también del derecho. Luego el uso del que hablan las Sagradas Escrituras ha de ser distinto del que mencionan los juristas. Cfr. Guillermo de OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, Lyon, 1494, p. 416.

30 Conrad KOELLIN escribía que “D. S. enim in hoc articulo loquitur de divisione legis humanae ad modum juristarum”, Conrad KOELLIN, *Commentaria...*, op. cit., I-II, q. 95, art. 4. Francisco SUÁREZ, años más tarde venía a decir lo mismo: “Atque talium interpretatur Con. -François Conan[...] ubi ita exponit Juristarum opinionum, ut dicit, Divum Thomam loquuntur fuisse more illorum, licet Philosophi aliter loquantur”, Francisco SUÁREZ, *Tractatus de legibus...*, op. cit., L. II, cap. 17, § 4.

31 Cfr., entre otros muchos lugares, TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios la Metafísica, Edictio leonina* puesta en la red por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, L. II, Lect. 4, n. 4.

32 “Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua [...] Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem”, Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1. En *Summa contra gentes* distingue entre el movimiento “*per modum agentis*” del movimiento “*per modum finis*” o intrínseco. Aquel proviene “ex aliquo exteriore principio, violentus motus voluntario repugnans”, cfr. *ibid.*, § 2641.

33 Cfr. FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ, “La ‘adaequatio hermeneutica’ en Tomás de Aquino”, en *Philosophica*, 35 (2009) pp. 95-120.

34 Este tema lo toca reiteradamente. Indica que “Actus ergo nostrae voluntatis divina voluntati conformari potest vel sicut effectus causae vel sicut voluntas voluntatis [...] Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi quae est finis”, Tomás DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae*, Edizioni Studio

objetivamente se esté equivocando, hay que decir que para esa persona los bienes o los fines erróneos o inadecuados son fines moralmente buenos. Lo que podríamos llamar su faceta *personalista* es fuerte, y declara reiteradamente que el acto de virtud es más importante que la virtud misma³⁵, es decir, que lo realizado con buena voluntad posee más valor que el simple acto realizado de acuerdo con las reglas morales. El virtuoso busca para sí mismo bienes en la virtud³⁶, porque TOMÁS no entiende siempre la práctica de las virtudes como cumplir un conjunto normativo, sino como el esfuerzo prudente y voluntarioso del que quiere llevar bien su vida; los términos prudencia y voluntad van unidos en él, porque entiende que desde la prudencia surge la *sollicitudo*, es decir, el deseo o el amor hacia lo bueno³⁷. No perdamos de vista que en aquel entonces distinguían entre la virtud cardinal de la prudencia y el vicio de la *solertia*; la prudencia se compone ante todo de buena voluntad y del amor que surge de una voluntad así, y la *solertia* componía lo que siempre se ha llamado prudencia carnal, más basada en la astucia que no en el deseo de actuar rectamente. Frente a la simple obediencia, que se concretaría en seguir las reglas, a TOMÁS le interesa más el modo de amar o de querer, es decir, de tender hacia lo bueno; por esto no se trata de querer cumplir tal regla, sino que desplaza el acento sobre el modo de querer vivir la *ratio regulae*, de querer o amar como es preciso querer, de querer o *velle quantum ad rationem voliti*.

La teología moral posterior, especialmente desde finales del siglo XVI, ha insistido más en el valor de las reglas generales. Pero el de Aquino entendía que la faceta pragmática componía también una vertiente de la actuación práctica, porque los universales no mueven a obrar, sino los singulares que están en acto³⁸. Esto suponía declarar cierta fisura entre los principios universales y los bienes concretos que trata de alcanzar cada persona, inteligente o equivocadamente. Él mantiene que el razonamiento práctico —el propio de la filosofía práctica o moral— no es

Domenicano, Bologna, 1992, q. 23, art. 7, resp. “Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter: tenemur enim velle bonum, et communem”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

- 35 En lo que hace a la buena voluntad del hombre que actúa, es decir, en ese *Velle quantum ad rationem voliti*, el de Aquino es bastante coherente consigo mismo. Si una persona con buena voluntad no consigue hacer cosas que son objetivamente buenas, ¿no puede suceder que trabaje tras bienes aparentes o vanos? Tomás lleva a veces hasta consecuencias extremas la tesis de la superioridad de la buena voluntad sobre el acto virtuoso mismo, ya que mantiene que si un hombre labora virtuosamente tras bienes aparentes, “para él son lo mismo los bienes aparentes y verdaderos” (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Roma, 1964, § 1804), y la razón de ello es que ese hombre quiere para sí los “bienes de la virtud” (*bona virtutis*), que son verdaderos bienes para el hombre, y de este modo su voluntad no es vana ya que él realmente se enriquece. Lógicamente, la maldad es ante todo una cualidad personal, una nota del que obra; TOMÁS DE AQUINO, op. cit., §1944.
- 36 En *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4, escribe programáticamente que “De ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat”. Es preciso insistir en la naturaleza intransitiva de la acción, de forma que el hombre alcance bienes para sí: “Si enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibi ipsi bona”; TOMÁS DE AQUINO, *Com. Eth.* § 1806. Una tesis que puede quedar resumida cuando escribe que “Virtuosus maxime vult vivere seipsum”, TOMÁS DE AQUINO, *Com. Eth.* § 1806.
- 37 En la *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 9, Resp., escribe que “Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliandis et iudicatis [...] Et inde est quod sollicitudo ad prudentiam pertinet”.
- 38 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In tres libros de Anima*, Antwerpiae, 1612, vol. III, L. III, § 54.

deductivo o axiomático. Dos declaraciones tuyas en el tratado de las leyes de la *Suma teológica* ayudarán a exponer este problema. En un determinado momento explica que los principios que hay que aplicar han de ser elegidos de acuerdo con las conclusiones que es preciso obtener. Y, casi en las mismas páginas, indica que el hombre posee dos intelectos, uno que especula los principios y otro que trata la regulación de la vida humana, siempre concreta. Más tarde volveremos sobre estos temas.

Estas dos ideas, tomadas sin más, desnudamente, pueden inducir a error. Para contextualizarlas hay que tener ante la vista la doctrina aristotélica y medieval sobre las relaciones entre la ley general y el derecho concreto. Los juristas del *Jus Commune* habían mantenido que la ciencia jurídica era necesaria porque una cosa es el conocimiento más o menos memorístico de las leyes y otra realidad distinta es la *applicatio ad opus* de esas mismas leyes. Esto no representaba en absoluto ninguna novedad: una regla de oro de la jurisprudencia romana era la que indicaba que el derecho no se compone de reglas abstractas, *Jus a regulis non summatur*. TOMÁS DE AQUINO se insertaba en una corriente más que milenaria ya entonces, que fue desarticulada cuando los teólogos que trataban temas jurídicos diseñaron el Estado como la nueva forma de convivencia y dominación, una entidad que dictaba órdenes generales: el derecho se resolvió en actos de *imperium*.

¿Qué era la ley o el principio general? El de Aquino explica que la ley es “una cierta causa del derecho”, *aliqualis ratio juris*³⁹. Él tiene presente la advertencia aristotélica que declara que las leyes no pueden anticiparse o prever todos los problemas concretos, porque lo cotidiano es infinito⁴⁰. Esto no implica menosprecio de las leyes, sino el reconocimiento de la realidad, y él explica que cuando se corrige a la ley no se está juzgando la ley, sino solo al problema que hay ante la atención del jurista⁴¹. El salto desde lo general a lo concreto es difícil, y la práctica muestra que este saber aplicar las leyes requiere experiencia, un trabajo reservado a los

39 “Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi, quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et si hoc in scriptum redigatur, vocatur lex, secundum Isidorum, ‘constitutio scripta’. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

40 “Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae in pluribus accident, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 3. ACCURSIO había formulado las dos reglas de oro de este proceder: “Locus est a communiter accidentibus”; *Corpus Iuris Civilis Iustinianei, cum Commentariis Accursii, Scholiis Contis, et D. Gothofredus Lucubrationibus ad Accursium*, Lugduni, 1628, reprint de Otto Zeller, Osnabrück, 1965, L. I, tit. 3, lex “ideo”, glosa “c”. Y “Bene dico statutum esse procedendum de similibus ad similia”. Glosa “k” a D. 1, L. 1, tit. 3, “Quod vero”. Poco antes, al glosar el L. I, tit. 3, “Jura”, glosa “k”, había expuesto una de las reglas de oro de esta jurisprudencia: “Tu dic jus commune: secus si specialiter datur. Sed secundum hoc omnis lex est regula: Quia loquitur in paribus casibus, in quibus est eadem aequitas, et de univervis hominibus”.

41 Declara que mediante la epiqueia no se juzga a la ley, sino al caso; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 6. Añade que “Quod ille qui in casi necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege: sed iudicat de casu singulari”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 6.

expertos⁴² y que, además, hay personas que tienen buena cabeza para los trabajos especulativos pero que no sirven para los temas más prácticos.

El momento hermenéutico de las disposiciones generales tenía gran valor, y por ello en modo alguno era considerado simplemente como la fase meramente “interpretativa” de las disposiciones generales. Los juristas del *Jus Commune*, y con ellos Aquino, no parecían descaminados. Hagamos un inciso. Los prusianos fueron los primeros en disponer de un código civil, el *Allgemeines Landrecht*. Como estas personas eran especialmente concienzudas, los jueces tenían ordenado que, en caso de duda o de laguna, elevaran consulta a los superiores. John AUSTIN (1830) se reía de los prusianos porque la colección bibliográfica que recogía las respuestas a las lagunas y dudas de los jueces en poco tiempo compuso un conjunto de treinta tomos⁴³. Del mismo modo, hacía ironías sobre el *Code Napoleon*, e indicaba que los franceses habían destrozado los principios del derecho⁴⁴. Era lógico: el trabajo de varios siglos, realizado frecuentemente por una multitud de juristas, había quedado anulado por el código. Fue preciso un esfuerzo jurisprudencial —¡siempre la ciencia jurídica!— que duró algo más de un siglo, y que es conocido como la Escuela de la Exégesis, para adaptar el *Code* a las nuevas circunstancias.

4. EL ORDEN METAFÍSICO

En este punto es, quizá, donde la doctrina tomista se encontró más desasistida, porque los Nominales habían insistido tanto en la consideración *formal* de la realidad como en el nulo valor del trabajo de los juristas⁴⁵. Pero, al menos en este tema que nos ocupa, el criterio *formaliter* fue destronado a finales del siglo XVI español por la extraña *metafísica* que impusieron los jesuitas, fundamentalmente GABRIEL VÁZQUEZ DE BELMONTE, LUIS DE MOLINA y FRANCISCO SUÁREZ. Este último es un autor demasiado complejo como para ser señalado de esta forma tan superficial; pero ahora no es momento de explicaciones más extensas⁴⁶.

42 “Sic igitur ex legibus congregatis non potest fieri aliquis legis positivus, vel indicare quales leges sint optimae, nisi habeat experientiam [...] Sed tamen omnia haec videtur esse utilia solis expertis”. La razón de esto reside en que “Illis autem qui nesciunt singularia, propter inexperientiam videntur esse inutilia”, TOMÁS DE AQUINO, *Com. Eth.* § 2175.

43 John AUSTIN, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophie of Positive Law*, 5ª ed., London, John Murray, 1911, p. 659.

44 Cfr. *Ibid.*, p. 670

45 OCKHAM separaba lo que es el uso *ex natura rei* de lo que es el uso en las ciencias legales. Disputando con el Papa Juan XXII, glosa unas líneas de una constitución papal y explica que “*In rebus humanis constituit: Ex hoc apparet quod hoc non est ex natura rei, sed ex constitutione humana; non repugnat naturae rei usum perpetuum a dominio separari, sed repugnat jure positivo civili*”; GUILLERMO DE OCKHAM, *Opus nonaginta...*, op. cit., cap. 32, p. 508. Pone de manifiesta una vez más, en su obra, que una es la realidad y otra cosa son las invenciones de los juristas.

46 SUÁREZ expuso su explicación del ser *modal* en sus “Disputaciones metafísicas”. Pero en sus obras más asequibles, y por ello más conocidas, como fue el *Tractatus de Legibus*, defendió una consideración metafísica de la filosofía práctica. Ciertamente, corrigió a su modo el excesivo intelectualismo de VÁZQUEZ DE BELMONTE y de LUIS DE MOLINA, pero fue a costa —paradójicamente— de reafirmar algunos aspectos de la metafísica de estos jesuitas. El SUÁREZ que pasó al gran público universitario de los siglos XVII y XVIII no fue el defensor del ser modal, sino el metafísico.

Lo cierto es que estos teólogos impusieron su versión de la metafísica insistiendo en el criterio *ex objecto*, que es el que les lleva a afirmar que lo bueno es siempre y en todo caso bueno y que lo malo es igualmente malo, porque siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad y siempre será malo adular. Nadie duda de que siempre será malo adular, y menos dudas que nadie, TOMÁS DE AGUINO. El problema se desplaza más bien hacia el valor que se quiera otorgar a la moralidad. AGUINO dedicó un capítulo entero de la *Suma contra gentiles* a mostrar que el cumplimiento del orden moral no es la tarea más importante de la vida humana⁴⁷. Y en la *Prima Pars* de la *Suma teológica*, cuando diseña los fundamentos de su antropología, examinó muy extensamente la validez del *ex objecto*. En ocasiones parece retenerlo para sí, pero finalmente no lo reconoce como el criterio último de la moral ya que —indica él— se puede llegar al fin por medios distintos⁴⁸. La adopción incondicional del *ex objecto*, tal como hizo VÁZQUEZ DE BELMONTE (1690), implicaba afirmar excluyentemente la normatividad de cada conducta considerada en sí misma, *seclusis aliis circumstantiis*. Implicaba también mantener que el hombre intuía directamente —como al modo platónico— las ideas inmutables y eternas de las conductas humanas que habrán de ser juzgadas por la ley moral natural. El intelecto posible, que es como el depósito de las formas separadas, se erigía en el señor de la vida humana, y toda la función de las otras dimensiones del intelecto se dirigía hacia ese conocimiento. La verdad moral quedaba petrificada. De este modo, las explicaciones de TOMÁS DE AGUINO cuando exponía que no existía la obligación de restituir si ello implicaba un daño excesivo para el que había de pagar⁴⁹, o las explicaciones de FRANCISCO DE VITORIA cuando enseñaba que tampoco existía esta obligación si había de hacerse con infamia⁵⁰, quedaron sin valor desde el nuevo punto de vista metafísico. Hablo de petrificar (Andrés OLLERO diría *embalsamar*) las relaciones humanas, porque tanto el de AGUINO como VITORIA partían desde la creación de las propiedades por convenio entre los hombres, cuando decidieron acabar con la *Communis omnium possessio* original, y tal como indica TOMÁS, la propiedad privada se ha introducido para el bien de todos, no solo de los acreedores.

Pero estas consideraciones, tanto jurisprudenciales como tomistas, desaparecieron al comienzo de la Edad Moderna. Desde entonces a hoy, los creyentes han entendido que la moral y el derecho natural reposan sobre un orden metafísico de esencias. Es interesante estudiar las discusiones del siglo XVII entre los cre-

47 TOMÁS dedica el cap. 34, Libro II de la *Summa contra Gentiles* a mostrar que el fin último del hombre no es el cumplimiento del orden moral.

48 Su actitud más general puede quedar representada cuando escribe que “Quia vero natura determinata est ad unum [...] sed processus rationis non est determinatus ad aliquem unum: sed, quodlibet dato, potest ulterius procedere”; TOMÁS DE AGUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 10. Una declaración de alcance amplio en las *Quaestiones Disputatae*, cit., q. 22, art. 6, en donde indica que “Quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum”.

49 Cfr. TOMÁS DE AGUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 62,5.

50 “De alia difficultate a qua incoerpat istud praecedens dubium, quae erat an cum infamia teneatur ad restitutionem furti quando non potest restitui sine infamia. Cajetanus dicit quod non”, FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios de la Secunda Secundae*, Edición de V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1934, vol. I, p. 22.

yentes y los que (aparentemente) no lo eran. La Escuela Moderna del Derecho Natural, que comienza a andar en el siglo XVI, se dividió en sus mismos inicios entre los que afirmaban un orden del ser eterno, y los que mantenían que la bondad y la maldad de las acciones solo se fundamentaban en la voluntad de Dios. En apariencia era una discusión simplemente académica, pero nadie se engañaba: los protestantes —ningún católico participó en esta Escuela hasta muy entrado el siglo siguiente— mantenían la existencia de este orden metafísico, y los ateos sostenían el voluntarismo divino. Llegó a ser tan agrio este tema que Samuel Cocceius, jurista prusiano especialmente destacado de comienzos del siglo XVIII, mantuvo que el orden moral se sustentaba en la voluntad de Dios. Recibió tal chaparrón de críticas que hubo de responder que él se refería a la voluntad siempre santa de Dios, no a la de Caliclés o Trasímaco⁵¹.

Nadie se refirió expresamente al problema religioso; pero reitero que tampoco nadie se engañaba: los ateos no podían aceptar la existencia de este nómeno tan metafísico. En estas discusiones estuvo ausente TOMÁS DE AQUINO. Los creyentes se apoyaban en la escolástica española, especialmente en LUIS DE MOLINA y en el modo como entendieron, de hecho, a FRANCISCO SUÁREZ. Los que negaban esta metafísica anduvieron más desperdigados, y algún iusnaturalista, como Samuel Pufendorf, hizo suya la doctrina del ser modal de SUÁREZ. Considerando este tema desde el punto de vista de la historia posterior, el problema residió ante todo en que la apología de la Fe cristiana fue confundida con la afirmación de este mundo metafísico, y también en que las ideas de TOMÁS DE AQUINO fueron *filtradas* a través de las explicaciones de estos últimos escolásticos. Es penoso comprobar cómo Anselm Desing —el escolástico quizá más relevante del siglo XVIII—, que poseía una cierta formación tomista y que apreciaba el derecho jurisprudencial, se encaminó, junto con Ignatius Schwarz, hacia la negación de las bases jurisprudenciales que en principio afirmaba⁵².

5. ¿CONOCEMOS LAS COSAS?

Mantener el conocimiento de esencias o formas eternas implica que, de algún modo, el investigador tiene un acceso privilegiado a ellas. Precisamente gracias a ese conocimiento de tan buena calidad puede afirmar la inmutabilidad de esas esencias racionales. Esta no era la actitud de TOMÁS, no porque él fuera un escéptico del tipo de los materialistas que examina en sus “Comentarios a la Metafísica”, sino porque su visión general de la realidad era distinta.

Los Nominales habían mantenido que el hombre era una *potentia perfecta*, dotada de su razón y sentidos aun antes de actuar. El ser humano gozaba ante todo de derechos, llamados *dominia*, *potentiae* o *facultates*, que derivaban para él desde la

51 Cfr. Samuel Cocceius, *Tractatus Iuris Gentium de Principio iuris naturalis unico, vero et adaequato*, Francofurti ad Viadrum, 1702. Replica a las “Observationes” que un autor anónimo publicó en 1700, mes de julio, en el “Monatlichen Aufzug aus allerhand neu herausgegebenen nützlichchen und artigen Bücher”.

52 Cfr. el estudio de L. CABRERA, *Modernidad y Neoescolástica: Anselm Desing*. Universidad de Cádiz, 2001.

*Prima justitia Dei*⁵³. Si añadimos a estas facultades el conocimiento formal de la realidad, tendremos la doctrina de los derechos subjetivos naturales que surgen para cada persona desde la noción de cada cosa. Pues nada hay más “natural” que cada cual coma su propia comida, beba su propia bebida o vista su propio vestido⁵⁴. TOMÁS DE AQUINO no parte con esta brusquedad de los derechos de las personas. Su formación jurisprudencial le había acostumbrado a situarse en el interior de lo que “es”, con todas sus determinaciones, y era reacio a hablar de derechos subjetivos, fueran atribuidos o no a la ley natural. El tema de los posibles derechos subjetivos en las obras tomistas es muy viejo, y es mejor dejarlo de lado. Únicamente se puede indicar que esas situaciones en las que un hombre puede hacer algo de acuerdo con las leyes divinas, naturales o humanas, han sido conocidas siempre por los juristas; pero hacer de este *jus utile* (la terminología de *jus subjetivum* es muy moderna)⁵⁵ la epifanía de la justicia o del derecho en la vida humana, no fue propio de la *jurisprudencia*. Si examinamos los “Index rerum et materiaram” de las muchas ediciones de los libros de CYNTO, BARTOLO, BALDO, DECIO, JASÓN y otros muchos juristas, en vano buscaremos expresiones como *potestas* o *facultas*, o como *jus ad*. El único *jus* que aparece en estos índices es el *jus patronati*.

TOMÁS más bien considera un ser que ha surgido desde su entorno y que en cierto modo vuelve a él. Como no acepta la teoría del *puris naturalibus*, el entorno humano es simultáneamente natural y sobrenatural. DUNS SCOTO y los Nominales *enfrentaron* al hombre con su entorno, porque minusvaloraron “eso” en lo que vive el hombre. Según ellos, el ser humano está armado de potencias, y conserva estas potencias aunque no las ejercite. Por el contrario, el de AQUINO, al contrastar las potencias con los actos, concede total preferencia a los actos, de modo que su metafísica es ante todo la del ser en acto: “Unde illud quod est principale consistit in operatione, et non in potentia nuda”⁵⁶.

Su preferencia por el acto proviene del valor que concede al entorno, es decir, a los “objetos” que son conocidos o de los que se ocupan las potencias humanas. Entre los muchos textos en los que trata este tema tomemos uno que declara que «La potencia se ordena al acto esencialmente; luego su acto surge desde el acto, y, así, la diversidad lo es de actos; lo que implica que los actos son distintos entre sí por la diversidad de los objetos»⁵⁷. El sentido común nuestro indicaría que en primer lugar existe una potencia o capacidad y que solo en un segundo momento esa potencia actuará. Por contra, TOMÁS indica que «Lo que es más importan-

53 “Potestas ecclesiastica, sicut et alia qualibet, originatur a prima justitia, secundum quam jura omnia, leges, jurisdictiones atque dominia pulchra varietate fundantur”. GERSON, *Tractatus de potestate ecclesiastica, et de origine juris et legum*, en “Opera”, edición citada de *Antwerpiae*, 1707, col. 250.

54 Esta fue la actitud de LUIS DE MOLINA (1595). La diferencia con los Nominales estuvo en que MOLINA no defendía el conocimiento formal, sino el conocimiento metafísico.

55 Cfr. Alejandro GUZMÁN, “Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25 (Valparaíso, 2003), p. 407-443.

56 *Com. Eth.*, § 1902.

57 *Potentia essentialiter ordinatur ad actum; ergo ejus actus sumitur ex actu; ergo ejus diversitas est ex diversitate actuum; ergo ex diversitate objectorum, propter quam et actus inter se diversi sunt*”. *Summa teológica*, I, q. 77, art. 3.

te consiste en la operación y no en la potencia desnuda»⁵⁸. El factor que domina la explicación tomista es, otra vez, la noción de causa. Pues si el hombre tiene la potencia de la vista es porque hay colores que ver, y si tiene oído es porque hay sonidos que necesita oír: la precedencia genética la llevan las causas que desencadenan esas *reacciones* humanas⁵⁹. Las causas genéticas de la ética, incluido el derecho, y las causas de la conformación del hombre aparecen al final de los procesos: son causas finales.

En el plano del conocimiento, tanto el intelecto como el objeto conocido han de estar en acto, de modo que haya un sentido y un sensible en acto⁶⁰ y, así, en todas las partes del universo, toda criatura existe por su propio acto y perfección⁶¹. Tengamos a la vista su test primera: Dios es acto y en Él no hay potencia o potencias. Las cosas participan de este *essere* divino, y los principios de las cosas son actos; si no, nada existiría⁶². El acto de cada cosa es el principio de su esencia⁶³, y el hombre es fuerte porque es, no porque posea potencias, pues el ser —*esse*— es lo más perfecto⁶⁴. Explica que ARISTÓTELES ha indicado que si es preciso decir qué es una parte del alma, como decir qué es ser intelectual, o sensitiva o vegetativa, antes es necesario explicar los actos de entender, de sentir, y esto según una razón definitiva, porque los actos y las operaciones son anteriores a las potencias⁶⁵. El acto es el punto de partida inexplicable, y los conjuntos de los actos nos enseñan qué son las diversas potencias. Para que una potencia actúe en el hombre es necesario que esa potencia se encuentre ante algo que es similar a ella, y entonces estamos ante el acto que es propio del hombre, es decir, ante el acto perfecto⁶⁶.

Al filo de este tipo de consideraciones, la noción de potencia es algo ambivalente en Aquino. Una vez que ha afirmado reiteradamente la prioridad de los actos sobre cualesquiera potencias, explica que la acción sigue el modo de ser del agente⁶⁷. Además, el ser humano no puede obrar sin fundamentos, como en el aire, y esta exigencia requiere que las potencias no se ordenen al acto accidentalmente, sino

58 "Unde illud quod est principale consistit in operatione, et non in potentia nuda". *Com. Eth.*, § 1902.

59 Michel Bastit explica que "L'acte se trouve conçu 'en Scoto' comme le fait d'être lors de ses causes, il perd largement son sens de perfectionnement et d'achèvement pour devenir non pas l'aboutissement du dynamisme de l'essence, mais le fait pour elle d'échapper à ses causes". *Les principes de choses en ontologie médiévale...*, cit., p. 117. Idea que completa cuando añade que "Toutes ces fonctions de la matière ne pouvant exister sous elle, elle est donc un quod. L'originalité de Duns Scott consiste à prendre ce quid au mot et toujours en vertu de l'univocité, à l'ériger en une réalité hors de ses causes", op. cit., p. 134.

60 "Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensible in actu". *Sum. Gent.*, § 1365.

61 "Sic igitur et in partibus universi, unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem". *Suma teológica*, I, q. 65, art. 8.

62 *Com. Met.*, L. III, Lect. 14, n. 4.

63 *Suma teológica*, I, q. 77, art. 6.

64 *Sum. Gent.*, § 2411.

65 "Dicens, quod si oportet de aliqua parte animae dicere quod est, scilicet quid est intellectivam, aut sensitivam, aut vegetativam, prius oportet dicere de actibus scilicet quid sit intelligere, quid sentire, et hoc ideo quia secundum rationem diffinitivam, actus et operationes sunt priores potentiis"; *In III De Anima*, L. II, Lect. 5, § 34.

66 *Com. Met.*, L. I, Lect. 1, n. 29.

67 "Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modus actus in agente". *Sum. Gent.*, § 265.

de una forma esencial, y por esto hay que decir que los actos les exigen a ellas tal carácter esencial⁶⁸. La naturaleza de una potencia le viene dada a ella por las naturalezas de los actos que *respiciunt* a ellas. Es lógico: no podría existir el apetito si antes no existiera la comida.

6. LA LEY NATURAL

Indiqué que tratar de estudiar un tema tan complicado y básico en un autor que es extenso, complejo e inteligente, tiene algo de inocente. Y si, además, lo expuesto trata de ser apuntalado con citas expuestas en notas, el empeño más bien parece pueril. Aunque también hay que reconocer que mejor es esto que no apoyarse en estudios indirectos o en citas de autores *afines*.

La actitud o el estilo de TOMÁS DE AQUINO en este problema parece marcada indeleblemente por la de ARISTÓTELES. Pues este griego había escrito en su *Moral a Nicómaco*, L. V, cap. 7, que hay personas que creen que la justicia bajo todas sus formas y sin excepciones tiene este carácter de mutabilidad. Según ellas, lo que es verdaderamente natural es inmutable, y en todas partes tiene la misma fuerza y posee las mismas propiedades. Así el fuego lo mismo quema en estos países que en Persia, mientras que las leyes y los derechos que ellas fijan están en un cambio perpetuo. Esta opinión no es completamente exacta; pero es, sin embargo, verdadera en parte. Quizá para los dioses no existe esta movilidad; mas para nosotros hay cosas que, siendo naturales, están sin embargo sometidas al cambio. Por tanto, no todo es variable, y puede distinguirse con razón en la justicia civil y política lo que es natural y lo que no lo es. ARISTÓTELES sigue una firma de argumentar deliberadamente ambigua porque, para refutar el total relativismo en la justicia recurre a la naturaleza pero declarando que hay realidades naturales que cambian. Parece patente que trata de superar la visión de los que oponen lo natural que sería siempre invariable, a lo humano, siempre sometido al cambio. Desecha el escepticismo en nombre del relativismo⁶⁹.

TOMÁS DE AQUINO sigue este tono indeterminado y, al llegar al texto griego, al glosar las palabras *hoc autem*, nos indica que:

“Lo que ha dicho, que las cosas naturales son inmóviles, no es así universalmente, sino que es verdad en algunos casos: porque la naturaleza de las cosas divinas no cambia, esto es, la de las sustancias separadas y las de los cuerpos celestes, a los

68 “Et quia potentiae non accidentaliter ordinant ad actus, consequens est, quod ideo potentiae sint tales essentialiter: quia actus exigit eas tales essentiam”. *Suma teológica*, I, q. 77, art. 3.

69 No resultaría fácil fundamentar adecuadamente esta última reflexión. Tirso de ANDRÉS indica que “Hegel sería la madurez, dirigida lo más lejos posible y apartada de todo lo que hay [...] el escéptico abre su mirada al vacío de todo objeto particular, porque todo lo particular defrauda la infinitud”. *Homo cybersapiens: la inteligencia artificial y la humana*, Pamplona, Euns, 2002, p. 134. Entonces deberíamos decir que supera el relativismo dogmático en nombre del escepticismo que inquiere.

que los antiguos llamaban dioses; pero entre nosotros, los hombres, que vivimos entre las cosas corruptibles, existe algo según la naturaleza y, sin embargo, hay cosas mutables en nosotros, sea por sí o por accidente”⁷⁰.

En el momento de entrar en este tema parece preferible abrir la puerta que nos ofrece el tratado de las leyes que viene expuesto en la I-II de la *Suma teológica*. Sabemos que las leyes son tan solo *aliquales species juris*, pero precisamos de un dato concreto por el que comenzar el estudio.

Él explica que el primer principio de la razón práctica es el que está fundado sobre la razón del bien, que es “Es bueno lo que todos apetecen”. Luego el primer precepto legal es el que indica que hay que hacer el bien y evitar el mal⁷¹. Estas son reglas muy generales que nos dejan algo abandonados en los momentos de precisar más. Pero la previsión, en estos temas, resulta cara, porque ha sido una constante de la filosofía occidental considerar que hay algo así como una razón universal del bien, al modo de Platón cuando nos hablaba de su idea del bien. Él no acepta en ningún momento esta tesis platónica⁷², a pesar de que parece que, como el hombre tiene una naturaleza, la ley natural ha de consistir en una consecuencia unitaria de esta naturaleza del hombre⁷³. No es así: la ley natural, también la propia del hombre, es una realidad múltiple.

Por esto añade a continuación que, dado que el bien tiene carácter de fin, y que lo malo tiene el carácter contrario, es preciso atender a los fines que naturalmente muestran los hombres; de lo que resulta que todo aquello que el hombre vivencia como inclinación natural, la razón natural lo comprende como bueno que hay que hacer, y lo contrario como malo por evitar⁷⁴. En consecuencia, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre. La primera inclinación es la que comparte con todas las demás cosas, como es la

70 “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habent universaliter, sed in aliquo est verum: quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et coelestium corporum, quae antiqui Deos vocabant; sed apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est nobis mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere duos pedes, et aliquid non naturale sicut habere tunicam”; *Com. Eth.*, § 1026.

71 “Eo ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, ‘Bonum est quod omnia appetunt’. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequendum, et malum vitandum: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineat ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

72 Sobre la singular *participatio* que proponía PLATÓN, TOMÁS indica que “Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum ponebat id quod est ipsa essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participando essentiam bonitatis”; *Com. Eth.*, 1972, § 515. Obviamente, él no acepta esa “esencia del bien” igual para todas las conductas y todos los hombres.

73 “Praetera, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

74 En *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2 escribe: “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod 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”.

conservación de su ser de acuerdo con su naturaleza. La segunda tendencia es la que posee en común con los animales, como es la unión del macho con la hembra, criar hijos y cosas similares. La tercera es la inclinación al bien propia de su naturaleza racional, como es conocer a Dios o vivir en sociedad; por tanto, forman parte de la ley natural las conductas que vienen exigidas por estos fines, como es evitar la ignorancia, no ofender a los otros, y otras cosas similares⁷⁵.

7. EMERGEN DIFICULTADES

La visión moderna de la ley natural, la especialmente metafísica que lanzaron VÁZQUEZ DE BELMONTE o LUIS DE MOLINA, entendía que esta ley consistía en una intelección de la razón humana en la razón de Dios, de forma que se agotaba en ser esta *participatio* única. TOMÁS, como si tuviera prevista esta objeción, explica que todas las inclinaciones de no importa qué partes de la naturaleza del hombre, ya sea la concupiscible o la irascible, pertenecen a la ley natural porque son reguladas por la razón y, en este sentido, se puede decir que aunque los preceptos de la ley natural son muchos, poseen una misma raíz⁷⁶. “He indicado que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se inclina según su naturaleza. Pues cada cosa se inclina naturalmente a la operación que le es adecuada a ella de acuerdo *con su forma*, así como el fuego se inclina a producir calor”⁷⁷. En este texto hay otra declaración de principios: que cada cosa se inclina por sí misma a lo que es natural a ella (según su forma), y que las cosas en las que vive el hombre dependiendo de sus circunstancias, tiempos, etc., crean inclinaciones y, por tanto, preceptos distintos. Pues uno es el deber de un soltero y otro el de un casado, uno el del médico y otro el del arquitecto.

Esto implica que no es posible una consideración —¿cómo llamarla?— *abstracta* de las conductas, porque si consideramos los actos *secundum seipsos*, sucede que por las diversas condiciones de los hombres, unos actos son virtuosos para unos, porque les son proporcionados y convenientes, y esos mismos actos son

75 “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim prima inclinatio hominis ad bonum secundum naturam in qua comunicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinet ad legem naturalem ea quae per vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua comunicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali ‘quae natura omnia animalia docuit’, ut est coniunctio maris et foeminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignoratiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

76 “Omnes inclinationes quarumcunque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 3 ad 2.

77 “Dictum est enim quod ad legem naturalem pertinent omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, ad 2.

viciosos para otros, porque no les son proporcionados ni convenientes⁷⁸. ¿Cómo calcular el alcance de estas líneas? Ante todo se impone una evidencia: que lo que puede ser lícito para un soltero puede no serlo para un casado. Las *conditiones hominum* son diversas y los actos que se siguen desde cada condición necesitan un enjuiciamiento distinto⁷⁹. Pero no olvidemos la actitud ambivalente del de AQUINO de acuerdo con su vivencia en común con ARISTÓTELES. De hecho, en ningún momento refuta expresamente la observación aristotélica que insiste en que habrá conductas inmutables entre los dioses pero no entre los hombres.

Poco antes, cuando ha examinado si la ley natural consiste en un hábito, concluye que esta es poseída habitualmente, “y concedemos esto”. Porque puede suceder que alguien posea algo habitualmente, pero que en un momento determinado carezca de ello, como sucede con el hombre letrado que no puede usar su ciencia mientras duerme⁸⁰. Sigue en el plano de las observaciones obvias pero, como se dice de algunas personas que tratan en los límites, jugando con el peligro. De hecho, ya había advertido que la forma de proceder de la filosofía práctica no es explicable: *Non cadit sub arte, neque sub aliqua narratione*. Por lo que el juicio de las cosas concretas ha de ser dejado a la prudencia de cada cual⁸¹. Se hace realidad, aunque se trata de un autor bastante distinto de Tomás de AQUINO, la expresión de OCKHAM: “Quia saepe verba intelliguntur de aliquo, quod vocaliter nequamquam exprimitur”⁸².

Ciertamente, la vida propiamente humana comienza en el hombre gracias a una participación de su razón en la razón de Dios. Tomás de AQUINO se remite al salmo 4, vers. 6: “Muchos dicen: ‘¿Quién nos hará ver la dicha?’ / Alza sobre nosotros la luz de tu rostro!”⁸³ Su doctrina más general sobre la *participatio* viene expuesta en la *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2, cuando indica que todo lo que está sometido a la divina providencia se regula y se mide por la ley eterna; es manifiesto que todas las cosas participan de algún modo de la ley eterna, y que por la impresión

78 “Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, Resp.

79 “Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius persona requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4. En el mismo sentido, “Potest dici enim, quod omnes delectationes sint elegibiles, non tamen omnibus”; *Com. Eth.* § 1999.

80 “Ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus. Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitus scientiae propter somnum”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 1.

81 “Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione. Quia causae singularium operabilium variantur infinitis modis. Unde iudicium de singulis relinquitur prudentiae uniusquisque”; *Com. Eth.*, § 259.

82 *Opus nonaginta...*, ob. cit., cap. 86, p. 652.

83 Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

de tal ley ellas tienen las impresiones hacia sus propios actos y fines⁸⁴. Las criaturas racionales han recibido esta ley de una forma “de algún modo más excelente”. Por lo que esta participación en la razón eterna las lleva a la inclinación hacia sus actos y fines propios. “Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama la ley natural”⁸⁵. La ley natural se compondría de formas inmutables, tan eternas como la ley eterna misma⁸⁶.

Recurriendo a esta *participatio* parecería resuelto el problema. Recordemos, sin embargo, que así como TOMÁS no suele seguir el criterio *formaliter* de SCOTO, tampoco el metafísico rígido de LUIS DE MOLINA, por ejemplo. Nos indica que “la razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino únicamente a su modo e imperfectamente”⁸⁷. Sucede que ese *lumen* del que habla es mucho menos claro, en nosotros, que en el intelecto divino. Es imposible que por tal *lumen* la sustancia divina se vea a sí tal como ella ve el intelecto de Dios⁸⁸. Es necesario que sea así porque ha de haber una proporción entre el que conoce y lo conocido, y no existe proporción entre el intelecto creado y la sustancia divina, entre los que permanece una distancia infinita⁸⁹. No sucede que sean realidades de distinta naturaleza, sino que lo que ha de ser conocido excede la capacidad del intelecto humano⁹⁰. Porque nosotros conocemos las sustancias por sus efectos, y no existe ninguna cosa “entre las que nosotros conocemos” que sea adecuada al poder de Dios⁹¹. Concluye que la *participatio* humana en la razón divina es de poca calidad porque se limita solo a algunas noticias muy universales⁹².

Al llegar a este punto manifiesta su doctrina el *Non cadit sub arte neque aliqua narratione*, porque de forma también brusca indica que “Aquello que es natural teniendo naturaleza inmutable ha de ser siempre y en todas partes así. La naturaleza

84 “Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines”; *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

85 “Inter caeteras altera rationales creaturas excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet. 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 creaturae lex naturalis dicitur”. *Ibid.*

86 “Forma enim per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agere per intellectum”; *Com. Eth.*, § 1233.

87 “Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte”; *Suma teológica*, cit., I-II, q. 91, art. 3.

88 “Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus”; *Sum. Gent.*, § 2319.

89 “Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creatus, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distancia infinita”; *Sum. Gent.*, § 2310.

90 “Divina enim substantia non sit extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, ut est sonus ad visum [...] sed est extra facultatem intellectus create sicut excedens virtutis ejus”; *Sum. Gent.*, § 2312.

91 “Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum [...] Null autem earum est effectus adequans virtutem Dei”. *Sum. Gent.*, § 2265.

92 “Solum quorundam universalissimorum notitiam habet”; *Sum. Gent.*, § 2547.

del hombre es mutable. Y, por tanto, lo que es natural al hombre, es mutable”⁹³. Con un fuerte sabor aristotélico, anade que “Lo que es natural es inmutable, y es así entre todos. No encontramos en las cosas humanas tal ‘inmutabilidad’, porque todas las reglas del derecho humano fallan en algunos casos, y no ejercen su fuerza por todas partes”⁹⁴. Quizá esta idea pueda quedar expresada, de forma más general, cuando escribe que “Lo diverso ha de ser medido con medidas distintas. Por lo que conviene que lo que se impone a los hombres sea según su condición”⁹⁵. Explica con claridad esta posibilidad de cambio en el mismo tratado de las leyes de la *Suma teológica*. Escribe que:

“Podemos entender que la ley natural cambia de dos formas. Una, porque se le añade algo. Y, así, nada prohíbe que la ley natural cambie, pues muchas cosas útiles han sido añadidas a la vida humana tanto por la ley divina como por las leyes humanas. Cambia de otra forma por modo de abstracción, cuando algo deja de ser de ley natural, siendo así que antes fue *secundum legem naturalem*”⁹⁶.

Él es consciente de estar abordando una empresa para la que tampoco tiene una respuesta clara. Llama la atención del lector de sus obras el extraño estilo literario en que redacta las exposiciones más comprometidas. Porque nos dice que lo que es natural ha de ser así en todas partes, y la naturaleza es mutable por lo que la ley natural cambia igualmente. Debería haber escrito que lo que es natural ha de ser siempre así en todas partes, *pero* la naturaleza del hombre... Parece no desear comprometerse con lo que él mismo afirma en otros contextos más amplios. Es previsible que sea así: si cada cosa presenta sus propias exigencias, si cada una requiere su propio camino epistemológico, y si la certeza que alcanzamos en cada conocimiento tiene un alcance distinto, la teoría general sobre el conocimiento ha de fallar cuando sea el caso.

Es más claro en otros momentos. Nos explica que la ley natural es “una cierta participación” en la ley eterna, y por esto persevera inmóvil, porque tiene la inmutabilidad y la perfección de la razón divina cuando instituyó la naturaleza. Pero la razón humana es mutable e imperfecta. Y por esto su ley cambia. Explica que “Lo que alguien conoce, es gracias a una cierta similitud actual con lo conocido. ‘El hombre, en cambio’ por una participación en la divina sabiduría y no por su pro-

93 “Ad primun dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo quod naturale est homini est mutabilis”; *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2 ad 1.

94 “Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique”; *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2.

95 “Diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem”; *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2, resp.

96 “Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intellegi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam per leges humanae. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinit esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem”; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 5. Lo mismo indica en los *Com. Eth.*, § 1029.

pia esencia”⁹⁷. La ley natural contiene algunos preceptos universales que siempre permanecen; en cambio, las leyes puestas por los hombres contienen preceptos particulares según los casos que emergen⁹⁸. Parece seguir la regla que expresa *Semel sed non pro semper*, porque explica que la medida debe ser permanente en cuanto sea posible. Pero en las cosas que cambian no pueden permanecer siempre (*omnino*) inmutables. Y así la ley humana no puede ser siempre (*omnino*) inmutable⁹⁹. De lo que no cabe duda es que a veces considera a la ley natural desde el punto de vista de los hombres, sometidos a presiones distintas, y en estos casos abandona las alturas de la racionalidad o de la lógica pura.

Pero todo esto sigue siendo extraño, aunque solo sea por los giros gramaticales y las partículas que usa en estos casos. Llega a una cierta solución de compromiso cuando escribe, tras haber afirmado la mutabilidad de la ley natural, que dicha ley, en cuanto contiene preceptos comunes que nunca fallan, no puede ser dispensada. Pero otros preceptos, que son casi conclusiones de los preceptos comunes, pueden ser a veces dispensados por los hombres¹⁰⁰. Algo parecido puede indicar cuando escribe que “*Ratione rerum mutabilium sunt immutabiles*”¹⁰¹, o cuando establece que las cosas que se siguen de la naturaleza, es decir, las disposiciones, las acciones y los movimientos, cambian en pocos casos¹⁰². Del mismo modo, aquellas cosas que pertenecen a la misma razón de la justicia en modo alguno pueden cambiar¹⁰³. Desde luego, para entender este tema en sus fuentes, lo que no debe hacer el investigador es distinguir varios tipos del derecho natural en TOMÁS: esto lo hizo GUILLERMO DE AUXERRE, y también algunos escolásticos españoles.

97 “Id enim, quod aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius, quod cognoscitur [...] ‘El hombre, en cambio’ per participationem divinam sapientiae, et non per essentiam propriam”; *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1.

98 “Ad primum dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeterna, et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituendis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent: lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt”; *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

99 Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabile”; *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

100 “Ad tertium dicendum quod lex naturalis in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensantur”; *Suma teológica*, II-II, q. 97, art. 4.

101 *Com. Eth.*, § 1029. A esto habría que añadir el texto contenido en *Suma teológica* I-II, q. 94, art. 4, en donde indica que la ley natural “Puede fallar en algunos casos ‘concretos’ aunque los primeros pios sean conocidos por todos”. En esta línea de exceptuar las conclusiones más próximas son útiles otros textos, como el expuesto en *Suma teológica*, cit., I-II, q. 91, art. 3, ad 1. “Ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege contineantur”.

102 “Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis”; *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 2, resp. “Manifestum est quod omnia participaret aliquantulum legem aeternam”; *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

103 “Quae autem consequuntur natura, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinet ad ipsam justitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta no esse furandum, quod est injustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte”; *Com. Eth.*, § 1029.

Pero AQUINO dejó claro que si existieran distintos preceptos de la ley natural, se seguiría que existirían varias leyes naturales¹⁰⁴.

La razón de estas indeterminaciones la expresa con cierta claridad cuando escribe que “La razón debe ser lo más cierta posible. Pero el dictamen de la razón sobre las cosas que hay que hacer es incierto, tal como indica *Sabiduría* 9, 14: ‘Los pensamientos de los mortales son poca cosa, y nuestras providencias son inciertas’”¹⁰⁵.

Siempre que toca este tema se remite, sin dudar, a este pasaje bíblico: ¿un fruto de su vida de oración? Un argumento, que estuvo especialmente presente en los escolásticos españoles del siglo XVI, es el que la escolástica expresaba brevemente al indicar que *Mensura non suffert perpetuitatem*: “La medida debe ser permanente en cuanto es posible. Pero en las cosas cambiantes no puede permanecer nada absolutamente inmutable”¹⁰⁶.

El enmarque más general de este tema era el que le ofrecían los juristas conocidos entonces. IRNERIO, el gran culminador de la *Glossa*, comentaba:

“Si siempre es bueno lo que es de derecho natural, ¿cómo se puede decir que la esclavitud o la usucapición han sido introducidas por el bien público? [...] Respondo: bueno es, por derecho natural, ser todos libres, que nadie sea privado del dominio de su cosa si no hay causa [...] Pero si consideramos los casos supervenientes, mejor es que haya esclavitud que no que lo la haya [...] Si atiendes a las necesidades, mejor es tolerar las usucapiones, porque de otra forma no se podrían probar los dominios y los pleitos serían infinitos”¹⁰⁷.

Pedro de BELLAPERTICA, coetáneo del de AQUINO, escribía que:

“Nos preguntamos si el derecho natural puede ser anulado, y entonces nos preguntamos si se trata de un derecho natural de futuro o de un derecho natural ya introducido [...] Si se trata de un derecho natural ya introducido, puede ser modificado si existe una causa probable, y yo mantengo esto”¹⁰⁸.

104 “Lex enim continetur in genere praecepti. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales”; *Suma teológica*, I-II, q.94, art. 2.

105 Tomás escribe en *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3, ad 2, que “Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum”; secundum illud Sap. 9,14: “Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae”.

106 “Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens”; *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

107 “Si semper est bonum, quod est de iure nat., quomodo dici potest servitutem, vel usucapionem de bono publico inductum: cum hae iuris naturali sit contraria, et dictum non esse bona: si enim bonum est aliquid esse, ergo malum est ipsum non esse? Resp. Bonum est de iur. nat. omnes esse liberos, ut dominio rem suam non auferri, nulla causa extrinseca inspecta [...] Si autem intellectus referas ad casus supervinientes: melius est servitutem esse, quam non esse [...] Item si inspicias necessitates, quae essent, nisi usucapiones essent, melius est eas tolerari: aliter enim non posset probare dominium fere: et lites esse infinitae”; *Corpus Juris Civilis...*, cit., L. I, tit. 1, “Jus”, glosa “b”.

108 “Aut queritur nunquid ius naturale in se possit tollere. et tunc aut quaeritur nunquid possit tollere ius naturale futurum aut ius naturale iam inductum. Si quaeritur nunquid possit tollere ius naturale futurum. Dic quod sic, per consensum contrahitur naturalis obligatio. Aut quaeritur nunquid

En aquella época juristas y teólogos¹⁰⁹ eran conscientes de que la filosofía moral, ética y jurídica había de tener en cuenta, con la consiguiente valoración positiva, todas las cosas necesarias para la vida humana¹¹⁰, porque lo decisivo era no resultar dañados excesivamente por la vida¹¹¹.

Les importaba ante todo el fin al que conducirían las acciones, y Tomás de AQUINO expresaba que lo que hace referencia al fin no es bueno absolutamente, sino solo en orden al fin¹¹². Conrad KOELLIN, uno de los pocos tomistas fieles del siglo XVI, añadía, glosando, que “No todos apetecen lo verdadero, sino lo bueno [...] Y cuando la voluntad tiende a algo no se requiere que sea bueno *in rei veritate*, sino que lo entendamos bajo la razón del bien”¹¹³. Y hacían realidad doctrinal lo que explicaba Alberto BOLOGNETTUS: “Lo justo natural, aunque siempre sea uno y lo mismo, y difiera en sí mínimamente, sin embargo tiene como varias reglas y quasi medidas”¹¹⁴.

8. EL ENTORNO DEL PROBLEMA

Preguntaba páginas arriba si TOMÁS DE AQUINO admite la posibilidad de conocer las cosas. Este problema tenía en el siglo XIII una tradición ya venerable. Los griegos, con su particular capacidad intelectual, entendieron que el hombre está situado en un mundo que no puede conocer, pues ellos sabían que hablamos del espacio y del tiempo, y que nos hacemos una cierta representación de ellos en nuestra imaginación, pero nunca podremos saber qué es el tiempo ni qué es el espacio. De hecho, los físicos actuales llaman *metafísicas* a las nociones principales que ellos usan, tal como lugar, posición, velocidad o movimiento; las llaman así porque saben que son imprescindibles para el psiquismo humano en el momento de abordar el estudio de la realidad física. Pero esta es una muestra más de esos casos en los que las exigencias vehementes chocan contra un muro de imposibilidades teóricas. El de AQUINO conocía estas dificultades. Nos dice del espacio que «Habet multas dimensiones invicem penetrantes»: tiene muchas dimensiones que se penetran

possit tollere ius naturale iam introductum et tunc refert: aut quaeritur nunquid hoc potest ex causa probabili: et dico quod sic”; *Petri de Bellapertica...*, ob. cit., p. 110.

109 Guillermo de Ockham enseñaba que “Sed ubi est eadem causa, debet esse idem effectus, sicut ubi est eadem ratio, debet esse idem jus”; *Opus nonaginta...*, cit., p. 448.

110 Tomás escribía “Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae”; *Com. Eth.*, § 410.

111 “Et haec, cum sint infinita ratione comprehendendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere: quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur”; *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 8.

112 “Id autem, quod est ad finem, non est bonum in quantum huiusmodi absolute, sed ex ordine ad finem”; *In IV Sententiarum...*, ob. cit., L. II, Dist. 24, art. 3.

113 “Nota circa hoc, quod quamvis non omnia appetunt verum, tamen cum hoc stat, quod omnia appetunt bonum. Cfr. D. T. in *De Veritate*, materia 2, q. 3 in corpore et 22 q. 1 ad primum [...] Ad hoc, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate sed quod apprehendatur in ratione boni”; *Commentaria...*, ob. cit., I-II, q. 8, art. 1. La segunda mitad del siglo XVI español discutió profusamente este carácter de la propuesta tomista.

114 “Sic justum ipsum naturale, licet sit semper unum et idem, atque a se ipso minime differat, varias tamen regulas et quasi mensuras habet”; A. BOLOGNETTUS, *De lege, jure et aequitate disputationes*, en el *Tractatus Universi Juris*, Venecia, 1584, vol. I, cap. VII, § 8.

mutuamente¹¹⁵. En temas físicos existen tres dimensiones al alcance del hombre: la altura, la anchura y la profundidad; cuando alguien alude a una cuarta dimensión está diciendo que no entiende nada¹¹⁶, y esta era la actitud de TOMÁS. Por otra parte, era consciente de que cada ciencia tiene su propio camino epistemológico y que cada una de ellas tiene sus propias certezas y misterios¹¹⁷. Existen distintos modos de manifestarse la verdad, por lo que ante todo es preciso mostrar qué modo hace al caso para exponer cada verdad¹¹⁸.

Se plantea otro problema interesante, que es el del enfrentamiento de las ciencias, porque lo que parece verdad desde el punto de vista del geómetra no lo es desde el punto de vista del matemático. Este tema ha sido históricamente muy relevante porque uno de los principales factores que desencadenaron la ruptura de la ciencia moderna con la anterior fue la conciencia de esta divergencia entre las matemáticas y la geometría. El problema era «El escándalo de las paralelas», como lo llamaba MONTESQUIEU, porque el Postulado V de EUCLIDES define las líneas paralelas, pero esta figura no se deja explicar en términos matemáticos. DESCARTES, situado ante el enfrentamiento de la evidencia que proporciona la vista y la evidencia interna racional propia de las matemáticas, optó por esta última ciencia, a la que quiso elevar al plano de paradigma de todo método epistemológico. No está claro en qué momento la conciencia occidental, en el segundo milenio, fue consciente de este problema. Podemos comprobar que ALEJANDRO DE HALES (o de ALÉS), autor algo anterior a Tomás de AQUINO, ya era consciente de esta incompatibilidad¹¹⁹. TOMÁS no se enfrenta directamente a este problema concreto, pero afirma de manera reiterada la superioridad de las matemáticas sobre la geometría¹²⁰.

El espíritu medieval era más elástico que el nuestro y admitía ciencias que llevaran a resultados de alcances distintos. Su situación era parecida a la de la física

115 Cfr. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias Posteriorum Analyticorum*, Torino, Marietti, 1964, § 461. Obra citada en adelante como *In Post*.

116 Algunos físicos de hoy hablan hasta de doce dimensiones. No son dimensiones observadas, sino puestas por el método mismo que ellos adoptan. Gerhard Frey indica que la mente humana está mal preparada para entender la tridimensionalidad, incluso en la explicación de algunos temas geométricos. Cfr. Gregorio DEL TORO (ed.), *La matematización de nuestro universo*, Madrid, trad. de J. Barrio, 1972, p. 129.

117 En *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 1, indica que no debemos buscar la misma certeza en todos los saberes. Reitera esta idea en la misma obra, II-II, q. 60, art. 3.

118 “Quia vero non omnes veritatis manifestandum modus est idem [...] nesse est prius ostendere quid modum sit possibilis ad veritatem propriam manifestandam”; *Sum. Gent.*, § 13.

119 Este autor escribía que “Similiter de Geometria; non enim videtur, quod sensibiles lineae sunt tales, quales sunt illae, de quibus determinati cum enim omnis scientia sit circa rerum, et multa, quae dicit Geometra, non sunt vera, in sensibilibus lineis, videtur quod aliae sunt lineae Geometriae, aliae sensibiles, et aliae figurae ambarum: multo enim rectum de numero sensibilibus, nec rotundum est tale, quale est illud, de quo determinat Geometra, quia non habent proprietates illius: circulus enim secundum Geometram tangit planum un puncto; circum autem sensibile non tangit res, hoc est planum in puncto; ita quod aliae sunt proprietates verum Mathematicarum, et aliae et rerum sensibilibus”; *In Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros dilucidissima Expositio*, Venetiis, 1572, p. 60-D. El tema ya lo había introducido en la página 8-A. La incompatibilidad entre la geometría y las matemáticas no representaba problema para los medievales, porque ellos —gracias a su mayor elasticidad de espíritu— entendían que cada cosa exige su propio método de conocimiento, y que solo se deja conocer en la medida en que de hecho pueda ser conocida por el hombre.

120 Él entiende que “Arithmetica certior quam geometria”, porque la geometría proviene *ex additione* de lo que es en la aritmética; *Com. Met.*, L. I, Lect. 2, n. 12.

del siglo XX, una vez que irrumpió con toda su fuerza la mecánica cuántica, de modo que la física de NEWTON ha quedado como un saber simplemente sectorial¹²¹. El de AQUINO escribe que «Non est eadem certitudo quarendam in omnibus», por lo que en las cosas contingentes basta la certeza de que algo es cierto por lo general. Y Conrad KOELLIN remataba esta idea explicando que la medida debe ser lo más cierta posible en su género, tal como admite la naturaleza, porque no hay que buscar en todas las cosas la precisión (*acribologia*) matemática¹²². TOMÁS hace una declaración programática: *Nos autem nescimus nisi quaedam infima rerum*, «Solamente conocemos algunos datos ínfimos de las cosas», y la razón fundamental de esta incapacidad la sitúa en que solo podemos aproximarnos a las cosas por una cierta semejanza entre ellas y nosotros, no porque la cosa conocida penetre en nosotros según su esencia¹²³.

Su tesis más básica es que no tenemos acceso al conocimiento de la esencia de las cosas¹²⁴. Por ejemplo, el hombre no se conoce a sí mismo, ya que no sabe qué es ser hombre, *quod quid esse hominis*¹²⁵. Nuestro conocimiento *principia*—y solo *principia*— por los sentidos, y las nociones que pasan los filtros de los sentidos dicen poco de sí mismas: «No conocemos ninguna ciencia especulativa que enseñe de alguna sustancia separada qué es, sino solamente que existe»¹²⁶. Esto es, conocemos el *quia* de las cosas, pero no lo que ellas sean en sí mismas¹²⁷. Los hombres estamos condicionados en el acceso al intelecto posible, y solamente Dios conoce las cosas esencialmente buenas, *quae sunt res divinae*¹²⁸; otra buena advertencia contra las metafísicas fáciles en el momento de determinar los contenidos concretos del derecho natural. Hay que concluir que las cosas son evidentes por sí o para sí, y para nosotros¹²⁹.

121 En realidad, la mecánica clásica es más que sectorial: es el conjunto de esquemas psíquicos necesarios para abordar el estudio de la realidad física. Pero a veces acierta y a veces falla porque se aparta demasiado de las realidades que quiere normar: es una normación tan necesaria como incompleta. Werner von Heisenberg ha dedicado varias obras a este problema, y se queja porque hemos de entender el estudio de unas realidades usando un lenguaje que no se corresponde con las mismas.

122 «Ad tertium dicendum quod “non est eadem certitudo quarendam in omnibus” ut in I Ethic. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, et res humanae, sufficit certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus»; *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 1.

123 «Nos autem nescimus nisi quaedam infima rerum». *Sum. Gent.*, § 2273. La razón general de esta falta de capacidad la expresa en *Suma teológica*, I, q. 12, art. 2: «Et in rebus quidem temporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem».

124 Cfr. *Suma teológica*, I, q. 12, art. 2, o *Quaestiones*, ob. cit., q. 10, art. 1.

125 La cita es algo más amplia: «Dicit ergo primo quod non videtur esse possibilis aliquis modus, quo aliquis demonstrat quod quid est esse hominis; et hoc ideo, quia necesse est quod quicumque scit quod quid esse hominis, vel cuiuscumque alterius rei, quod sciat rem illam esse»; *In Post.*, § 461.

126 «Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quis sunt». *Sum. Gent.*, § 2180. Esta era una enseñanza reiterativa en las obras de AQUINO. Por ejemplo, en *Quaestiones Disputatae*, q. 10, art. 1, resp., escribía que «Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem eorum innostecunt nobis per actus, utimus frequenter nominibus virtutum et potentiarum ad essentias designandas». Algo después añade que «Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in VIII Metaphysicae, quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae».

127 Cfr. *Sum. Gent.*, §§ 2189 y 2235.

128 Cfr. *Com. Eth.*, § 2083.

129 Alude a la evidencia *secundum quod* y *quoad nos*. Cfr. *Suma teológica*, I-I, q. 94, art. 2.

(*Potencias humanas y objetos conocidos*) «La razón humana no mide a las cosas, sino al revés»¹³⁰, y esto es así hasta el punto de que el concepto de hombre no es verdadero por sí mismo, sino que se dice verdadero en la medida en que concuerda (*consonat*) con las cosas¹³¹.

El hombre ama, y desde esta apetencia suya surge el deseo del conocimiento. Pero no ama en abstracto, sino que es el objeto amado el que desencadena el amor¹³². Ya sabemos que tenemos potencias gracias a los objetos hacia los que esas potencias tienden: «En todas las potencias que son movidas por sus objetos, los objetos son naturalmente anteriores a los actos de esas potencias, del mismo modo que el motor es anterior que el movimiento del móvil. Tal cosa sucede con la voluntad: lo apetecible mueve al apetito, de modo que el objeto de la voluntad es, naturalmente, anterior que el acto de la voluntad»¹³³.

Hay que decir que ninguna potencia puede conocer algo si no es *convirtiéndose al objeto* que conoce¹³⁴. Por ello la vista, por ejemplo, no conoce sino gracias a la razón de su objeto, porque no vemos nada sino en la medida en que es colorado¹³⁵. Pues una demostración no puede proceder desde lo que es común en el conocimiento, sino que ha de partir desde los principios propios de cada cosa demostrada¹³⁶. Dada la multiplicidad de los objetos de nuestro conocimiento, los principios propios de cada cosa fuerzan conocimientos de naturalezas distintas, y en las obras tomistas aparecen frases como «Lo diverso se conoce por caminos distintos»¹³⁷, o «Lo que es diverso necesita medidas distintas»¹³⁸. Es lógico que afirme que «El orden de las potencias sigue el orden de los objetos»¹³⁹.

El amor es el principio de todos los movimientos e inclinaciones del hombre¹⁴⁰. El hombre, en principio ser proteico e indeterminado, cuya razón va siendo llenada

130 "Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. En las *Quaestiones Disputatae* llega a decir que "Dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptus [...] et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus: solus enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia"; *Quaestiones*, ob. cit., q. 10, art. 1.

131 "Ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus"; *Suma teológica*, ob. cit., I-II, q. 93, art. 1.

132 "Bonum est causa amoris per modum objecti". *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 2.

133 "In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus"; *Sum. Gent.*, § 2079.

134 "Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendum se ad objectum suum"; *Quaestiones*, q. 10, art. 6.

135 En *Sum. Gent.*, § 2328 indica que ninguna potencia cognoscitiva "Cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum".

136 "Demonstratio procedit non ex communibus, sed ex propriis principiis rei demonstratae". Es el título de la Lectio XVII, Liber I de los *In Post*.

137 "Diversa a diversis cognoscuntur"; *Sum. Gent.*, § 2243.

138 "Diversa, diversis mensuris". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2.

139 "Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum"; *Com. Eth.*, § 158.

140 "Amor est principium omnis affectionis"; *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

por las formas de las cosas que conoce, ama cuando percibe alguna similitud con algo, y es esta similitud la que es, en definitiva, la causa del amor¹⁴¹. El ser humano va solo tras lo que ya es suyo, y su amor será verdadero cuando persigue lo que es de él¹⁴².

(*La metafísica del acto en el momento del conocimiento*) Una tesis básica de pensamiento tomista es la que expresa *Virtus naturam rei monstrat*, es decir, la fuerza o la forma de obrar nos muestra la naturaleza de la cosa¹⁴³. Es razonable que sea así porque la naturaleza determina la forma de obrar de cada ser¹⁴⁴, y conociendo las actuaciones podemos hacernos una idea de “qué” es cada cosa. Como las esencias de las cosas nos son desconocidas, las capacidades de ellas que se muestran por sus actos son usadas por nosotros para designar e imponer nombres a las esencias¹⁴⁵. Conocemos a las cosas por sus efectos, y solo las conoceremos acabadamente cuando conozcamos todos sus efectos¹⁴⁶. De modo que conoceremos el orden de las causas cuando conozcamos el orden de los efectos¹⁴⁷.

Una visión algo ingenua podría pensar que en primer lugar conocemos lo que es la cosa y, conocida la forma, naturaleza o esencia de cada cosa, podremos saber sus efectos. Pero el planteamiento tomista es el inverso. «Lo natural para nosotros es proceder desde las cosas parecidas a las inteligibles, desde los efectos a las causas, desde lo último a lo primero, según el modo de esta vida»¹⁴⁸. La intuición directa de las verdades es una prerrogativa divina, no una posibilidad humana. Johann EISENHART, en una de las obras de filosofía jurídica más lúcidas del siglo XVIII, oponía la rigidez de la lógica a la vivacidad de la metafísica y explicaba que la lógica enseña el modo de disponer las disposiciones legales correctamente, mostrando sus diferencias y distribuyéndolas en sus especies según sus diferencias y propiedades. La metafísica y la tópica nos enseñan cómo llegar a las causas desde sus efectos, cómo aprender los principios desde sus participaciones, cómo llegar a

141 “Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”; *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

142 Cfr. *Sum. Gent.*, § 757-758.

143 *Sum. Gent.*, § 852.

144 “Operare sequitur naturam”; *Sum. Gent.*, L. III, cap. 129.

145 Cfr. nota 127

146 “Sic enim principium aliquod secundum suam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso”; *Sum. Gent.*, § 2325. En esta misma obra, § 2128, escribe: “Nam per effectum scitur causa vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam: vel in quantum effectus demonstrat virtutem causae: ratione autem similitudinis, ex effectu non potuit scire de causa quid est, nisi est agens unius speciei: sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia [...] virtus autem demonstrat substantiam ipsius”.

147 “Secundum ordinem effectum oportet esse ordinem causarum”; *Sum. Gent.*, § 925.

148 En *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, Tomus Sextus, “Opera Omnia”, Romae, 1570, L. I, dist. 17, q. 4, indicaba que “Unde cum naturale sit nobis procedere ex similibus ad intelligibilia, ex effectibus ad causas, ex posterioribus ad priora secundum statum viae”. Más tarde añadía que “Unde non possumus veritatem divinatorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora”; ob. cit., L. I, dist. 34, q. 3, art. 1.

lo anterior desde lo posterior, a los antecedentes desde los consecuentes, al todo desde las partes, y así también discernir lo que es distinto¹⁴⁹.

(*Axiomas y deducciones*) TOMÁS distingue entre la razón participada y la razón *essentialiter*. Sabemos que la razón participada consiste en ese pequeño *lumen* que cada hombre porta consigo y que es una participación del género humano en la ley eterna. La razón obra *essentialiter* cuando discurre por sí misma para hacer frente a los eventos de la vida.

«El derecho o lo justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o conmensurado a otro. Esto puede suceder de dos modos. Uno, según la consideración absoluta del tema, como cuando decimos que el varón por sí mismo es conmensurado a la hembra para que esta genere, y el padre está ordenado a la nutrición del hijo. De otra forma, otra cosa está conmensurada no según una razón absoluta, sino según algo que se sigue de ello»¹⁵⁰.

Esta otra razón tiene consistencia por sí misma (*essentialiter habet ex seipso*), y es la parte principal de la razón¹⁵¹. En otro momento distingue entre la razón participada y la razón *essentialiter* o prudencia¹⁵². Distintos nombres para la misma realidad.

Todos los procedimientos discursivos se componen de axiomas, teoremas intermedios y conclusiones. ¿Son fiables estas formas de demostrar? «La razón práctica trata acerca de las cosas que hay que hacer (*operabilia*), que son singulares y contingentes: no trata sobre cosas necesarias, como sí hace la razón especulativa. Y por esto las leyes humanas no pueden pretender poseer esa infalibilidad que poseen las conclusiones de las ciencias especulativas»¹⁵³. ¿Qué falla?

Aparentemente, una demostración que parte desde unos axiomas trata de mostrar que los pasos intermedios y las conclusiones finales vienen exigidas por los axiomas primeros. Pero esto no es realmente cierto: “Digo que es falso que todas las conclusiones estén contenidas virtualmente en los primeros principios, de modo que conociendo estos principios conociéramos igualmente todas las conclusiones

149 “Logica docet modum res legum dispositione subjectas recte definiendi, notatisque differentiis, proprietatibus et accidentibus in suas species distribuendi. Metaphisica et Topica doctrina ostendunt causas ab effectibus, principia a principatis, priora a posterioribus, antecedentia a consequentibus, totum a partibus, idem a diverso secernere et segregare”; *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civili condendo et interpretando Commentarius*, Helmstadt, 1756, Praefatio, p. 4.

150 “Jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1, Resp.

151 “Et haec quidem pars principalis rationis dicitur”; *Com. Eth.*, § 126.

152 Cfr. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

153 “Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infalibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum”; *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 4, ad 3.

a las que podemos llegar”¹⁵⁴. El de AQUINO insiste en los factores ya insilogizados en las argumentaciones, que son los elementos que transportan las conclusiones desde los axiomas iniciales a las conclusiones. Sabe que un razonamiento es un instrumento bastante dócil que se deja manejar en la pluma de un buen dialéctico. Vuelve a su tema de siempre: el intelecto posee en sí un factor que le impulsa a avanzar no solo por las exigencias de la operación lógica sino también según el modo de la cosa que es tratada¹⁵⁵.

Veamos: los axiomas de todos los razonamientos son “puestos” de algún modo por vía de autoridad, y cada autor procura que sean los más próximos a la realidad, de forma que parezca que parte desde un dato real especialmente importante y que llega, mediante su desenvolvimiento doctrinal, hasta unas conclusiones que participan de la importancia del axioma inicial. Los jusnaturalistas de la Edad Moderna que situaron “principios únicos” y que redactaron libros a veces extensos, desarrollando aparentemente este principio único, fueron maestros en este arte de hacer decir a unos axiomas lo que esos axiomas nunca pensaron contener. Pero TOMÁS DE AQUINO, de acuerdo con su talante de biólogo, no parte de los datos iniciales, sino de los finales, porque ya sabemos que los principios que hay que aplicar han de ser elegidos en función de las conclusiones que es preciso obtener. Una declaración breve sobre este tema : “Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere”¹⁵⁶.

La “posición” de los axiomas no resuelve mucho porque estos suelen consistir en definiciones, y el problema de las definiciones es que son indemostrables¹⁵⁷. Usualmente se suele decir que la verdad consiste en la adecuación del intelecto a la cosa conocida, pero lo cierto es que no sabemos en qué consiste esa adecuación, esto es, no conocemos “qué es” la verdad¹⁵⁸. Porque las cosas, al pasar al intelecto como objetos conocidos desde el exterior a la razón, son transformadas, *indigent transmutationem*¹⁵⁹, y nos resulta desconocida la naturaleza de esa transformación. Este hecho se ve con claridad en la información que el maestro le proporciona al discípulo: los dos no entienden lo mismo, porque las *species* no son “lo que” es entendido, sino aquello por medio de lo cual (*quo*) se entienden¹⁶⁰. Por otra parte, en las cosas más comunes existe más “necesidad”, pero cuando el razonamiento desciende avanzando hacia lo más concreto, más fallos encontramos¹⁶¹.

154 “Ad tertium dico, falsum esse, omnes conclusiones virtualiter includi in primis principiis, adeout cognoscens prima principia, attingit pariter omnes omnino conclusiones scibiles”; *Suma theologica*. I, q. 1.

155 Toca este tema ampliamente en *Quaestiones Disputatae*, q. 4, art. 2, y escribe que “Sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo non solum per modum operationis ser etiam per modum rei operatae”.

156 *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

157 Así, *In Post.*, § 426, o *Com. Eth.*, § 129.

158 No sabemos lo que es porque no entendemos la *intelligibilitas*. Cfr. *Suma teológica*, I, q. 16, a.3.

159 “Et hoc dicit accidere propter quandam malitiam, idest defectus naturae, quae non semper potest in eadem dispositione consistere. Sicut enim mali hominis est quod de facile transmutetur et non habeat mentem fixam in uno, ita est de natura quae indiget transmutatione, quia non semper sit simplex neque perfecte bona”; *Com. Ethic.*, § 1536.

160 Cfr. *Sum. Gent.*, § 1556.

161 “In communibus sit aliqua necessitas, quantum magis ad propria descenditur, tanto magis inveniuntur defectus”; *Suma teológica*, I-II, q.94, art. 4, resp.

Si los principios de los razonamientos han de ser elegidos en función de las conclusiones que son precisas para hacer justicia en cada caso¹⁶², y si no sabemos explicar el juego de los teoremas que determinan que la fuerza lógica pase de los axiomas a las conclusiones, ¿qué hacer? TOMÁS DE AQUINO contesta que uno es el intelecto que conoce los principios, y otro el que conoce las conclusiones: son dos intelectos distintos¹⁶³. No queda más remedio que demostrar, demostrando¹⁶⁴.

9. ¿UNA CIENCIA DE LA ÉTICA?

La ciencia y el intelecto —explica AQUINO— tratan de cosas necesarias, pero el arte y la prudencia versan sobre cosas contingentes, y así como el arte estudia los *factibilia* (las cosas que hay que hacer técnicamente), que trabajan sobre la materia exterior (construcción de una casa, por ejemplo), la prudencia trata del *agere*, de los *agibilia*, que se encuentran en el propio sujeto que actúa¹⁶⁵. Efectivamente, en las cuestiones técnicas que son propias de las artes u oficios, *factibilia*, hay mucha precisión, pero este tema se enreda bastante cuando salimos del campo de la técnica y entramos por los terrenos de la ética. Lo mismo sucede en el contraste entre las ciencias especulativas —pensemos en la lógica o en las matemáticas— y las ciencias que tratan de la conducta del hombre; además, así como tampoco todos están de acuerdo en las conclusiones de las ciencias especulativas, tampoco lo están en la filosofía práctica¹⁶⁶.

Se añade otro factor. Vemos —explica TOMÁS— que los elementos que están en las operaciones morales, y las otras cosas que son útiles a ellos, es decir, los bienes exteriores, no se relacionan en sí mismos de forma necesaria, porque todo esto es contingente y variable¹⁶⁷.

Son diversas las objeciones para mantener que la verdad moral consiste en la *Adaequatio rei et intellectus*, suponiendo que las cosas que han de ser conocidas pueden ser alcanzadas por la razón humana directamente, al modo como propusieron PLATÓN y algunos escolásticos españoles del siglo XVI, especialmente a

162 "Prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere"; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

163 "Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae"; *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2. Abunda en el tema en *Sum. Gent.* § 475.

164 Cfr. *De Anima*, L. II, § 43.

165 "Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia, constituuntur, sicut domus [...] prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt"; *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 5, Resp.

166 "Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota [...] Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, non est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota"; *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

167 "Videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habeant in seipsis stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia"; *Com. Eth.*, § 259.

partir de Gabriel VÁZQUEZ DE BELMONTE, un autor que hoy es casi desconocido pero que marcó una época en el pensamiento. Desde entonces la conciencia colectiva ha entendido que el deber-ser ha de seguir al ser, y que lo que “es” puede ser conocido *metafísicamente* sin más problemas: baste leer a LUIS DE MOLINA y a tantos autores de la Edad Moderna y del siglo XX. Si volvemos a TOMÁS DE AQUINO directamente, por sus fuentes, no interpretándolo al filo de escolásticos posteriores, esta pretendida consideración metafísica de la realidad se viene abajo.

¿Quedamos desamparados? No. Normalmente hay elementos de juicio suficientes, y la prudencia nos lleva hacia la diligencia, esto es, hacia el amor por la verdad. Puede haber equivocaciones, pero una persona que ama como la Creación debe ser amada, o al modo como ama Dios, es decir, que vive el *Velle quantum ad rationem voliti*, sorteará los principales peligros fundamentada en su buena voluntad. Es cierto que las leyes humanas no pueden tener la infalibilidad que poseen las conclusiones de las ciencias demostrativas; pero no es necesario que toda medida sea omnímodamente infalible y cierta, sino solo en la medida en que es posible en su género¹⁶⁸. Además, cuando haya que razonar sabemos que demostramos demostrando. Por estos motivos encontramos en las obras tomistas algo más de cuarenta preceptos concretos fundamentados directamente en la ley natural¹⁶⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSIUS, Johannes, *Dicaeologicae libri tres totum universum ius, quo utimur, methodice complectentes*, Frankfurt a. M., 1649, reprint de Scientia, Aalen, 1967.
- ANDRÉS, Tirso de, *Homo cybersapiens: la inteligencia artificial y la humana*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- AQUINO, TOMÁS DE, *In tres libros de Anima*, Antwerpiae, 1612, vol. III.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*, Torino-Roma, Marietti, 1961.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Summa teológica*.
- AUSTIN, John, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophie of Positive Law*, 5 ed., London, John Murray, 1911.
- BASTIT, Michel, *Les principes de choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux, Bière, 1997.
- BASTIT, Michel, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, París, PUF, 1990.

168 “Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Non oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

169 Véase Georgette DE ST. HILAIRE, *Precepts of Natural Law in the text of St. Thomas*. Tesis doctoral inédita, 1962, Saint Louis University.

- BELLAPERTICA, Pedro de, *Petri de Bellaperticae Jureconsulti Gallorum clarissimi, in libros Institutionum Divi Justiniani Sacratissimi Principis, Commentarium longe accuratissimum*, Lugduni, 1586.
- BIEL, Gabriel, *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, edición de Bri-xiae, 1574.
- BOLOGNETTUS, A., *De lege, jure et aequitate disputationes, Tractatus Universi Juris*, Venecia, 1584.
- BUSSI, Emilio, *La formazioni dei dogmi di Diritto Privato nel Diritto Comune (I: Diritti Reali e Diritti di Obbligazione)*, Padova, Cedam, 1937.
- CABRERA, L., *Modernidad y Neoescolástica: Anselm Desing*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2001.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, "El derecho natural laico de la Edad Media", en *Persona y Derecho VIII* (1981) pp. 33-100.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, "La 'adaequatio hermeneutica' en Tomás de Aquino", en *Philosophica*, 35 (2009) pp. 95-120.
- CHIAPPELLI, Luigi, "La polemica contro i legisti dei secoli XV e XVI", en *Archivio Giuridico XXVI* (1881), pp. 295-322.
- COCCEIUS, Samuel, *Tractatus Iuris Gentium de Principio iuris naturalis unico, vero et adaequato*, Francofurti ad Viadrum, 1702.
- D'ORS, Álvaro, *Una introducción al estudio del derecho*, Madrid, Rialp, 1963.
- DE ST. HILAIRE, Georgette, *Precepts of Natural Law in the text of St. Thomas*. Tesis doctoral inédita, 1962, Saint Louis University.
- DEL TORO, Gregorio (ed.), *La matematización de nuestro universo*, Madrid, trad. de J. Barrio, 1972.
- DUNS SCOTO, Juan, *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum sententiarum quaestiones subtilissimae*, Antwerpiae, 1620.
- DUNS SCOTO, JUAN, *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*, Roma, 1728.
- GUZMÁN, Alejandro, "Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25 (2003), p. 407-443.
- GUZMÁN, Alejandro, "La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico romano de la época clásica", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XIV* (1991), pp. 27-44.
- KOELLIN, Conrad, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1589.
- OCCAM, GUILLERMO de, *Opus nonaginta dierum*, Lyon, 1494.

- RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel Jesús, *La Modernidad discutida: jurisprudencia frente a jusnaturalismo en el siglo XVI*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.
- SABUNDE, Raimundo de, *Liber de vita spirituali animae*, en “Opera”, *Antwerpiae*, 1707, vol. III, Lectio IV, Corollarium Primum.
- SABUNDE, Raimundo de, *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum*, Lugduni, 1541.
- SASSOFERRATO, Bartolo de, Comentario 3 a D. 1, 4, 1 (edición de Venecia de 1616).
- SUÁREZ, Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Coimbra, 1612.
- TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholar Press, 1997.
- VITORIA, Francisco de, *Comentarios de la Secunda Secundae*, Edición de V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1934, vol. I.
- WEIGAND, Rudolf, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München, Max Hueber, 1967.
- ZUMEL, Francisco, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1589.