

CAPÍTULO SEGUNDO

TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA LEY Y EL DERECHO NATURAL

El de Aquino ha sido el mejor teórico, tanto por su extensión como por su profundidad, de la *jurisprudencia* romanista y de las nociones del derecho natural que se encuentran en ella. No haríamos justicia a la historia si lo mencionáramos de pasada, como el autor más importante de la Escolástica, entre otras cosas porque Tomás fue poco escolástico en el sentido usual del término. Él bebió indistintamente en fuentes griegas, escolásticas y romanas, y la suya es una síntesis de bastante más amplitud que las de los juristas que reflexionaron sobre el método del *jus commune*, como hicieron, en la segunda mitad del siglo XVI, Joachim Hopper, François Conan, Albertus Bolognettus o Pierre de la Grégoire, y de distinta naturaleza que las de los escolásticos tardíos, como Molina o Suárez.

I. ¿UN ORDEN METAFÍSICO?

Está extendida la idea de que los teólogos medievales creían en la existencia de un orden armonioso y universal que el ser humano solo tenía que descubrir mediante su razón. Entre otros muchos la expresa Cassirer, quien explica que la revolución de la Edad Moderna consistió en que, “Junto a la verdad de la Revelación se nos presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra... Es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura en que se expresa, y se para a descifrarlos”.⁸⁵ Por el contrario, “La misión del pensamiento medieval consistió sobre todo en copiar la arquitectónica del ser, describiéndola en claras líneas fundamentales. En el sistema religioso de la Edad Media, como lo formuló la Escolástica, cada realidad tiene su lugar fijo e inconfundible y, con este lugar, con la distancia mayor o menor a que se haya del ser de la causa primera, se determina también su valor”.⁸⁶ Esto no fue así, porque, como explicaba Winter,

⁸⁵ *La filosofía de la Ilustración*, trad. de E. Imaz, México, FCE, 1984, p. 60.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 56.

El orden paradisiaco... no aparece como un criterio lógico para la empiria, sino como una magnitud inconmensurable de la naturaleza, sencillamente sorprendente, que, llevada a sus principios, compone un misterio. Esto lo vemos con claridad en la contraposición entre Iglesia y Estado, Papado y Reino, o en el enjuiciamiento veterotestamentario radicalmente distinto para los reinos ‘naturales’ de todos los demás pueblos.⁸⁷

Si aceptamos la idea que expuso Cassirer, hay que suponer que la filosofía y la teología medievales formaron una unidad. Pero la Escolástica de la Baja Edad Media estuvo lejos de formar una unidad: en ella más bien observamos tensiones entre las Escuelas de derecho y las de artes, luchas entre filosofías diversas que frecuentemente se oponen, como sucedía entre Tomás y Scoto, por citar solamente a los dos rivales por antonomasia. Es opinión extendida que Tomás de Vio (el cardenal Cayetano), el primer gran comentador de la obra tomista, se apartó del espíritu del texto que comentaba. Los salmanticenses, los más fieles a Tomás en el interior de la segunda escolástica, introdujeron un talante que no sabría cómo llamarlo (¿más racionalista?), que era algo ajeno a la enseñanza tomista. Y los últimos escolásticos españoles del siglo XVI, Vázquez, Molina y Suárez, se apartaron *todo coelo* del espíritu de la Edad Media. Si completamos este cuadro con el seminominalismo de Guillermo de Ockham y las aportaciones de Gerson, Conrado, Biel y Almain —cuatro escolares cuya importancia en el marco de la filosofía escolástica difícilmente se exagerará—, carece de fundamento la tesis que mantiene que desde el siglo XI al XVI las escuelas construyeron un edificio sistemático, dominado por la teología.

Lo más acertado que encuentro es lo que indica MacIntyre:

De todas las maneras mitológicas de pensar la Edad Media, que nos la han disfrazado, ninguna es más engañosa que la que la retrata como una cultura cristiana monolítica, lo que no es cierto precisamente porque la obra medieval fue también judía e islámica. La cultura medieval, en lo que a su unidad atañe, fue un frágil y complejo equilibrio de múltiples elementos dispares y conflictivos.⁸⁸

⁸⁷ “Die paradiesische Ordnung... erscheint nicht als logische Richtschnur für die Empirie, sondern als ein der Natur völlig inkommensurable Größe, ein sich schlethin überragendes, in der Prinzipien ihre entgegengesetztes Mysterium. Deutlich kann dies zum Ausdruck in der Entgegensetzung von Kirche und Staat, Papstum und Königtum, oder in der grundverschiedenen Beurteilung des alttestamentarischen und das ‘naturrechtlichen’ Königtums aller anderen Völker”. *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1929, p. 72.

⁸⁸ *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 209.

Efectivamente, cuando el investigador se asoma a los libros de la Baja Edad Media no observa jerarquías armoniosas, ni siquiera en el interior de la obra de Tomás de Aquino, que trató ante todo de mostrar cómo la fe cristiana no era incompatible con el discurso racional, pero no de crear un sistema más o menos racionalista con sus conceptos jerarquizados. Todo lo que se puede decir sobre la Escolástica es que la Baja Edad Media usó lo que en el siglo XVI ya se llamaba la ‘filosofía escolástica’, que es la que argumentaba de la mano de las categorías de sustancia-accidente, causa-efecto, materia-forma, y otras muchas. Por lo demás, la explicación de los últimos fundamentos del derecho y de la justicia que ofreció Tomás es tan secular como la de cualquier jurista romano, como pudieron ser Mucius Scaevola o Papiniano, que no excluían a Dios de sus explicaciones, pues todo el *Corpus Juris Romanorum* descansa en definitiva sobre los *Tria principia juris* que expuso Ulpiano: “Honeste vivere, neminem laedere, jus suum cuique tribuere”.

II. UNA OPCION BÁSICA

Nosotros, bajo la influencia del pensamiento materialista que cuajó en el mecanicismo del siglo XVIII, tendemos hoy a considerar que el universo es como una máquina en la que cada elemento posterior es movido por otro anterior: el coche es propulsado por sus ruedas, las ruedas son movidas por los elementos de la transmisión, éstos por el motor. El ser humano sería un organismo o máquina movida mecánicamente por sus apetitos o pasiones. Tomás conocía bien esta idea global del universo, y del hombre, y de cuando en cuando se entretiene en ella.

Concretamente, él explica que existen dos actitudes sobre el origen de las cosas: una es la propia de la fe cristiana, que enseña que las cosas fueron creadas por Dios, y la otra la de algunos filósofos que entendieron que las cosas habrían existido eternamente.⁸⁹ Estos filósofos ‘naturales’ (él los suele llamar los *antiqui naturales*, sin más) habían creído que la materia es la misma sustancia de las cosas, por lo que todas las formas serían accidentes de aquella única materia.⁹⁰ Como solamente existiría materia y movimiento, Demócrito entendía que las acciones de los hombres consistían en un flujo de átomos que salían del cuerpo del agente y producían una ‘pasión’ (presión)

⁸⁹ “Circa rerum originem est duplex positio: una Fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam Philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluxerint”. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu “Summa contra Gentiles”*, Turín-Roma, Marietti, 1961, § 2404.

⁹⁰ “Quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur”. *Sum. Gent.*, § 1238.

en el otro a través de los poros del cuerpo.⁹¹ Así, Empédocles o Demócrito no distinguían entre el intelecto humano y los sentidos, y el hombre quedaría siempre en el mismo plano que las demás cosas, porque su intelecto no sería más que la fuerza corpórea que se sigue desde las sensaciones.⁹² El alma, en todo caso, sería solamente la armonía entre las distintas partes del cuerpo,⁹³ y todos los movimientos de los hombres serían de la misma naturaleza, idénticos con los de los seres inanimados.⁹⁴ Una sola materia, un solo tipo de movimiento, una única ley natural. Era preciso optar.

En la visión tomista del mundo, que es la visión propia de un biólogo, ‘las cosas’ (en plural) están en continuo movimiento propio, porque nada las empuja violentamente: son ellas las que tienden hacia lo suyo con fuerza o poder propio, pues el de Aquino entiende que la naturaleza es un término con varios significados, y designa por igual lo que una cosa es (su forma o esencia) como el movimiento propio y peculiar de cada ser.⁹⁵ Él no acepta que exista un solo tipo de movimiento, igual para todas las cosas: por el contrario, afirma que cada ser tiene un movimiento distinto. Porque los *naturales* han mantenido que las cosas solo reciben un movimiento externo o violento a ellas mismas, y sucede más bien que observamos dos tipos de movimientos: el natural, que siempre está causado por una causa final, y el externo o violento. Este último es el de las cosas inanimadas, que son movidas por otras mediante exclusiones que repelen, creando impulsos. Junto a éste, está el de las cosas animadas, que se encaminan a su propio fin con un movimiento que es interno a ellas mismas (y por eso no es violento) y que no se basa en la exclusión que procede de la repulsión, sino en la colaboración.⁹⁶

⁹¹ “Tertia vero opinio fuit Democritii, qui ponebat, actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis”. *Suma teológica*, I, q. 115, art. 1.

⁹² “Antiqui enim Philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles, et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu. Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu”. *Sum. Gent.*, § 2591.

⁹³ *Ibidem*, cap. 64, liber II.

⁹⁴ *Ibidem*, § 1238.

⁹⁵ Por ejemplo, en *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1, escribe que “Sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et Phil. in 5 Metaph. natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus... Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est, quod per se inest rei”.

⁹⁶ “Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ejus ad invicem”. *Sum. Gent.*, § 1157.

Tomás se aparta de la filosofía materialista, porque la suya es la observación propia de un biólogo. Las cosas físicas se mueven por movimientos simplemente físicos; esto es, por impulsiones violentas, y el movimiento solo puede ser un cambio de lugar. Pero si una paloma ‘desea’ llegar a ser una paloma en su plenitud, parece que hay una meta final (la forma de la paloma) que es la determinante para que este animal llegue a ser lo que ha de ser. Esta meta final es la que determina, en definitiva, que una paloma llegue a su plenitud, y que un gorrión trate de hacer lo mismo, llegar a ser un gorrión adulto, no otra paloma. Estamos ante una intuición extremadamente básica, que no se deja explicar por factores más elementales: el hombre ve cómo todos los caballos tratan de llegar a ser caballos, y todas las rosas tratan de llegar a ser rosas. Luego, lo que constituye a la rosa y lo que constituye al caballo es una realidad que ya está dada aún antes de que cada uno de ellos comience a existir.

III. EL ALMA HUMANA

¿Cómo conoce el hombre? De acuerdo con lo que había expuesto Aristóteles fundamentalmente en su tratado *De anima*, nuestro conocimiento es en un primer momento teórico, ya que comienza desde la razón teórica, que se nutre en primer lugar de los datos que le proporcionan los sentidos, porque el conocimiento humano principia desde la sensibilidad. Esta tesis hay que entenderla con cierta radicalidad, esa misma radicalidad que propuso Aristóteles, y que siguieron sus comentaristas alejandrinos, Filopón, Simplicio, Alejandro de Afrodisias y, más tarde, Tomás de Aquino. Todos ellos entienden que la formación del alma del hombre comienza por los alimentos, y distinguen cuidadosamente los alimentos que se comen crudos, y los cocinados.

El momento culminante de la explicación del alma humana viene en el momento de tratar los cinco sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), a los que dedican la mayor parte de sus tratados y comentarios; el sentido dominante en el hombre es —igual que en el resto de los animales— el del tacto, ya que él es el más inmediato y fundamental, y constituye, en definitiva, la garantía última de la fiabilidad de todo el conocimiento humano. Todo conocimiento, incluso el de las realidades estéticas más altas, principia por los sentidos. Aristóteles y sus discípulos entendieron, frente a Platón y los platónicos, que no existe una intuición directa de la razón humana en un mundo nouménico, del estilo del platónico; al contrario, lo que la experiencia enseña es que lo que no es conocido por los sentidos no es conocido de

ningún modo. Una vez que los datos sensoriales llegan a la mente humana, el intelecto agente capta las formas universales de lo que ha sido conocido sensorialmente, de modo que el contenido de la percepción sensible se ‘transmuta’ y se convierte en un dato racional.

Finalmente, dedican unas pocas páginas a aludir a la naturaleza racional del hombre.

La idea del alma como una especie de espíritu que habita en el interior de cada cuerpo humano y que se va fuera de él cuando el hombre muere, es ajena a esta filosofía. Observo que la expresión ‘inmortalidad del alma’ (que tanto usó Kant) es de origen moderno; desde luego está ausente en las obras de los medievales, para los que el alma viene a ser todo el hombre como hombre; esto es, como ser vivo: el alma es la actualidad de la vida humana. El hombre es todo el hombre, y en el Credo no se menciona a la inmortalidad del alma, sino a la resurrección de la carne, es decir, del hombre.

El ser humano conoce en un primer momento mediante sus sentidos y después crea contenidos racionales con lo que ha conocido. ¿Por qué percibimos sensorialmente de los modos cómo lo hacemos y formamos nuestros conceptos tal como los formamos? Pues cuando un hombre ve a una paloma, le resulta ‘evidente’ que ese animal es precisamente una paloma. Esta evidencia resultaba desde la adecuación natural (por así decir) entre las facultades cognoscitivas del hombre y las cosas que son conocidas, porque son las cosas las que crean al hombre y su conocimiento. En Tomás, el ser humano es un resultado de sus necesidades, de modo que las potencias humanas, también las cognoscitivas, son una consecuencia de lo que le viene exigido en el mundo y en la historia.⁹⁷ Tomás habla de las potencias y facultades humanas y, sobre todo, de los objetos que hay que conocer fuera del hombre; son esos objetos, los que una vez asumidos por el ser humano mediante el conocimiento, dan lugar preferentemente a lo que la razón es,

⁹⁷ Baltasar Navarrete, siguiendo a Cayetano, explicaba tardíamente “Quod ratio vel denominatio appetibilis posterior est ratione boni, sicut ratio visibilis posterior est ratione coloris”. In *Divi Thomae et ejus schola Defensionem*, Vallisoleti, 1605, p. 124. Pocos años antes, Francisco Zumel había destacado el carácter necesariamente trascendental de la ética en Tomás de Aquino, como cuando indicaba, por ejemplo, que “Altero modo accipitur bonitas quo quacumque dispositione seu forma conformi et consona naturae alicuius rei; et haec dicitur transcendentalis bonitas”. In *Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, Salamanca, 1597, I-II, q. 71, art. 1, en la p. 3. Amplía algo más esta tesis cuando escribe, en la p. 7, que “Nam virtus de se habet disponere convenienter subjectum in ordine ad naturam ejus: ergo ex hoc ipso sequitur quaedam convenientia et conformatitas ad eadem naturam, quae convenientia seu conformatitas non videtur esse aliud, quam quaedam transcendentalis bonitas in sensu explicato”. La explicación más extensa y clara de esta faceta de la ética tomista fue la que proporcionó Baltasar Navarrete pocos años después.

y a lo que el hombre es, por lo que el concepto de hombre no es verdadero ‘por sí mismo’, sino solo “Por referencia a las cosas”.⁹⁸

En la Escolástica distinguían dos facultades intelectuales: la razón y la voluntad, y cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Pero estas dos facultades y cinco sentidos no son como potencias por las que el ser humano se enfrentara al mundo que lo rodea;⁹⁹ al contrario, existe el oído porque hay sonidos que oír, la vista, porque hay figuras y colores que ver; la razón, porque hay ideas que conocer. Aquellos sonidos, figuras, colores e ideas dan origen a lo que el hombre es, porque el hombre es una síntesis de lo conocido y de su fuerza o movimiento.¹⁰⁰ El de Aquino considera una unidad operativa entre las ideas y la razón, entre los colores y la vista, etcétera. La interdependencia entre el hombre y su entorno es constante. En realidad, la vista no es nada distinto de las figuras y los colores,¹⁰¹ del mismo modo que la razón no es nada sustancialmente distinto de las ideas que conoce, de forma que si el hombre puede conocer, en general, es porque los objetos conocidos y las potencias que conocen están ‘próximos’¹⁰² y son similares, ya que aquellos han dado origen a éstas.

IV. RAZÓN Y VOLUNTAD, *RATIO* E *INTELLECTUS*

Mediante el juego de la razón el hombre conoce las cosas como buenas, malas o indiferentes, aunque Tomás de Aquino mantenía que nada

⁹⁸ Reitera que la razón es verdadera solamente en la medida en que *consona* con las cosas: “Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut sicilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus”. *Suma teológica*, I, q. 93, art. 1. Es inútil buscar en la doctrina tomista un concepto de hombre, o un concepto unitario de lo que sea la naturaleza humana, que sirviera para conocer lo que es la ley natural; pues en Tomás de Aquino, la naturaleza, también la naturaleza del hombre, es tanto lo constituido como lo constituyente.

⁹⁹ El ser humano es activo y existe porque *se mueve*, esto es, porque ama. Pero la capacidad de amar no es una potencia suya autónoma, sino que viene creada por los objetos a lo que tiende su amor. Por esto escribe en *Suma teológica* I-II, q. 27, art. 2, que “Bonum est causa amoris per modum objecti”. Aquí establece cuatro sinónimos: *amor, dilectio, charitas y amicitia*.

¹⁰⁰ En *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Turín-Roma, Marietti, 1964, § 2168 se refiere a las potencias humanas como provenientes “Ex intellectu et ex scientia”.

¹⁰¹ 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”.

¹⁰² Cuando se plantea por qué la voluntad sigue, y ha de seguir, lo que le muestra la razón, explica que existe mucha *proximidad* entre razón y voluntad: “Ad primum dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 4.

era indiferente.¹⁰³ Una vez conocidas las cosas como buenas o malas, surge en el hombre una tendencia hacia aquello que conoce como bueno, y una aversión hacia lo que capta como malo, y a esta tendencia la llamaron voluntad. La voluntad no se encapricha —por así decir— con cosas que no son suyas, sino que reconoce lo que es bueno porque es suyo: el *suum* naturalmente adecuado al hombre es la fuente de lo bueno,¹⁰⁴ y si una voluntad interviene imponiendo algo que no es *proprio* del que ha de actuar, esto es un movimiento violento, que repugna a la voluntad.¹⁰⁵ En la medida en que la voluntad persigue algo suyo, mostrado por la razón, voluntad y razón se imbrican en esa pretensión ya racional¹⁰⁶ porque, además, la voluntad no es una potencia ciega, que persiga sin más el bien que le muestra la razón, sino que ella es también una potencia inteligente.¹⁰⁷ Él entendió que nadie se dirige hacia lo que conoce como malo, sino solamente hacia lo que capta como bueno, porque lo que mueve a la voluntad a actuar es, en definitiva, el amor,¹⁰⁸ ya que, según Tomás, todos los movimientos naturales de las cosas tienen su origen en el amor.

Así, el acto moral se componía de dos momentos distintos. Uno, el cognoscitivo, porque alguien conoce algo y entiende que eso es bueno para él,¹⁰⁹ aunque objetivamente puede equivocarse.¹¹⁰ El segundo momento es

¹⁰³ *Ibidem*, I-II, q. 18, art. 8.

¹⁰⁴ “Nulla igitur substantia creata potest movere intellectu nisi mediante bono intellectu. Hoc autem in quantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere”. *Sum. Gent.*, § 2638.

¹⁰⁵ Tomás de Aquino distingue el movimiento “per modum agentis”, que es extrínseco al agente, del movimiento *per modum finis*, que es el natural. Escribe que el movimiento *per modum agentis* implica “Ab aliquo exteriori principio, violentus motus voluntate repugnans”. *Ibidem*, § 2641.

¹⁰⁶ “Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alteris potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest”. *Suma teológica*, I-II, q. 13, art. 2.

¹⁰⁷ Es muy extenso el tratamiento de Tomás sobre la naturaleza de la voluntad. En el punto que ahora nos ocupa, su actitud quizá puede quedar resumida cuando escribe que “Utrum voluntas movetur de necessitate a suo objecto... Sed contra est, quod potentiae rationales secundum Phil. sunt ad opposita, sed voluntas est potentia rationalis”. *Ibidem*, I-II, q. 10, art. 2.

¹⁰⁸ “Ad primum dicendum quod voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primum autem actus appetitiva virtus est amor. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae... Dicitur amor discernere in quantum movet rationem ad discernendum”. *Ibidem*, II-II, q. 47, art. 1.

¹⁰⁹ Si la voluntad de un hombre apetece algo, es porque la voluntad considera esa cosa “In ratione boni”. Véase, por ejemplo, *ibidem*, I-II, q. 8, art. 1.

¹¹⁰ Este tema lo plantea, entre otros lugares, en *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1, en donde se cuestiona si podemos querer el mal. “Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus

el de la voluntad, que ama lo conocido como bueno, o que siente aversión contra lo malo; también este momento puede fallar, porque la experiencia enseña que hay personas con poca voluntad que no acaban de tender decididamente hacia lo que conocen como bueno, o no tratan de evitar lo que captan como malo. Además, Tomás entendía que en casi todo lo bueno hay algo de malo, y en casi todo lo malo hay algo de bueno;¹¹¹ en tal caso, el hombre tiende a lo que es malo “Porque retiene algo de bueno”.¹¹²

Esta polaridad entre razón y voluntad se completaba con la de *ratio-intellectus*. El *intellectus* es la dimensión de la razón que nos permite conocer directamente, esto es, intuitivamente, lo que está bien o mal humanamente. La otra dimensión de la razón distinta del *intellectus* es la llamada *ratio* o razón, que presenta una fuerte vertiente técnica o poiética (del griego *poiesis* o técnica), llamada también *dianoia*, que hace teoremas o silogismos, esto es, sirve para calcular, prever, construir, etcétera. Pero esta dimensión de la razón no muestra por sí sola lo que es bueno o malo humanamente; de hecho, una persona mala (un bandido) puede ser muy inteligente desde el punto de vista de esta faceta de la razón, mientras que tiene su intelecto corrompido. El *intellectus*, realidad también racional, muestra la adecuación de las acciones a lo que es el hombre, y distingue las acciones que fomentan la humanidad del hombre de aquellas otras que disminuyen o menoscaban esta humanidad.

Lo primero que capta el *intellectus* son los “Primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica”, que provienen desde una participación de la razón del hombre en la razón de Dios. Estos principios son los que forman el sustrato más básico de la vida moral y jurídica del hombre, ya que nos muestran que es malo robar o asesinar, y que es bueno ayudar al que está en extrema necesidad o cumplir la palabra dada. Los escolásticos indicaban que son comunes porque los entienden o los han de entender todos los hombres. Los llamaban indemostrables porque no pueden ser argumentados: si alguien no entiende que no debe maltratar a sus hijos,

quaedam rationalis. Omnis autem appetitus non est, nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil ratio est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, et conveniens. *Cum igitur omnes res, in quantum est ens, et substantia, sit quoddam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum*”. Las cursivas son mías.

¹¹¹ “Quod malum non totaliter consumit bonum”. Trata este tema frecuentemente, y su tesis es que siempre en lo malo hay algo de bueno. Así, por ejemplo, en *Sum. Gent.*, § 140, explica que “Et ideo omnia concordant bonum non solum bonum, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono”.

¹¹² “Et ideo omnia concordant bonum non solum bonum, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono”. *In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Turín-Roma, Marietti, 1966, § 140.

sencillamente no entiende el principio que prohíbe maltratar a los hijos. Ya indique que Stephen Toulmin comparaba estos casos a los de los daltónicos: una daltónico no ve los colores, y es inútil que se le intente explicar cómo es cada color: seguirá sin verlos aunque pueda reconocerlos.

V. CONOCEMOS POCO LAS COSAS

Parece que Tomás, en todo el tratamiento de la ley natural como participación de la ley eterna, tiene presente una intuición básica: existe demasiada desproporción entre Dios y el hombre como para que éste pueda participar sin más de la razón divina. Escribe por ello que la “La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino a su modo e imperfectamente”.¹¹³ En la filosofía y en la teología tomista razonar es una actividad no siempre fiable, una búsqueda que no acaba de ser cierta.¹¹⁴ Bajo la expresión ‘conocer racionalmente’, Tomás parece recoger tanto el conocimiento directo como el argumentativo, al menos en las páginas dedicadas al tratamiento de la ley natural, porque esta misma es un descenso racional respecto a la ley eterna, y todo lo que se refiere a la razón humana ha de ser tomado con cautela. “En los conceptos comunes existe alguna necesidad, pero cuanto más descendemos a las determinaciones, más fallos encontramos”.¹¹⁵ Para insistir en la relativa poca ‘necesidad’ de las evidencias racionales, añade que “En cuanto a las conclusiones propias de la razón práctica, no existe en ellas la misma verdad o rectitud entre todos, y ni siquiera entre los más iguales son igualmente conocidas”.¹¹⁶ ¿Se refiere a las evidencias elementales cuando alude a estas conclusiones ‘propias’ de la razón práctica? El discurso es deliberadamente ambiguo. En el párrafo 259 de los “Comentarios a la Ética” había dejado escrito que el “El discurso moral, incluso en lo que es universal, es incierto y variable” (*Sermo moralis*,

¹¹³ “Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Quizá le mueve a pensar así el hecho de que las “Substantiae separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum... Nulla autem earum sit effectus adaequatum virtutem Dei”. *Sum. Gent.* § 2265. Su juicio es rotundo: “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectu”. *Suma teológica*, I, q. 79, art. 2.

¹¹⁴ “Nominat enim consilium quantum inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio”. *Com. Eth.*, § 1118.

¹¹⁵ “In communibus sit aliqua necessitas, quantum magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus”. *Suma teológica*, I-II, q.94, art. 4, resp.

¹¹⁶ “Quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, non est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quod est eadem, est aequaliter nota”. *Ibidem*.

etiam in universalibus, sit incertus et variabilis...). Tampoco esto ha de preocuparnos gran cosa, porque “No es necesario que toda medida sea siempre infalible y cierta, sino que basta con que sea posible en su género”.¹¹⁷ Ciertamente, la medida debe ser cierta; pero el dictamen de la razón humana acerca de las cosas que hay que hacer es incierto, tal como dice el Libro de la Sabiduría: “Los pensamientos de los mortales son débiles, e inciertas nuestras providencias”.¹¹⁸ Hubo de tener una relación especial y personal con este versículo de la Sabiduría, porque lo reitera siempre y con seguridad en el momento de hablar de la poca capacidad de la razón humana.

De hecho, el de Aquino procede en sus explicaciones sobre la ética, las leyes y el derecho como si no existiera una cultura filosófica consolidada sobre estos temas, como si no existieran ciudades con sus ordenamientos jurídicos, como si los hombres apenas supiéramos nada sobre la ley natural y las leyes humanas: la suya es una indagación que parte desde un *ignoramus* inicial que tiende a diseñar una ética jurídica a veces procedimental a la vista de los bienes humanos. Él únicamente comprueba, y señala como ya existentes, dos datos: uno, que “La naturaleza no procede al modo del arte”, porque no nos suministra reglas precisas sobre cada acción, sino que solamente “Nos prepara algo así como unos principios”.¹¹⁹ El otro, que la razón humana participa positiva y efectivamente ‘de algún modo’ en algunas normas de la razón divina, por lo que el hombre no se ve abandonado en todo momento a construir él por sí mismo un sistema de reglas morales o de justicia. Pero como el ser humano es simultáneamente sensitivo y racional, y no guarda similitud con Dios,¹²⁰ y en la doctrina tomista el fundamento del conocimiento es la similitud (*similitudo*) entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, el género humano ha de contentarse con algo que sabe que posee, pero que no puede explicar adecuadamente, como es la *participatio*, siempre un conocimiento de segunda categoría si lo comparamos con la *similitudo*. Éste es el motivo por el que el hombre no puede

¹¹⁷ “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”. *Ibidem*, I-II, q. 91, art. 3.

¹¹⁸ “Practerea, mensura debet esse certissima. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. 9,14: Cogitationes mortalium tūidae, et incertae providentiae nostrae”. *Ibidem*, I-II, q. 91, art. 3.

¹¹⁹ *Com. Pol.*, Proemium, § 1.

¹²⁰ Estas explicaciones las apreciamos más claramente en el tratado sobre los ángeles incluido en la *Suma teológica*. Dios es espíritu, y los ángeles también, por lo que los ángeles conocen mejor a Dios que no el hombre, pues éste es una “unidad substancial” de espíritu y cuerpo, y su conocimiento principia desde los sentidos.

conformarse con la voluntad divina ‘por equiparación’, sino solamente por una triste imitación.¹²¹

El hombre, considerado como sujeto activo, posee, ciertamente, potencias o facultades con las que puede conocer y manipular la realidad; pero el ser humano es también lo que conoce, que él incorpora a sí mismo a través de los procesos de los distintos conocimientos; si hablamos de conocimiento, en singular, para referirnos a todo el conocimiento humano, eso solo lo podemos hacer de una forma metafórica o analógica, porque, según Tomás, nuestro conocimiento se compone de conocimientos distintos que dependen de las cosas diversas que hay que conocer.¹²² Su regla más básica es la que condensa en el aforismo “Las cosas distintas se conocen de modos distintos” (*Diversa a diversis cognoscuntur*),¹²³ ya que “En todas las potencias que se mueven por sus objetos, los objetos son naturalmente anteriores a los actos de esas potencias, del mismo modo que el motor es naturalmente anterior a lo que es movido”.¹²⁴ De ahí su insistencia en el protagonismo de los objetos conocidos cuando explica la génesis del conocimiento, y por ello reitera que son los objetos los que ‘especifican’ a las potencias humanas,¹²⁵ lo que implica que el ser humano tendrá tantas facultades cognoscitivas como tipos de objetos tiene que conocer. Porque las cosas se manifiestan a los hombres, pero no del mismo modo, sino que cada una de ellas tiene su modo propio.¹²⁶

La regla de oro de Tomás en estas materias es la que podríamos enunciar como el tratamiento ‘según la materia’ (*subjecta materia*), que implica que no podemos pedir o exigir más que aquello que es propio de la materia que estudiamos.¹²⁷ Cada cosa impone su propio acceso epistemológico y cada una de ellas se deja conocer en medida distinta.

¹²¹ “Ad primum dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per equiparationem, sed per imitationem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 9.

¹²² En *Sum. Gent.*, § 158, sienta otra de las reglas fundamentales de su antropología: “Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum”.

¹²³ *Ibidem*, § 2243.

¹²⁴ “In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis”. *Ibidem*, § 2079.

¹²⁵ En la *Sum. Gent.*, por ejemplo, en el § 750, explica que “Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur”.

¹²⁶ “Quia vero non omnes veritatis manifestandum modus est idem... necesse est prius ostendere quid modum sit possibilis ad veritatem propriam manifestandam”. *Ibidem*, § 13.

¹²⁷ Véase, entre otros lugares, *Com. Eth.* § 135, en donde escribe que “In singularibus subiectam materiam, prout scilicet proprium est illi doctrina, quae circa illam materiam versatur”.

Al tener en cuenta estas observaciones, vemos que en Tomás de Aquino no existe lo que pudiéramos llamar imprecisamente la verdad del hombre, o el concepto o la idea del hombre (al menos en el sentido moderno), porque él no piensa en una única capacidad o facultad humana que permitiera que el hombre se captara a sí mismo y se comprendiera: el hombre se comprende a sí mismo adecuadamente, esto es, de forma simplemente suficiente para algunos fines, pero no perfectamente. Tengamos presente que el conocimiento humano es en parte sensitivo y en parte racional, porque todos los conocimientos humanos principian o comienzan desde los sentidos, de forma que la razón humana forma conceptos e ideas con los datos que le proporcionan los sentidos: el hombre es como el rey Midas, con la diferencia de que, en lugar de transformar en oro lo que toca, convierte en racional todo lo que conoce mediante la sensibilidad.

Este tema es malentendido a veces, porque algunos entienden que Tomás propuso que el hombre debía hacer lo posible por hacer realidad su forma o esencia: esto, así planteado, es tan cierto como falso, y es una fuente de confusiones. Porque Tomás concede poca atención a la naturaleza del hombre en general (que es lo mentado con las palabras forma, idea, naturaleza, esencia, y otras similares), porque es un concepto excesivamente amplio. La naturaleza del hombre como entidad inmutable y eterna fue una creación doctrinal de los teólogos españoles de los siglos XVI-XVII, a partir (fundamentalmente) de Gabriel Vázquez de Belmonte; no sucedió que estos teólogos tardíos crearan esta teoría, pero sí fueron ellos los que la popularizaron. El de Aquino, en cambio, establece que “Los universales no mueven, sino los particulares en los que está el acto”.¹²⁸ Para conocer bien una cosa no hemos de indagar solamente en su esencia o idea: la única forma de conocerla acabadamente es observando cómo actúa. Un pensamiento más centrado en las ideas entendería que primero hay que conocer lo que es cada cosa, y posteriormente sabremos sus modos de comportarse, de modo que su comportamiento correcto sería aquel que se adecuara a su idea, naturaleza, forma o esencia. La tesis de Tomás es más bien la opuesta: de acuerdo con su talante de biólogo, él entiende que solamente tendremos un conocimiento acabado de una cosa cuando conozcamos sus operaciones, esto es, su capacidad y fuerza de actuar.¹²⁹ Porque los seres no solamente obran mediante conductas objetivas, sino que también hay que entender que, aunque hagan

¹²⁸ “Nam universalia non movet, sed particularia in quibus est actus”. *Ibidem*, § 1905.

¹²⁹ “Res cuilibet perfecta cognitio haberi non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et species mensura et qualitas virtutis pensetur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari actu talem naturam sortitur”. *Ibidem*, § 852.

lo mismo, lo que realmente hacen puede ser distinto según el modo diverso como cada cual actúa. Por eso hay que atender al ‘motivo propio’ por el que obra cada cosa.¹³⁰

Si el hombre es un ser que no siempre dispone de normas precisas para alcanzar su meta final, esto se debe a que la observación de lo que él ‘es’ no puede consistir en una mera contemplación de una realidad acabada. Según Platón, el conocimiento de la idea del hombre acabaría con nuestras perplejidades, pero el de Aquino rechaza esta explicación de la filosofía platónica con especial viveza. Tomás entiende que el conocimiento de algo se obtiene ante todo por la observación de sus operaciones, esto es, de su forma propia de actuar.¹³¹ Pues de la forma como actúa cada ser resulta la medida de sus comportamientos,¹³² ya que “Virtus vero naturam rei monstrat”, es decir, la capacidad de un ser en sus actuaciones es la que nos muestra la naturaleza de ese ser, pues cada cual actúa de acuerdo con lo que es.¹³³ Si alguien supone que hay que conocer lo que una cosa es para saber cómo ha de comportarse de acuerdo con lo que ya es, Tomás considera que este planteamiento esconde una falacia, pues “La vida del que vive consiste en el mismo vivir cuando lo consideramos de forma abstracta: del mismo modo que correr no es, por sí mismo, otra cosa que correr. El vivir de los seres vivos es el mismo ser de ellos”.¹³⁴

Además, el hombre no está determinado únicamente por sus condicionantes biológicos. Tomás entiende que todo estado cultural y social es también natural en buena medida. Aristóteles había dejado escrito que el hombre es un animal político, y Tomás añade: “Animal político y social”. Lógicamente, la regulación de las conductas de los seres humanos toma en cuenta también los factores culturales, también los legales, por lo que la noción de la medida adecuada se dilata mucho más ampliamente que si pretendiéramos considerar al hombre ‘en sí mismo’, al margen de la sociedad. El momento cultural en el que vive cada cual forma parte también de su naturaleza, y ya he aludido a las dudas y contradicciones de los juristas bajo-

¹³⁰ “Cum enim cuiusque mobili respondeat proprium motivum...”. *Sum. Gent.*, § 1948.

¹³¹ “Res cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi ejus operatio cognoscetur”. *Com. Eth.*, § 852.

¹³² “Ex modo enim operantis et specie mensurata et qualitas virtutis pensatur”. *Ibidem*, § 852.

¹³³ “Secundum hoc enim unumquodque natura et operari quod actu talem naturam sortitur”. *Ibidem*, § 852.

¹³⁴ “Vita enim viventis est ipsum vivere in quaedam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”. *Sum. Gent.*, § 817.

medievales en el momento de determinar si el derecho de gentes es verdadero derecho natural. Esta cierta consustancialidad entre el hombre histórico y su cultura determina que la vida humana no consista en seguir una perfección lineal en la historia, como si cada vez nos fuéramos acercando más a nuestro fin definitivo. Al contrario, la sucesión de los distintos momentos de las culturas determina que el hombre vuelva sobre sí mismo y se modifique, por lo que los criterios de los actos serán distintos en cada caso.

Todo el conocimiento del ser humano se ve afectado, antes o después, por las limitaciones que le impone su condicionante sensorial, y esto determina que su conocimiento sea normalmente de poca calidad. La razón y el intelecto no nos indican mucho sobre lo que ellos mismos son, porque ante todo nos informan sobre cómo conocemos, y no lo que son las cosas o lo que son ellos.¹³⁵ El alma humana carece de una actividad autorreflexiva suficiente que permita que el hombre se vuelva sobre sí mismo y se conozca acabadamente,¹³⁶ por lo que nos conocemos, por así decir, por indicios.¹³⁷ De ahí su oposición frontal a Platón, que había entendido que el hombre conoce directamente y sin mayores problemas el noúmeno en el que las cosas son. Porque, con respecto a las ideas, nociones o formas de las cosas, el hombre sabe ante todo cómo operan, pero no tanto qué son o en qué consistan, dado que solamente conoce su alma por sus operaciones, no en su esencia.¹³⁸ El conocimiento humano nos enseña el ‘cómo’ de lo conocido, no que el ‘qué’ de lo que conocemos.¹³⁹

Frente a los platónicos, explica que “Podemos decir que la capacidad humana es una perfección ‘según el modo de ser del hombre’, que no puede comprender con certeza la verdad de las cosas mediante una intuición simple, especialmente en los temas prácticos humanos, que son contingentes”.¹⁴⁰ Como es lógico, el ser humano únicamente puede pretender encontrar al-

¹³⁵ Este es un tema que reitera con cierta frecuencia. En *ibidem*, § 2237, por ejemplo, explica que “De his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quod vero sunt, ex ipsorum actuum qualitate percipimus”.

¹³⁶ “Impossibile est autem dici quod seipsam intelligat de se quid est”. *Ibidem*, § 2228.

¹³⁷ “Nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerundam”. *Ibidem*, § 2231.

¹³⁸ “Si ergo et de substantiis separatis animae, cognoscendo seipsa, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantiis intelligere”. *Ibidem*, § 2235.

¹³⁹ “Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quis sunt”. *Ibidem*, § 2180.

¹⁴⁰ “Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

guna certeza, según lo que “Conviene a la materia que es conocida”.¹⁴¹ El hombre es, pues, un ser deficiente, porque su conocimiento comienza por los sentidos y, aunque tenga capacidad racional (esto es, argumentativa o demostrativa), la razón solo puede deducir desde unos axiomas, y esos axiomas han de ser conocidos, en definitiva, por inducción desde lo suministrado por las percepciones sensibles¹⁴² porque únicamente conocemos el *cómo* de las cosas según la forma de conocer del hombre, es decir, según la necesidad de la ciencia, no según la necesidad de la naturaleza.¹⁴³ El hombre ni siquiera sabe expresar mediante su lenguaje lo que capta su entendimiento, porque nuestro intelecto comienza a razonar desde los datos de los sentidos, y no es capaz de trascender el modo como los sentidos los expresan.¹⁴⁴

Aletea desconfianza en la legalidad o en la capacidad propia de la razón, porque él explica que “La razón y la verdad tienen fundamentos distintos”,¹⁴⁵ tesis que es quizá la piedra fundamental de todo este discurso. Lo que parece decisivo es la evidencia personal sobre la verdad, a pesar de que esta evidencia necesariamente ha de tener forma de evidencia racional, y por tanto objetiva: “La certeza de la razón proviene del intelecto, aunque la necesidad de razonar proviene del defecto del intelecto”.¹⁴⁶ Una tesis que no hubiera entendido Descartes. El de Aquino da a entender que ‘las cosas’ son transformadas o reelaboradas en el proceso racional (*indigent transmutationem*), de forma que al final del proceso obtenemos una pobre réplica de la realidad que hemos conocido.¹⁴⁷ La razón ha de acomodarse a las cosas, porque no es el proceder racional o la *ratio rationis* la que mide a las cosas, sino al contrario: “La razón humana no es la medida de las cosas, sino al revés”. Obviamente, el intelecto humano solamente es verdadero en la medida en que *consonat* con las cosas.¹⁴⁸ Algunos teólogos y filósofos posteriores realiza-

¹⁴¹ “Ad primum dicendum est, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae”. *Ibidem*, II-II, q. 60, art. 3.

¹⁴² En los *Com. Eth.* § 1148 explica que todo conocimiento procede por silogismo o por inducción. Si es por silogismos, las premisas no son demostrables, y entonces habría una remisión al infinito, lo que es imposible. “Sic ergo relinquitur quod principium syllogismus sit inductio”.

¹⁴³ “Et sic agat ex necessitate scientiae non ex necessitate naturae”. *Sum. Gent.*, § 1034.

¹⁴⁴ “Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et formam habens”. *Ibidem*, § 177.

¹⁴⁵ *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

¹⁴⁶ “Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectu”. *Ibidem*, II-II, q. 49, art. 6.

¹⁴⁷ *Com. Eth.*, § 1536.

¹⁴⁸ *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

ron la importancia de la participación humana en el entendimiento divino, por lo que, al menos desde este punto de vista, el intelecto humano poseería un anclaje fuerte. Pero esta fue una tesis moderna, no medieval. Porque los medievales entendían que si se exageraba la presencia del *nous* en la mente humana habría que concluir, con Averroes, que tal *nous* es el mismo Dios presente en todos los hombres. Tomás prefiere entender que la ley natural es una realidad propiamente, o ante todo, humana.

La tesis de una naturaleza humana completa o acabada, que solo hubiera que conocer para saber qué es lo que demanda el hombre es ajena al pensamiento tomista. La Baja Edad Media tomista más bien consideró fines (bienes) concretos del hombre. Los que siguieron a Duns Scoto aludieron a la ley del Amor de Dios y desdeñaron tomar un serio una naturaleza que más parecía *prærior ad malum*. En cualquier caso, no tenía sentido remitirse a algo tan abstracto como la naturaleza del hombre: los tomistas se movieron en un plano medio alejado tanto de la inmediatez de los intereses empíricos como de las alturas de los ideales,¹⁴⁹ entre otras cosas porque entendieron que el ser humano tiende hacia las cosas tanto por ellas mismas como por sus efectos,¹⁵⁰ y los efectos de cada cosa son distintos, aunque se trate de una sola y misma cosa. Además, el de Aquino entendía que la voluntad del hombre no es movida por la cosa en sí, sino por una relación especial que se establece entre la cosa y cada persona.¹⁵¹

Según Tomás, la naturaleza de cada cosa es su modo de actuar de acuerdo con su forma, es decir, con su alma. Las naturalezas determinan los movimientos propios de cada ser, siempre en pos de llegar a ser lo que ya son de acuerdo, preformadamente, con su forma. Además, los seres humanos no solamente son aquello que le dicta su especie o forma: también existe una segunda naturaleza que la proporciona cada individuo, de modo que junto a la naturaleza propia de la especie estaría la naturaleza propia de cada persona.¹⁵²

¹⁴⁹ Tomás nos explica sobre este ‘plano medio’ que “Natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio... Agens autem particulare se habens ad agens universale sicut eo posterius, et sicut ejus instrumentum”. *Sum. Gent., cit.*, § 998. En la *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 6, añade que “Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine... Sed totus virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiusque rei, etiãmsi de ultimo fine actu non cogitetur”.

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, *Sum. Gent.* § 2328.

¹⁵¹ *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 2, en donde escribe acerca de la *relatio* que se establece en cada caso entre la cosa y el que obra.

¹⁵² En *ibidem*, I-II, q. 63, art. 1, escribe: “Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei: alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero ho-

Fue Juan Duns Scoto el que se opuso a esta dependencia de las potencias cognoscitivas desde las cosas conocidas, porque Duns entendió que el hombre dispone de potencias que no las debe a las realidades que son conocidas. Scoto *enfrentó* al hombre con la realidad, haciendo de esta última algo ajeno en principio a lo que es el ser humano. Ello tuvo una importancia enorme en la historia de la filosofía y de la ciencia; porque Scoto separó al hombre de su entorno natural. En Tomás, el hombre se engolfa en el conocimiento de lo que él es y de lo que la naturaleza le muestra, por lo que la máxima aspiración humana es el conocimiento, porque como el hombre es él mismo naturaleza, el género humano puede alcanzar, por connaturalidad, un cierto conocimiento de su entorno. Duns, en cambio, al oponer el hombre a la naturaleza, concibe una naturaleza extraña, cuando no hostil, al hombre. La tarea del ser humano es entonces la de dominar artificialmente¹⁵³ su entorno para cumplir su fines últimos, como son la supervivencia y la realización del amor a Dios, según Scoto.

VI. FINALIDADES Y LEY NATURAL

El hombre medieval era más indagador y racionalista que nosotros. Nosotros tendemos a pensar que si existe un mandato de un superior, existe un deber. No era así entonces, y Tomás se preguntaba por qué razón o motivo obliga la ley, cual era la *ratio* de la normatividad de una conducta —la *ratio debiti*—, porque le resultaba evidente la poca relevancia del cumplimiento

minis est anima rationalis, materia vero corpus, ideo id, quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturalem secundum rationem speciei; id vero, quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui”. Se trata de una tesis que reitera intermitentemente. Desde otro punto de vista, viene a mantener algo parecido. En *op. cit.*, I-II, 9, art. 2, añade que “Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni, et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contingit; scilicet ex conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid, ut conveniens, et ut conveniens. Unde Phil. dicit in 3 Ethic. Qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei... nihil prohibet, id, quod est simpliciter, et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius”.

¹⁵³ Duns separa lo natural de lo artificial, y explica que es natural todo lo que no es artificial: “Prout natura distinguitur contra artem...”. Cito por el texto reordenado de las obras de Duns Scoto, que sigue el orden de materias de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, que hizo Jerónimo de Montefortino, *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus... Tomus tertius. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimum de Montefortino*, Romae, 1728, I, q. 1.

de la norma por la norma misma.¹⁵⁴ Una de las palabras más repetidas por Tomás es la de *ratio*, esto es, del porqué último de la fuerza de las cosas: se interroga acerca de la *ratio legis*, de la *ratio virtutis*, de la *ratio boni vel mali*, etcétera. Tomás procede como si los hombres hubiéramos comenzado a convivir y a reflexionar y fuera preciso explicarnos las razones de todo lo contenido en normas, reglas o principios. Su punto universal de referencia en los temas humanos (*in humanis*) son los fines: “La ley expresa orden a un fin”,¹⁵⁵ de modo que, en última instancia, la ley es únicamente una función del fin que consideramos.

El mundo jurídico y moral que consideraban los medievales era plural, múltiple,¹⁵⁶ y desde luego irreductible a un pequeño conjunto de cualidades morales que resultarían de la *natura hominis* o del hombre considerado ‘naturalmente’. Era un universo poblado por diversas *conditiones personarum, leges, officia*, etcétera, que eran distintos entre sí, y que poseían criterios distintos para ser explicados. Además, ellos concedían más valor a la individualidad personal, en la que veían tanto una concreción de una forma más genérica, como una verdadera naturaleza individual.¹⁵⁷ Es lógico que Tomás concluya indicando que el bien al que aludimos cuando tratamos de la virtud, no es el bien común que se corresponde con el ente, sino que es un *bonum rationis*, es decir, según las medidas propias de cada persona, pues lo que sería mucho comer para uno sería una comida normal para otro.

Las cosas en sí mismas a las que a veces alude el de Aquino en sede de filosofía práctica —navego ahora por el plano jurídico— no arrancan

¹⁵⁴ Tomás de Aquino trató este tema expresamente en el cap. 34, libro III de la *Sum. Gent.*, titulado “Quod última hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”.

¹⁵⁵ “Lex importat ordinem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1.

¹⁵⁶ Tomás solamente consideraba la posibilidad del *continuum* en la materia. Véase, por ejemplo, *Sum. Gent.*, *cit.*, § 155. La tesis de la metafísica moderna expresada en el “Non datur vacuum formarum” le era ajena.

¹⁵⁷ “Actus ergo rationalis creatura a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus”. *Sum. Gent.*, § 2874. Esto es peculiar del hombre, ya que “Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui”. *Sum. Gent.*, § 2869. Es más explícito en *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1: “Respondeo dicendum quod aliquid esse naturale dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei: sicut naturale est homini esse risibile... Alio modo secundum naturam individui, sicut naturale ex Socrati, vel Platoni esse aegrotativum...”. Desarrolla aquí una argumentación extensa. Concluye momentáneamente que “Est enim aliqua dispositio naturalis, quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quarundam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui”. Vuelve a insistir en el tema en *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1.

normalmente desde una supuesta naturaleza general del ser humano, sino frecuentemente desde el conjunto de exigencias que surgen objetivamente desde una expectativa social tipificada. Si trasladamos el modo metafísico de pensar a la teoría tomista sobre la justicia, podría parecer que Tomás se refiere a la naturaleza de la cosa en sí misma, de forma que una conducta sería justa o injusta ‘por sí misma’, *ex objecto*. A veces, Tomás habla de la cosa en sí como un criterio para reconocer lo que prescribe el *jus naturale*, pero esto sucede solo episódicamente, y el criterio *ex objecto* es un criterio que concurre junto con otros criterios.¹⁵⁸ El de Aquino lo examinó reiteradamente, y se negó a hacer de él el criterio fundamental de la doctrina ética. De todos modos le concede importancia, lo examina muy extensamente a lo largo de la *prima pars* de la *Suma teológica*, y ocasionalmente parece quedarse con él; finalmente lo desecha en tanto que criterio máximo; pero si le concede tanta atención es porque es un criterio importante, aunque no sea el decisivo.

Si falla el criterio *ex objecto* porque podemos llegar al mismo fin por caminos distintos, ¿qué le queda al hombre para orientar su conducta? Los escolásticos distinguían cuatro causas en cada cosa: la material, eficiente, formal y final. Si el alfarero fabrica un cántaro, la causa eficiente es el mismo alfarero; la material, el barro del que está hecho el cántaro; la formal, la forma que le dará, y la final, transportar agua. Parece que la causa final es la última que aparece, pero Tomás declara reiteradamente que en los asuntos humanos la causa final es la primera de todas,¹⁵⁹ porque el ser humano, que es inteligente, no se mueve si no es a causa de un fin, que siempre es percibido como un bien para el que actúa.¹⁶⁰ Así, mientras el geómetra parte desde unos primeros principios conocidos —porque usa la razón teórica—, el hombre parte desde los fines de sus acciones.¹⁶¹ Las acciones no pueden ser explicadas por un solo tipo de ellas que pudiera considerarse como modelo, porque cada acción tiene por sí misma su fin, y por eso no exigimos lo

¹⁵⁸ Algunas declaraciones aisladas de Tomás pueden inducir a confusión. Por ejemplo, en la II-II, q. 60, art. 5 de la *Suma teológica* escribe que “Respondeo dicendum quod iudicium nihil aliud nisi quaedam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Sit autem aliquid justum dupliciter: uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur *jus naturale*; alio modo, ex quoddam conditio inter homines, quod dicitur *jus positivum*”.

¹⁵⁹ *Ibidem*, I-II, q. 1, art. 2

¹⁶⁰ “Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint”. *Ibidem*, I-II, q. 1, art. 1.

¹⁶¹ En realidad, su pensamiento es algo más rotundo: “Principium autem in speculativis est forma quod quidem est: in operativis vero finis”. *Sum. Gent.*, § 2734. Una declaración más genérica, en *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1, donde escribe que “Finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur”.

mismo al médico que al arquitecto. Además, las personas, que son distintas, tienen a veces fines distintos. Lo realmente importante desde el punto de vista moral es que todas las acciones se inserten en el orden de colaboración que les corresponde por sí mismas. Por eso, el pecado es ante todo un acto desordenado.¹⁶² Contempla un *mundus viator* en el que cada ser, al buscar su propia perfección, tiende necesariamente hacia Dios.¹⁶³

Lo expuesto no lo podía entender Platón, ni los que siguen a Platón (de ahí las dificultades personales de San Agustín, según Tomás),¹⁶⁴ porque el estilo platónico consiste en comparar una cosa con su idea ejemplar, y todo el movimiento propio de esa cosa se reduciría a tender linealmente hacia su modelo; esto es, en adecuar la conducta propia a una regla o norma ya existente, de forma que lo que salta ante la vista es ante todo la regla inmóvil que regula los actos. Esta mentalidad es cierta solo parcialmente para el de Aquino. Él entiende, desde luego, que cada ser obra según su forma, pues es evidente que un caballo obra y ha de actuar de forma distinta a un gorrión. También entiende y acepta que las acciones de cada cual responden a su forma, porque “Pertenece a la naturaleza de la acción, que el que actúa haga cosas similares a él”.¹⁶⁵ Pero aquí acaban las semejanzas entre el frío modelo platónico y el estilo biológico: porque “La operación es la perfección del actuante en el acto de existir, de forma que no tiende hacia otra cosa distinta que a él”.¹⁶⁶ Desde este punto de vista, podríamos decir que la filosofía tomista considera la vida por la vida misma.¹⁶⁷ Explica Tomás que Platón solamente tuvo en cuenta seres que serían movidos desde sus ideas, mientras que Aristóteles consideró que el movimiento de cualquier cosa es su acto mismo de existir, por lo que dio a la palabra movimiento un sentido más restringido que Platón.¹⁶⁸

¹⁶² “Nam peccatum proprie nominat actum inordinatum”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2, entre otros lugares.

¹⁶³ “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. *Sum. Gent.*, § 2022.

¹⁶⁴ Refiriéndose a San Agustín, indica “In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia”. *Ibidem*, § 2261.

¹⁶⁵ “De natura enim actionis est, ut agens sibi simile agat”. *Ibidem*, § 270.

¹⁶⁶ “Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens...”. *Ibidem*, § 2025.

¹⁶⁷ En la *ibidem*, § 817, expone: “Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem alium quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”.

¹⁶⁸ “Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”. *Ibidem*, § 90.

Desde estos presupuestos, es patente que la ley natural es una realidad altamente compleja en su doctrina, y él la explica genéricamente escribiendo que

El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Porque el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia el bien según su naturaleza, que es común con todas las substancias, y por esta inclinación apetece la conservación suya según su propia forma de ser. Y según esta inclinación pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las que se conserva la vida del hombre y se impiden las contrarias [a la conservación de la vida]. En segundo lugar, existe en el hombre una inclinación a cosas más concretas según la naturaleza que él tiene en común con los demás animales; y en virtud de esto decimos que son de ley natural aquellas cosas que [la naturaleza enseñó a todos los animales], como es la unión del varón con la hembra, la educación de los hijos y otras cosas parecidas. En tercer lugar, existe en el ser humano una inclinación al bien según su naturaleza racional, que es propia de él [solamente], y así el hombre tiene una inclinación natural a conocer a Dios y a vivir en sociedad. Según esta acepción, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se relacionan con esta inclinación, como es el evitar la ignorancia, impedir que otros ofendan a aquellos con los que hemos de convivir, y otras cosas de este tipo.¹⁶⁹

Esto es, la ley natural se compone simultáneamente de aquellas inclinaciones que brotan desde la naturaleza que el hombre tiene en común con los demás animales y de las inclinaciones que se originan desde su naturaleza propiamente racional. De forma que si desde la participación en que

¹⁶⁹ *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp., en donde escribe que “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 opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. 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 offendant cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

consiste el *intellectus* se sigue un discurso preferentemente deductivo, desde la observación de lo que demandan las inclinaciones naturales se desarrolla una argumentación preferentemente inductiva.

A la mentalidad nuestra le puede extrañar un conjunto de seres regidos por finalidades, pero al pensamiento que no era mecanicista le hubiera extrañado un mundo humano representado al modo de los filósofos naturales, esto es, mecanicista.¹⁷⁰ Un elemento que diferenciaba a los juristas del *jus commune* de la mentalidad moderna era, entre otras cosas, el rechazo de la consideración del razonamiento jurídico como la simple aplicación de una norma previa a un estado de cosas ‘dado’. Porque el de Aquino explicaba que así como el razonamiento especulativo comienza desde los principios, a partir de los cuales la razón hace silogismos, en los actos humanos tenemos fines que se comportan “Como los principios en los temas especulativos”, *sicut principia in speculativis*¹⁷¹. “Y así [el hombre] actúa correctamente según los principios, esto es, desde los fines desde los cuales razona”.¹⁷² Porque “El fin en las cosas que hay que hacer (*in operabilibus*) tiene razón de principio, por lo que las razones de los operables, que se dirigen al fin, se toman desde él”.¹⁷³ El silogismo práctico comenzaba simultáneamente desde el principio y desde el final.

¹⁷⁰ Indicaba que podemos dividir el razonamiento práctico en Cabeza (la norma aplicada), Cuerpo (la argumentación por la que se justifica que hay que aplicar tal norma) y Cola, que es el resultado obtenido. En Scoto, Gerson y Conrado, y más tarde en Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez, ésta fue la representación casi geométrica del juego de las normas y la realidad humana estudiada. La actividad específicamente inteligente comenzaba por la norma y *legaba* (descendía) a la materia que había de ser enjuiciada. Todos ellos mantuvieron que la norma debía imponerse en razón de estar dictada por una voluntad superior. Si leemos atentamente el *Tractatus de legibus* de Francisco Suárez, veremos cómo todos los ejemplos que aporta para justificar este tipo de *imposición* están tomados del derecho canónico: un ordenamiento jurídico que le era especialmente útil a este fin porque la Iglesia católica se resume en el *Credo*, y la casi totalidad del derecho canónico es *jus arbitrium seu positivum*, ya que el *Credo* no alude a cardenales, beneficiados, catedrales o colegiadas.

Desde el punto de vista del *jus canonicum*, la vivisección del razonamiento jurídico en “Cabeza-Cuerpo-Cola” era patente. Suárez eligió sagazmente sus ejemplos, porque desde el punto de vista del *jus civile*, las cosas son de otro modo, *aliter se habent*, según la terminología entonces usual, de forma que lo que era cierto para la generalidad del derecho canónico no era válido para el conjunto de las *leges civiles*.

¹⁷¹ “Perfectio enim est rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat... In humanis autem actibus se habent fines, sicut principia in speculativis”. *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 4.

¹⁷² “Et recte se habent circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur”. *Ibidem*, I-II, q. 58, art. 3.

¹⁷³ “Finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine summuntur”. *Ibidem*, I-II, q. 14, art. 3.

Esta visión teleológica de las acciones quedó reflejada en la estructura del razonamiento jurídico. En general, la mentalidad propiamente moderna se caracterizó frente a la mentalidad anterior por su consideración exclusiva, en el derecho y en la moral, de las causas eficientes, de forma que toda norma es tal por una peculiaridad de origen, a saber: por proceder desde una voluntad especialmente cualificada por algún motivo. En cambio, el estilo tomista de considerar la normación de las conductas partía desde la ‘fuerza apetitiva’ de todos los seres, por lo que una conducta era propiamente moral solo cuando respondía a tal fuerza natural o final.¹⁷⁴ Así, mientras que los *moderni* situaron la *ratio regulae* al comienzo del proceso que hay que normar, y explicaban que un proceso adquiriría relevancia jurídica porque estaba regulado por una norma del derecho, la jurisprudencia del *jus commune* tendía a situar la razón de ser de las normas al final de tal proceso, porque la mirada del jurista había de ir desde el problema a la norma y desde ésta al problema, en un juego incesante de interacciones; porque el derecho no consiste en el cumplimiento sin más de las leyes generales, sino en la averiguación de la justicia de cada caso concreto; el derecho, es decir, el trabajo del jurista, consiste ante todo en un ‘saber hacer’ (*scire*), no tanto en imponer unas legalidades preexistentes.

La caracterización del fin como algo en principio extrínseco al sujeto que actúa llevó a Scoto a rechazar de plano esta filosofía. Daría que hablar tratar de esclarecer si Juan Duns entendió o no a Tomás de Aquino en su explicación de la teleología de la conducta humana, porque Tomás no propuso perseguir cosas extrañas al ser humano, sino aquello que viene reclamado por su naturaleza¹⁷⁵ en las circunstancias actuales.

La norma, en sentido griego y tomista, era “Lo que dirige al fin”, según la conocida definida tomista: “Lex est, quae ad finem dirigit”.¹⁷⁶ En esta visión propia de los griegos, y también tomista, las reglas, normas o leyes adquirirían esta capacidad de obligar ante todo por estar orientadas hacia un fin racional, de modo que la conducta que consiguiera fines realmente huma-

¹⁷⁴ Tomás de Aquino escribía que “Quandoque significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquod agendum... Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est in vi appetitiva”. *Ibidem*, I-II, q. 58, art. 1.

¹⁷⁵ En *ibidem*, I-II, q. 71, art. 2, explica que “Vitium uniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita, secundum quod convenit suae naturae”.

¹⁷⁶ Una declaración programática la tenemos en el inicio de la *Sum. Gent.*, § 2, en donde explica antes que otra cosa que “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis ex fine necesse est”, ya que “Finis est bonum uniuscuiusque”. En *Sum. Gent.*, § 1874 establece que “Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: non enim imputatur ad peccatum si deficiat ab eo quod non est; medicus enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico”.

nos adquiriría el rango de ley vinculante, y la que llevara a consecuencias nocivas era calificada de injusta, o mala moralmente. Por este motivo, Tomás entendía que la infracción de la ley era mala, constituía un pecado, porque desvía del fin.¹⁷⁷ El fin último del hombre es la felicidad última, la *beatitudo* que solo puede proporcionar Dios, y en esta vida hemos de buscar la alegría repeliendo las tristezas: las normas y reglas sirven *ad repellendas tristitias*;¹⁷⁸ no habla de la felicidad o *beatitudo* refiriéndose a esta vida. La suya es una doctrina ética que busca evitar la tristeza porque él explica que la tristeza es lo peor que existe, ya que corrompe hasta la propia naturaleza del hombre.¹⁷⁹

Las cosas adquieren valor moral por referencia a este fin, lo que nos indica que las conductas —desde el punto de vista de su moralidad— eran consideradas como ‘relativas a...’. La idea de actos morales buenos o malos en sí mismos, que hubieran de ser cumplidos o evitados como por un valor intrínseco a ellos (al modo como la Neoescolástica de las Edades Moderna y Contemporánea entendió a las normas morales), es ajena en principio al pensamiento tomista, porque Tomás de Aquino entendía que casi todos los actos morales son ordenables a otra cosa, de forma que lo único que no tiene carácter de medio es la felicidad última.¹⁸⁰ La doctrina ética que mantiene que las conductas son buenas o malas por sí mismas, con independencia de las circunstancias, siguen el criterio conocido como el *ex objecto*, ya que afirman que la bondad o maldad surgen desde el mismo objeto que es estudiado, ya que siempre será malo adulterar y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad.

Pero la voluntad humana, cuando quiere o desea, no quiere, por así decir, ‘cosas en sí mismas’, ya que el ser humano no quiere las cosas por sí mismas, sino por algunos efectos de ellas.¹⁸¹ Él mantiene reiteradamente que no sabemos lo que son las cosas en sí.¹⁸² El hombre tiende a un fin, y las cosas son buenas o malas en la medida en que ayudan a alcanzar ese fin.

¹⁷⁷ En *Suma teológica* I-II, q. 71, art. 6, escribe, entre otros muchos lugares, que “Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine”.

¹⁷⁸ La tristeza y la alegría son las pasiones fundamentales del hombre. *Ibidem*, I-II, q. 25, art. 4.

¹⁷⁹ La tristeza lo corrompe todo. Véase *Com. Ethic...*, cit., § 637. La tristeza es el peor de los males porque priva al hombre de su propia naturaleza. Véase *Suma teológica*, I-II, q. 37, art. 4.

¹⁸⁰ “Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordenabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordenabiles ad aliquid aliud”. *Sum. Gent.*, § 2139.

¹⁸¹ “Quis autem velit aliquid volens, non potest cognosci per cognitionem substantiam ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod natura et voluntas duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus”. *Sum. Gent.*, cit., § 2328.

¹⁸² *Ibidem*, § 2325.

Podríamos decir que, en cierto modo, Tomás no considera por lo general conductas buenas o malas, sino correctas o incorrectas; esto es, inteligentes o equivocadas. De hecho, cuando hablaba de algunos pecadores (se refería a los avaros y lujuriosos) no los califica de malos o depravados, sino de *stulti*, es decir, necios o tontos.¹⁸³ Demuestra especial desprecio, o conmiseración, por los avaros, porque entiende que, como el deseo del dinero es infinito, quien lo sigue es un tonto.¹⁸⁴ Lo mismo podría haber dicho del lujurioso. El fin último en la condición de *homo viator* lo conocemos todos: llevar una vida lograda, plena, feliz, pero lo que no conocemos siempre —explica Tomás— son los medios que hemos de seguir para conseguir una vida así.¹⁸⁵

La doctrina teleológica tomista fracasó históricamente porque los teólogos que clausuraron la Segunda Escolástica Española, siguiendo más a Duns Scoto —normalmente filtrado por la obra de Juan de Gerson— que no a Tomás de Aquino, se mostraron preocupados por el mandato de la voluntad que convierte un bien en debido, porque ellos entendían que para que una cosa buena dejara de ser simplemente buena, y pasara a ser obligatoria se necesitaba el mandato de un superior que indicara realizar tal o cual conducta; pero la ley natural se muestra en la obra de la naturaleza, y no consiste en un mandato. Ante esta dificultad, mantuvieron que la ley natural se compone de dos leyes: una, la *lex indicans*, que nos muestra lo que es bueno, y la otra la *lex imperans*, que ordena realizar lo bueno creando así el deber. Pero este juego de voluntades superiores y de consiguientes imperativismos era ajeno a la interpretación tomista de la vida práctica del hombre, porque Tomás entendía que imperar es ante todo un acto de la razón, ya que es la razón la que nos ordena tratar de alcanzar aquello que es bueno para nosotros. La razón usa el modo de presente: “Esto está para que tú lo hagas” (*Hoc est tibi faciendum*) mejor que el modo imperativo: “¡Haz esto!” (*Fac hoc!*).¹⁸⁶

En este contexto, la escolástica propiamente tomista, que entre los escolásticos españoles del siglo XVI no parece ir más allá de los dominicos, consideraba más los efectos *reales* de las conductas que no las normas violadas, y que eran normas por haber sido creadas como tales *ab origine*. Por

¹⁸³ En *ibidem*, I-II, q. 71, art. 2, explica que el vicioso es ante todo una persona débil: “Ex hoc imbecillis reddetur ad debita operatione”.

¹⁸⁴ En *ibidem*, I-II, q. 2, art. 1 indica que “Omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt ex infinitum desiderium divitiarum”.

¹⁸⁵ “Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit, quid intendit, sed nescit, qui ex opere sequatur, sicut Aug. (1o. Trinit.) exponit”. *Ibidem*, I-II, q. 12, art. 1.

¹⁸⁶ *Ibidem*, I-II, q. 17, art. 1.

ello —explicaba Francisco de Vitoria—, si el daño del acreedor no es tanto como el quebranto del deudor, este puede dilatar algún tiempo el pago de la deuda.¹⁸⁷ Porque todo pecado, prosigue Vitoria, no es más que la privación de un bien, según enseña Santo Tomás,¹⁸⁸ y por este motivo, aunque las normas morales eximan al padre de sostener a su hija viuda, porque ya está emancipada, esta opinión es falsa, aunque la exponga el cardenal Cayetano: porque permanece el *onus matrimonii*, ya que siguen vivos los hijos y la familia misma. Si no fuera así, ¿cómo se alimentaría esta viuda si su padre no quisiera mantenerla?¹⁸⁹ Este universo medieval era tan racionalista (si es que podemos usar este término como adjetivo de la palabra razón) que Tomás entendía que lo que impera al hombre no es la voluntad, sino su razón misma, a través de la voluntad, de modo que la raíz de la libertad es la voluntad, como su sustrato o *subjectum*, pero su causa es la razón.¹⁹⁰

Este universo de finalidades encontró una buena expresión (en este como en otros temas) en la obra tardía de Johann Eisenhart, *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civili condendo et interpretando*, que contraponía la metafísica y la tópica a la lógica, y explicaba que la metafísica y la tópica eran las doctrinas que enseñaban las causas desde los efectos, los principios desde los *principatis*, los primeros elementos desde los últimos, los antecedentes desde los consecuentes, el todo desde las partes, y enseña a separar lo que es diverso.¹⁹¹

Observo, especialmente entre los alumnos, que muchos entienden que la finalidad última de la ética, el derecho o la ley natural es, en Tomás de Aquino, alcanzar la felicidad. Tomás no es tan ingenuo como mantener esto: él reserva el término felicidad o *beatitudo* para la visión de Dios (*visio Dei*). Teniendo en cuenta que él declara que las dos pasiones fundamentales del hombre son la alegría y la tristeza,¹⁹² él se limita a proponer una vida

¹⁸⁷ Edición de V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1934, II-II, q. 57, art. 8, § 8.

¹⁸⁸ “Dicit Sanctus Thomas quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quaedam corruptionem sive privationem alicuius boni”. *De justitia, cit.*, II-II, q. 118, art. 5.

¹⁸⁹ *Ibidem*, II-II, q. 68, art. 2, § 23.

¹⁹⁰ “Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus... radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa est ratio”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

¹⁹¹ “Metafísica et Topica doctrina ostendunt causas ab effectibus, principia a principatis, priora a posterioribus, antecedentia a consequentibus, totum a partibus, idem a diverso discernere et segregare”. *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civili condendo et interpretando*. Helmstadii, 1776, *praefatio*, p. 4.

¹⁹² *Suma teológica*, I-II, q. 25, art. 4, entre otros lugares. Por lo general mantiene que el fin es en lo que descansa el apetito. Véase *Sum. Gent.*, § 1880, ya que tendemos a Dios por el fin propio, no por fines impuestos. Véase *IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*,

alegre echando fuera las tristezas: “Ad repellendas tristitias”; incluso la intención directa de alcanzar la alegría le parece una pretensión excesiva. Entre los aristotélicos estaba bastante extendida la idea de que la meta última puede ser alcanzada indirecta o reflejamente, viviendo bien las cosas concretas que hay que hacer, que de por sí no se encaminan derechamente a la alegría. Un hombre que se propusiera directamente ser feliz o tener honor sería un pobre hombre porque, tal como indicaba Gustav Radbruch, el niño que al aprender a escribir quiere tener una letra personal, antes conseguirá tenerla fea que no personal.

VII. LOS CRITERIOS DE LA JUSTICIA

Desde luego, el ser humano actúa por fines o bienes, pero la adecuación entre estos fines y la razón que se determina a seguirlos no es tan sencilla como expusieron los utilitaristas del siglo XVIII. Porque lo que es bueno o malo se constituye en tal por dos cosas: una, por la condición de aquello que es propuesto; la otra, la condición de aquel a quien se propone, por lo que lo bueno o conveniente es ante todo una relación entre dos términos.¹⁹³ Y como los gustos de cada cual son distintos, no todos reciben del mismo modo una cosa como conveniente o disconveniente; por lo que es posible que es lo que es mejor se manifieste como más débil.¹⁹⁴

1. *Movimiento natural y movimiento violento*

Sucede que Tomás de Aquino rechaza la posibilidad de un ‘deber ser’ en general: no contrapone el deber ser al ser. Existen demasiados bienes concretos reclamando ser realizados como para necesitar de este tipo de argumentaciones.¹⁹⁵ Al contrario, el movimiento es solamente el acto que

“Opera Omnia”, Romae, 1570, tomus sextus, L. II, Dist. 38, q. 1, a. 2. ¿Cómo conocer los que son nuestros apetitos? Atendiendo a lo que las cosas dicen de sí mismas, del último fin, de la felicidad. Véase *Com. Ethic.*, § 139.

¹⁹³ “Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duabus contigit; scilicet, ex conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

¹⁹⁴ “Et inde est, quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid, et ut non conveniens... nihil prohibet, id quod est simpliciter, et secundum se praestantius, quod aliquid esse debilius”. *Ibidem*, I-II, q. 9, art. 1.

¹⁹⁵ Bastit explica que “Dans l’invite qu’elle adresse [se refiere a la ley natural], il y a certes une obligation, mais une obligation à ce qui est un bien. C’est l’attraction de ce bien lui-même qui est source de la loi”. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF, 1990, p. 59.

proviene de la fuerza del ser que ya existe,¹⁹⁶ pero que clama por llegar a ser plenamente lo que ya es de algún modo. Reserva normalmente el término ‘movimiento’ para referirse a aquellos seres que actúan “Según su acto de existir, de acuerdo con lo que es potencia específica suya”,¹⁹⁷ ya que el movimiento es el acto peculiar de la potencia del que existe.¹⁹⁸ Porque la naturaleza de cada cosa no tiende a alcanzar un único o uniforme bien racional sumo o máximo, sino solamente al bien en que consiste la perfección propia de cada cosa,¹⁹⁹ ya que eso es su máxima racionalidad.

La forma es, antes que nada, el origen de la actuación o movimiento,²⁰⁰ pero la tendencia o tensión que genera este llegar a ser no se puede explicar al modo como explicamos en la lógica que las conclusiones se derivan desde los principios. Porque (y esto es decisivo para entender la propuesta tomista) “No se dice que es moral cualquier virtud, sino solamente aquella ‘virtud’ que reside en la fuerza apetitiva”.²⁰¹ Los seres han de moverse según les dicta su *propia* apetición; de lo contrario serían violentados, y el movimiento natural es el que se sigue desde la apetición propia, no desde alguna norma externa a ese ser. Explica que ha de haber una determinada relación entre el sujeto que tiende a algo y aquello a lo que tiende,²⁰² de modo que el hombre no tiene por qué tender a cualquier cosa buena, sino solamente a aquello que es suyo, porque él entiende que “Es bueno solamente aquello que procede del sujeto que obra, no lo que proceda de otro”.²⁰³ Estamos ante el problema de las ‘medidas ya medidas’: el ser humano solamente se deja medir por unas medidas que ya estén ellas previamente medidas²⁰⁴ de acuerdo con la situación, con lo que es el hombre, etcétera, de forma que se

¹⁹⁶ “Nam motus est actus potentiae existentis”. *Com. Eth.*, § 132.

¹⁹⁷ *Sum. Gent., cit.*, § 90. Añade que “Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”.

¹⁹⁸ *Ibidem, cit.*, § 132.

¹⁹⁹ “Natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio”. *Ibidem, cit.*, § 998.

²⁰⁰ “Forma enim est agendi principium”. *Ibidem*, § 1871.

²⁰¹ Está explicando qué significa *mos* en griego, y añade que “Et ideo non omnis virtus dicitur morali, sed solum illa, quae est in vi appetitiva”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 1.

²⁰² “Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quaedam importat... Unde non dicitur aliquis disponit per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid”. *Ibidem*, I-II, q. 49, art. 1.

²⁰³ “De ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat”. *Ibidem*, I-II, q. 1, art. 4.

²⁰⁴ Este es un tema recurrente en la enseñanza del de Aquino. En *ibidem*, I-II, q. 90, art. 3, explica que “Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo uniuscuiusque sibi est lex in quantum participat ordinem alicuius regulantis”. Michel Bastit repara en este hecho en *Naissance de la loi moderne...*, *cit.*, pp. 53 y 83.

inclina por sí mismo a hacer algo,²⁰⁵ y entonces no hablamos de operación humana sin más, sino de operación propia.²⁰⁶

No podemos perder de vista las ideas tomistas sobre lo natural y lo libre: lo natural es lo propio del ser humano y de cada ser humano según cada necesidad o causa concreta. A las notas de natural y libre hay que añadir una tercera: al ser el hombre un ser inteligente, se mueve tras fines: una conducta que no conduzca al fin que la persona considera suyo es absurda. Hemos visto que un movimiento que le sea impuesto al hombre desde fuera de él mismo es siempre un movimiento violento. Por ‘movimiento’ hay que entender la forma específica de moverse de cada ser, de sus actos de existir. La libertad consiste ante todo en que un ser sea el principio de su propio movimiento,²⁰⁷ cosa que únicamente se consigue cuando cada ser vivo va detrás de lo que ya es suyo. Desde este punto de vista, las nociones de natural, voluntario, interior o finalista son sinónimas en el caso del hombre. La ley natural no sería un mandato externo a las naturalezas de las cosas, sino el fin natural de cada una de ellas.²⁰⁸ Dios no es tanto el legislador coactivo externo que impone direcciones a los comportamientos, como el fin al que las cosas han de tender naturalmente, esto es, espontáneamente. Si Dios impusiera sin más la ley natural mediante un precepto, esta ley no sería natural al hombre, de forma que el hombre la cumpliera espontánea o libremente (connaturalmente), sino que tendría una necesidad exterior (*ab agente*), y no se trataría de una necesidad natural, sino de una ‘necesidad por la coacción’.²⁰⁹ Planteadas así las cosas, el pecado no es tanto un quebrantamiento de una orden o mandato, como un daño que alguien se hace a sí mismo por no querer tender hacia el propio fin.

El desconocimiento de esta distinción entre el movimiento natural y el forzado o violento tuvo una gran importancia en el transcurso histórico de las explicaciones sobre la ley y el derecho. Porque los teólogos, más aficionados a hablar de leyes que no del derecho, tendieron a considerar

²⁰⁵ Después aludir otra vez a que la ley existe “*Alio modo, ducit in regulato et mensurato*”, añade que “*Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege*”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

²⁰⁶ “*Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam*”. *Sum. Gent.*, § 2394.

²⁰⁷ *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4.

²⁰⁸ “*Ostensum est enim quod Deus per suam providentiam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem*”. *Sum. Gent.*, § 2724.

²⁰⁹ “*Ex agente autem hoc alicui convenit; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis*”. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 1.

las leyes como una realidad imperativa, y todo lo imperativo tiende a ser entendido como un acto de la voluntad.

2. *Las personas y el derecho*

El hombre individual interviene en este juego de la consideración de las cosas a veces consideradas *in se et per se*, y a veces contempladas ‘desde algún punto de vista’ (*secundum quid, secundum modos*) porque, entre otras cosas, la determinación del tipo de consideración que hay que seguir aquí y ahora era obra de la inteligencia y de la voluntad personales. Es decir, aparece una nueva instancia que no es la *cosa*: junto al factor que podemos llamar ante todo *real*, aparece un elemento personal. Efectivamente, si tuviéramos en cuenta únicamente los datos reales, esta explicación presentaría algunos ribetes misteriosos, porque parece que el derecho ha de suponer siempre un orden previo que aparecerá ante el que quiera hacer justicia como algo ya dado, de forma que la persona justa da al otro lo que ya es de ese otro de acuerdo con el orden que existe. Entonces la buena voluntad tendría relevancia, pero solamente para dar efectivamente a los demás lo que ya es de ellos, no para determinar qué es lo que se les debe. De hecho, la definición de Ulpiano de la justicia (“Constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”) destacaba la buena voluntad personal del que quiere dar a los demás lo que ya es de ellos, sin que tal voluntad intervenga en la determinación de ‘lo suyo’.

Estas dificultades hacen que frecuentemente solo existe la voluntad de dar a alguien lo que es suyo, sin que sepamos bien qué es lo que se le debe. En tal caso la buena voluntad no solamente mueve a la voluntad individual para dar a otro lo que le corresponde, sino que ella misma ha de determinar qué es lo que hay que darle. Por esta razón, san Anselmo definía a la justicia como “La rectitud de la voluntad observada por sí misma”, realizando la función de la buena voluntad personal en la constitución o determinación misma de aquello que es debido. Pero si es justo el hombre que da a cada uno lo que ya es de ese otro (como si ese *suum* estuviera ya medido objetivamente), ¿cómo mantener que la buena voluntad es la que constituye también objetivamente la justicia de un comportamiento? Existen muchos justos medios, explica Tomás, y no es nada fácil encontrar tal medio.²¹⁰

²¹⁰ “Invenire medium est difficile, maxime considerandum simples circumstantias in singularibus operabilium. Quia non est facile determinandum qualiter sit faciendum et respectu quorum et in quibus rebus et quantum tempus sit irascendum”. *Com. Eth.* § 379.

Ante todo está la distinción entre *medium rationis* y *medium rei*. Pero explicando simplemente que el cálculo del derecho es algo más objetivo que el cálculo del justo medio de la moral, no resuelve el problema enteramente. Porque ni el *medium rei* es tan objetivo ni el *medium rationis* es tan subjetivo. Sucede que la virtud de la justicia y la virtud de la prudencia son virtudes personales, y nunca perderán la nota de personalidad que sigue a todo lo que decide hacer un ser humano, ya que la persona justa juzga rectamente de la finalidad de la virtud de la justicia, porque tal como cada uno es, así es el fin para él.²¹¹ Porque, además, lo que haga un ser humano será valioso en la medida en que lo haga como una cosa suya (*per operationem propriam*),²¹² porque cada ser creado, cuando tiende hacia 'su' perfección, entonces tiende a parecerse a Dios,²¹³ ya que el verdadero movimiento es aquel que desarrolla cada ser como propio suyo.²¹⁴ De hecho, Tomás explica que el virtuoso es la regla de los actos humanos, porque a través de él algunas cosas se vuelven "De valor y deleitables" (*pretiosa et delectabilia*).²¹⁵ Por otra parte, la vida moral no puede ser forzada, ni mediante imposiciones ni mediante consejos: fue mucha la tinta que Tomás dedicó a mostrar las limitaciones de los consejos, porque él entiende que ante todo hay que obrar con libertad de espíritu (*animi libertas*), ya que si no es así las personas tienden a consentir, adular o disimular lo que no deben.²¹⁶

Este hecho lo observamos con más claridad en el párrafo 1267 de los *Comentarios a la ética*, cuando corrige a Aristóteles, que había explicado que la justicia procede del mismo modo que el médico, que no busca la salud en abstracto, sino la salud de este enfermo. Pero no es correcto proceder "Buscando solamente la salud" (*propter sanitatem, sed non sanitati*), explica Tomás, porque incluso el arte de la medicina tiende más a producir obras sanas que no a buscar la salud,²¹⁷ con lo que indica que si el médico olvida el carácter intransitivo o personal de su actuación tendrá entre las manos simples *fac-tibilia*, no obras propiamente humanas, de forma que será un buen médico,

²¹¹ "Virtuosus recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei", ut dicitur in 3 Ethic". *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5.

²¹² "Qualibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam". *Sum. Gent.*, § 2394.

²¹³ "Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendet in divinam similitudinem". *Ibidem*, § 2022.

²¹⁴ "Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum". *Ibidem*, § 1948.

²¹⁵ *Com. Eth.* § 2075.

²¹⁶ "Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hoc enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando". *Sum. Gent.*, § 3054.

²¹⁷ *Com. Eth.* § 1290.

pero quizá un mal hombre. No perdamos de vista que el virtuoso quiere para sí bienes ‘en’ la virtud,²¹⁸ y por esto la delectación que acompaña a la virtud consiste en el bien que está en la operación,²¹⁹ no tanto en realidades posteriores a esa misma actuación. El fin humano es asunto muy personal, y Tomás recalca que “El acto de la virtud es más importante que la virtud misma”.²²⁰ De este modo, la felicidad que pretendemos obtener a través de la vida política es cosa distinta de tal vida, “Como si tuviera una quasi-otra existencia aparte de esa misma vida”.²²¹

Si el acto de la virtud es más importante que la virtud misma (una regla que él introduce a propósito de cómo ha de entenderse el *Bonum commune reipublicae*), lo que pueda ser llamado virtuoso queda en cierto modo relativizado. De hecho, Tomás explica que cada persona tiene su propio bien, ya que el virtuoso tiende ante todo a vivir según él mismo,²²² y si un hombre practica la virtud, conviene (*oportet*) que quiera aquello que es bueno para él, ya que cada uno quiere los bienes buenos para él mismo (*sibi ipsi bona*).²²³ Si el bien no fuera propio del que obra, no existiría virtud,²²⁴ y es más valioso tratar de conformar la propia voluntad con la voluntad de Dios no tanto en aquello que es querido como en la forma de tender hacia ello, esto es, en la forma de querer: *velle quantum ad rationem voliti*.²²⁵

Si una persona no hace cosas que son objetivamente buenas, porque se equivoca de hecho, ¿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 con buena voluntad (virtuosamente) tras bienes aparentes, “Para él son lo mismo los bienes aparentes y verdaderos”,²²⁶ y la

²¹⁸ *Ibidem*, § 1804.

²¹⁹ “Delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est in operatione”. *Ibidem*, § 1486.

²²⁰ “Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus”. *Ibidem*, § 152.

²²¹ “Quasi alteram existentiam ab ipsa”. *Ibidem*, § 2101.

²²² “Virtuosus maxime vult vivere seipsum”. *Ibidem*, § 1806.

²²³ “Si enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibi ipsi bona”. *Idem*.

²²⁴ “Bonum autem est virtuoso suum esse, quod scilicet sit virtuosus”. *Idem*.

²²⁵ “Ad primum vero... dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat ad ipsam rem volitam: quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10. Francisco Zumel explicaba expresamente esta exigencia: “Potest enim maior negari si fiat comparatio in se volita, et non in modo volendi; quia plus est id quod de effectu vult, qui vult genus earum. Et ratio est, quia prior vult effectus quatenus ad propriam rationem ipsius; quia quantum ad ea continetur formaliter in causa”. *In Primam Secundae...*, cit., I-II, q. 71, art. 4, en la p. 118.

²²⁶ “Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparentia bona”. *Com. Eth.* § 1804.

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 normalmente una cualidad personal.²²⁷

La explicación tomista oscila entre los dos polos de la cuestión: es virtuoso el que hace cosas que objetivamente son virtuosas, y las obras llegan a ser virtuosas porque las hace un hombre que actúa (*agere*) virtuosamente. O, planteado en otros términos, dado que en el conocimiento práctico “Concurren la razón y el apetito”, se requiere que la *ratio* sea verdadera y que el apetito sea recto; pero si la razón es verdadera por ser guiada por el apetito y éste es recto por ser enderezado por la razón, se pregunta Tomás si este planteamiento no nos lleva a un círculo vicioso.²²⁸ Por lo general mantiene que “La razón recta se comporta respecto al apetito recto como un motivo y regla extrínseca”,²²⁹ pero esto no contesta la pregunta. Es una interrogación que él se lanza a sí mismo, y que no responde rotundamente. Por un lado mantiene que la virtud y el virtuoso son la medida de todo hombre; pues en cada género de cosas se tiene como medida lo que es perfecto en ese género y, dado que la virtud es propia de la perfección del hombre, y el hombre virtuoso es perfecto en su especie, desde él hemos de entender la medida en todo el género humano.²³⁰ Es, pues, la virtud personal la que hace bueno el acto.²³¹ Reitera profusamente que las virtudes son las que vuelven recto el apetito.²³² Pero, por otra parte, al responder expresamente a la *quaedam circulatio* que detecta en su argumentación explica que el virtuoso tiende siempre a obrar aquello que es conveniente a la razón, y así resulta que siempre quiere el bien ‘según él mismo’.²³³

Se encontraba en situación embarazosa, porque la *circulatio* que él denuncia en su argumentación se encuentra operante en su filosofía práctica. Por lo general, ante este tipo de dificultades, él suele reiterar que “No hay que buscar la misma certeza en todas las cosas” (*Quod non est eadem certitudo quaerenda in omnibus*), como estableció el filósofo en el primer libro de la ética,

²²⁷ “Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente”. *Sum. Gent.*, § 1944.

²²⁸ *Com. Eth.* § 1131. El tema ya está introducido desde el § 1129.

²²⁹ “Quia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca”. *Ibidem*, § 327.

²³⁰ *Ibidem*, § 1803.

²³¹ “Respondeo dicendum quod virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonus”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 2.

²³² Véase, por ejemplo, *ibidem*, II-II, q. 47, art. 13 ad 2.

²³³ *Com. Eth.* § 1805.

sino que en las cosas contingentes —como son las cosas humanas— basta la certeza de que algo es bueno por lo general.²³⁴ En el párrafo 2132 de los *Comentarios a la ética* emprende una explicación de alcance más amplio, e indica que el criterio último para calificar una conducta como buena o mala surge “Tanto de las obras y del modo de vivir como de la razón” (*Ex operibus et modus vivendi, quam etiam de ratione*); porque el factor dominante en los *operabilia* son las obras y el *modus vivendi*, sobre los que no cabe conocimiento teórico (*cognitio*), ‘sino actuar’ (*sed opus*); y lo que podamos decir sobre estos temas ha de ser filtrado “Por comparación con las obras y la vida de los que saben” (*Per comparationem ad opera et vitam sapientium*).²³⁵ Jacobo de Butrigrario (un canonista conocido en el siglo XVI) expuso el tema más de acuerdo con la terminología de los juristas: “Tu dic, quod est considerandum jus prout est virtus, et jus prout est ars; jus prout est virtus, omnia habebat in se, et simul erat justitia, et jus, sed non erat in praeceptis redactum; sed jus, quod est ars, in praeceptis redactum non fuit ab initio, ut fuit justitia”.²³⁶

La ética es el saber que trata de las cosas que son necesarias para la vida humana,²³⁷ para conseguir aquello que es honesto, útil o agradable.²³⁸ De lo que expone Tomás parece deducirse que todo aquello que es *delectabile*, útil u honesto según medidas humanas, ‘es bueno’ para el hombre. Era lógico que, en este contexto, Vitoria señalara que los pecados son más graves cuanto son más nocivos.²³⁹ Del conjunto de estas explicaciones parecen claras dos notas: que la teoría jurídica tomista está surcada por un fuerte nervio que atiende a los efectos de las conductas que, sin desconocer el momento del *honestum*, busca todo tipo de bienes o utilidades para la vida humana, porque normalmente el *honestum* viene constituido por esos mismos bienes. La otra, que el acento sobre lo que constituye a algo en bueno parece recaer en última instancia en el carácter delectable (*delectabile*) de un

²³⁴ “Ad tertium dicendum quod ‘non est eadem certitudo quaerenda 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.

²³⁵ “Ex operibus et modus vivendi, quam etiam de ratione; quia dominans, idest quod est principale circa operabilia, consistit in his, scilicet operibus et modo vivendi. Non enim circa talia principaliter cognitio, sed opus... Et ideo oportet considerare per comparationem ad opera et vita sapientium”. *Com. Eth.* § 2132.

²³⁶ *In Primam, et Secundam Veteris Digesti Partem*, Roma, 1564, tomus primus, “De justitia et jure”, lex prima.

²³⁷ “Moralis autem philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae”. *Com. Eth.* § 1539.

²³⁸ Al *honestum* se opone el *malum*, al *utile* el *nocivum*, y a lo *delectabile* lo *tristis*. *Ibidem*, § 273.

²³⁹ *Comentarios de la Secunda Secundae, cit.*, 1934, II-II, q. 57, art. 8, § 3.

objeto o conducta.²⁴⁰ La ética tomista se llama eudemonista porque trata de mostrar los caminos para llegar a la alegría. Al tomar como punto de mira al ser humano concreto que ha de regirse desde sí mismo, una vez conocidos los primeros principios prácticos, los razonamientos y deducciones lógicas normalmente no eran suficientes, y Tomás escribía que en la moral hay que proceder no solamente mediante conclusiones y principios, sino también según aquellas cosas que se dicen de aquello que estudiamos; esto es, del último fin, de la felicidad.²⁴¹ Porque si las normas generales son importantes para saber lo que es adecuado, también las circunstancias concretas tienen voz y voto.

VIII. SERES HUMANOS Y PERSONAS

Un tema permanece algo escondido bajo estas consideraciones, el de considerar cómo el de Aquino entendió y usó las nociones de ‘persona’. Boecio la había definido, de acuerdo con la tradición patristica, como “Un ser individual de naturaleza racional”, que se caracteriza ante todo por la comunicabilidad. Más adelante tendremos ocasión de ver cómo trataron esta noción Scoto y sus remotos discípulos, a los que podemos llamar los integrantes de la Escuela de los Nominales. Este tema salta ahora ante la atención del investigador, porque los Nominales usaron muy profusamente el término de persona, y Tomás de Aquino y sus discípulos apenas recurrieron a él; de hecho, basta ojear durante algunos minutos un libro de algún escolástico poco conocido para saber si es nominal o si es tomista.

Tomás describe lo que es una persona recordando que la persona designa ante todo algo individual; pero la nota de la individualidad no agota la personalidad, porque lo individual se encuentra de un modo especial y ‘más perfecto’²⁴² en las sustancias racionales, que tienen dominio sobre sus

²⁴⁰ Tomás escribe que “His quae sunt simpliciter delectabilia, quae scilicet sunt convenientia naturae humanae...”. *Com. Eth.* § 1489. Baltasar Navarrete ampliaba esta explicación indicando que “Dicimus ergo quod ratio boni consistit in hoc quod aliquid sit appetibili. Haec est expressa mens Divi Thomae, qui adducit Aristotelem primo Ethicorum dicentes, bonum est quod omnia appetunt, et subdit Divus Thomas: Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectivum: tantum est autem perfectum in quantum est actu”. *In Divi Thomae et ejus schola Defensionem, cit.*, p. 127-dorso. Pero esta explicación no parece ajustarse a la idea directiva de Tomás.

²⁴¹ “Non solum per conclusiones et principia, ex quibus ratiocinantis sumo procedit sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest, de ultimo fine, de felicitate”. *Com. Eth.* § 139.

²⁴² Explica que este término significa “Substantiam completam, in natura intellectuali subsistente”, in *Sententiarum, cit.*, l. I, dist. 23, q. 2.

actos y actúan *per se*.²⁴³ Recordemos que la esencia de la libertad reside, según Aquino, en ser el principio del propio movimiento, y quien actúa *per se*, poseyendo en sí el dominio sobre sus actos, ha de actuar necesariamente de una forma más ‘perfecta’ que el resto de las cosas.

Nos explica la historia de este término,²⁴⁴ e insiste especialmente en el proceso histórico por el que este término se cargó de dignidad.²⁴⁵ La persona es una cosa que subsiste en una naturaleza determinada,²⁴⁶ más concretamente, que subsiste en alguna naturaleza intelectual.²⁴⁷ Toda persona tiene un carácter absoluto, es decir, ha de diferenciarse de las otras personas ‘por principios esenciales’,²⁴⁸ porque es radicalmente individual ya que no se puede reconducir a la naturaleza o esencia de algo,²⁴⁹ porque una naturaleza, esencia o forma se refiere a una pluralidad de individuos, y el concepto de persona designa precisamente lo radicalmente individual.

Su sola voz conlleva dignidad,²⁵⁰ y es lo más perfecto que existe: *id quod perfectissimum*.²⁵¹ Por este motivo, la operación personal es distinta del resto de las operaciones.²⁵² Pero rompe el tono previsible de hablar sobre las

²⁴³ “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modi invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sic ut alia, sed per se agunt”. *Suma teológica*, I, q. 29, art. 1.

²⁴⁴ “Ulterius, hoc nomen persona, significat substantiam particularem, prout subijcitur proprietati, quae sonat dignitatem: et similiter prosopon apud Graecos: et ideo persona non est nisi in natura intellectuali: et secundum Boetium sumptum et nomen personae a personando, eo quod in tragediis, et comoediis recitatores sibi ponebant quaedam larvam ad representandam illam cujus gestam narrabant decantando. Et inde est, quod tractum est in usu, ut quodlibet individuum hominis, de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur”. *In IV Sent., cit.*, l. I, dist. 23, q. 1.

²⁴⁵ “Quia enim in comoediis et tragediis representabantur aliqui hominis famosi, impositum est hoc nomen personam ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dicit personae in ecclesiis, quae habebant aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali naturae subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona”. *Suma teológica*, I, q. 29, a. 3.

²⁴⁶ *Ibidem*, I, q. 29, a. 4.

²⁴⁷ “Subsistens in natura aliqua intellectuali”. *Ibidem*, I, q. 39, a. 3.

²⁴⁸ Era una precisión necesaria porque la teología mantiene que en Dios han de ser lo mismo la *essentia* y el *subpositum*. Pero “In creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relaciones, sed oportet quod sit per essentialia principia: quod relaciones non sunt subsistentes in creaturas”. *Ibidem*, I, q. 29, a. 4.

²⁴⁹ “Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas”. *Ibidem*, I, q. 39, art. 3.

²⁵⁰ *In IV Sent.*, l. I, dist. 26, q. 1, a. 2.

²⁵¹ “Respondeo dicendum quod persona significa id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali natura”. *Suma teológica*, I, q. 29, a. 3.

²⁵² *Ibidem*, dist. 27, q. 1, a. 1.

personas, al modo de los Nominales, y explica que el término de persona pertenece en su máximo grado a Dios.²⁵³ Desde luego, la nota de personalidad no es convertible sin más en la individualidad que ella comporta.²⁵⁴ Recordemos la doctrina aristotélico-tomista sobre el alma del hombre: el ser humano no es una realidad que apareció en el mundo ya acabada, creada directamente por Dios con su memoria, inteligencia, voluntad, sus cinco sentidos, etcétera. Es un ser que depende genéticamente de su entorno, ya que el hombre ha surgido desde él: no dispone sobre el mundo, como avasallándolo, sino que es una parte del mundo. Luego cada persona es un ser constitutivamente abierto a su entorno, que es simultáneamente natural y sobrenatural, ya que el de Aquino no admite la teoría de la *pura natura humana* que afirma la existencia de dos fines últimos en el hombre: el hombre posee un único fin último en su vida, que tanto mira a las cosas como a Dios.

Ciertamente, todo hombre es una persona²⁵⁵ y como tal es irreductible a cualquier otro ser. Pero esta irreductibilidad en la propia subsistencia no le aísla ni de las otras personas ni de su entorno. Aquino parece entender que quienes afirman la personalidad del ser humano con énfasis más bien insisten en su rasgo negativo; es decir, en su incomunicabilidad, siendo así que el ser humano es una realidad ante todo abierta al conocimiento de lo que existe. Se trata de un tema difícil, porque la personalidad se constituye ante todo por la incomunicabilidad, pero el hombre está constitutivamente abierto a su entorno y a las otras personas. Es patente que quien afirme excluyentemente al ser humano lo aislará de lo que es 'otro' y este modo de proceder, aunque se ajuste impecablemente a la lógica de algunos rasgos de la personalidad, es una traición al destino y a la vocación humana. Él nos propone seguir el ejemplo que muestra la Trinidad, que forma una 'comunidad', aunque los investigadores se expresan de modos distintos; algunos han mantenido que es una 'comunidad de negación' (*communitas negationis*), y por esto sitúan el núcleo de la definición de persona en lo incomunicable; pero hay que decir que el nombre de persona no es un nombre de negación, sino un nombre de cosa, *nomen rei*.²⁵⁶

²⁵³ *Ibidem*, dist. 23, q. 1.

²⁵⁴ *Suma teológica*, I, q. 29, a. 1.

²⁵⁵ "Et ideo iudicium de nomine non debet esse secundum hoc, a quo imponitur, sed secundum id, ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen personae sit impositum a dicta representatione, tamen et imponitur ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistente". *In IV Sent.*, l. I, dist. 23, q. 2.

²⁵⁶ "Qualis autem sit communitas investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc quod in definitione personae ponitur incommunicabile... Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen persona non est nomen negationem neque intentionis, sed est nomen rei". *Suma teológica*, I, q. 29, art. 4.

Vemos que el hombre oscila entre sus dos rasgos tan fundamentales como inconciliables: su comunicabilidad y su capacidad para la apertura: es un ser que está sometido a leyes, pero que al mismo tiempo tiene como ley inviolable su conciencia propia. Tomás se encontraba navegando entre dos peligros: uno, el de la acentuación de la propia ‘perseidad’ o *perseitas* de acuerdo con la comunicabilidad que es propia de cada persona, y el otro, el de hacer del hombre un ser tan abierto que corriera peligro de perder su propia identidad individual. Para conjurar ambos peligros declara que “Persona significa el hombre larvado”.²⁵⁷ Sí, efectivamente, la persona de un profesor de universidad no se suele manifestar directa y abiertamente: él se ‘disuelve’ hasta cierto punto en sus personas jurídicas, tales como ser marido, padre, profesional, amigo o ciudadano. De ahí la enorme dignidad de estas ‘condiciones personales’ o *condiciones personarum*, según la terminología común en la ciencia jurídica del siglo XIII. Desde el punto de vista tomista, que solo reconoce un solo fin último en el ser humano, estas condiciones no se sobreponen sobre una persona ya existente, al modo como el jinete pone la silla sobre el caballo, de forma que se pueda decir que primero existe la persona y solo después aparecerán, como añadidos externos a las personas sus condiciones de padre o profesional. Pero la persona no queda diluida en sus determinaciones sociales: ya que no se puede definir a la personalidad por la nota normal de la singularidad, hay que estar de acuerdo con Aristóteles y con Boecio cuando designan a la persona como la sustancia primera, *substantia prima*.²⁵⁸ La persona quedaría diseñada como una forma de ser que es superior incluso a la más elevada forma de ser, como es la sustancia. La diferencia entre ella y su mundo circundante es radical.

IX. EL RECONOCIMIENTO DE LAS PERSONAS

Las explicaciones tomistas oscilan entre la afirmación del carácter personal del hombre y la insuficiencia de esta comprobación para explicar los criterios de la justicia. Si se afirma radicalmente la índole personal del ser humano llegaremos a la actitud de Juan Duns, que mantenía que la ley natural, en cuanto que natural, no obliga a nada, y que las personas nos relacionamos bien con los criterios que proporciona el amor de Dios, bien a

²⁵⁷ “Persona autem significat hominem larvatum, sicut dictum est”. *Ibidem*, dist. 23, q. 1.

²⁵⁸ “Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quo pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam”. *Suma teológica*, I, q. 29, art. 1.

través de pactos con las otras personas, ya que todos somos iguales. Pero recurrir al amor de Dios puede ser útil en el monasterio o en el convento, pero no en la ciudad; y recurrir a los pactos para explicar la fuerza de obligar de las leyes es entrar descaradamente por el camino de las ficciones.

Extrañamente, Tomás de Aquino, a pesar de ser fraile dominico, conectaba bien con el estilo de los juristas y abandonaba el ‘desprecio del mundo’ (*contemptus mundi*) a la hora de explicar los puntos de referencia de la justicia de las mediaciones humanas. Para Duns, cada hombre era ante todo una persona, el portador de una cualidad de valor absoluto e inmedible: pero si nos introducimos por las llanuras de los absolutos, la ciencia jurídica no tiene nada que hacer, porque nadie puede calcular entre los márgenes inexistentes de dos o más entidades absolutas.²⁵⁹ Aquino, consciente de este problema y amante de lo que hay en el mundo (aunque él hubiera renunciado a la vida mundana), entendió que las determinaciones sociales son en buena medida un constitutivo del ser-ahí del hombre en la sociedad, ya que el ser humano, tanto en el plano moral como jurídico, obedece a realidades que le conforman a él mismo como ser racional, de modo que nadie puede reconocerse como siendo ‘él’ al margen de sus objetivaciones sociales.

El lector puede hacer la prueba por sí mismo: si el investigador prescinde de sus condiciones de marido, padre, profesional, amigo, vecino, ciudadano, ¿qué queda de él? Solamente permanece una vaga sensación de un yo que no puede reconocerse ni siquiera personalmente; en un plano más pragmático, si alguien prescinde de estas determinaciones suyas, aunque solo sea momentáneamente, y se piensa como ser ‘personal’ que no debe nada a los otros *institucionalmente*, se quedará sin criterios para sus actuaciones cotidianas: el derecho, y con él la identidad personal, se han volatilizado. Sobre este punto ha dejado observaciones interesantes A. MacIntyre. Las cosas —que reflejan este *medio* del que hablamos— constituyen el puente que nos une a los demás. Podría parecer que las relaciones directas con los demás, como son las del amor o la amistad, ocupan una importancia mayor en las relaciones humanas; pero la afirmación del amor como la relación humana superior a cualquier otra requiere necesariamente vivir estas otras relaciones institucionalizadas socialmente: no

²⁵⁹ John Austin, que personificaba esta actitud en Kant, escribía que “But, if the parties were lead by their ears, and not by the principle of utility; if they appealed to unmeaning abstractions or the senseless fictions; if they mouthed of *the rights of man*, or the *sacred rights of sovereigns*, or *unalienable liberties*, or *eternal and immutable justice*... A sacred or unalienable right is truly and indeed *invaluable*: For, seeing that it means nothing, there is nothing with which it can be measured”. *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, 5a. ed., Londres, John Murray, 1911, p. 119. Las cursivas son de Austin.

se puede decir que un hombre es un buen hombre si no realiza adecuadamente su trabajo.²⁶⁰

Alguien puede ensimismarse sobre sí mismo, o bien puede dejarse llevar por las profundidades insondables de las otras personas, pero estos son malos caminos para el derecho, que es bastante más dependiente de las objetivaciones sociales existentes. Además, parece que el ensimismamiento subjetivista destruye a la persona, y que por esto es necesario distinguir entre persona e individuo, ya que no es lo mismo la subjetividad que la personalidad. Esta última se entiende encastrada en realidades diversas (recordemos las distintas *conditiones* nuestras y las exigencias *reales* que surgen desde las ‘cosas’), que a veces son irreductibles unas a otras, pero que siempre forman parte de la persona; pues la cualidad personal no consiste únicamente en la afirmación directa de una subjetividad, sino que recibe en buena medida lo que ella es desde lo que son las cosas que componen su cotidianidad: *Ratio non es mensura rerum, sed potius e converso*,²⁶¹ que implica que esa racionalidad sobre la que descansa la conciencia de nuestro yo no es la instancia que mide o juzga a las cosas, sino al revés: la razón es medida por las cosas.²⁶² El hombre se sabe ser pensante, pero no sabe qué es pensar; sólo conoce las cosas que está pensando: conoce el ‘qué’ de su pensamiento, pero no su ‘cómo’.²⁶³ Al pensar las cosas, el hombre puede extraer, desde las operaciones comunes a sus pensamientos, pocas y breves reglas lógicas, pero no puede aspirar a mucho más. Si no admitimos el conocimiento de las cosas que miden a los actos que afirman la propia personalidad, el ser humano aparecerá, artificialmente, como una realidad inconmensurable, como una cualidad o *qualitas* que por definición no tiene medida.²⁶⁴ Para reconocer los

²⁶⁰ Este hecho lo observamos con más claridad en el párrafo 1267 de los *Comentarios a la Ética*, cuando corrige a Aristóteles, quien había explicado que la justicia procede del mismo modo que el médico, que no busca la salud en abstracto, sino la salud de este enfermo. Pero no es correcto proceder ‘buscando solamente la salud’ (*propter sanitatem, sed non sanitati*), explica Tomás, porque incluso el arte de la medicina tiende más a producir obras sanas que no a buscar la salud.

²⁶¹ Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, l. II, dist. 24, q. 2, y *Suma teológica*, I, q. 79, art. 13.

²⁶² *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

²⁶³ La tesis más básica de Tomás de Aquino sobre este tema está expuesta en *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, § 38, en donde explica que nuestras potencias son desproporcionadas para lo que han de conocer. En particular, sobre la razón, véase *Sum. Gent.*, § 2310. Por eso, la razón, que es una simple forma lógica (*Suma teológica*, I. II, q. 50, art. 4), conoce solo el *quia*, no el *quid* del conocimiento. Véase § 15. Es lógico que concluya que, cuando razonamos demostrando, conocemos las demostraciones. pero sin comprenderlas. Véase *Sum. Gent.* § 2323. Otras declaraciones interesantes en *Sum. Gent.*, §§ 2189 y 2235.

²⁶⁴ El de Aquino explica que la *qualitas* es indefinible (*In IV Sent.*, l. I, dist. 2, q. 1), y que no es posible calcular su medio. Véase *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 1.

puntos de referencia de la justicia no hace falta una metafísica que exponga esencias eternas: basta reconocer, al menos, una ontología de lo contingente que nos lleve a entender, por ejemplo, que la esclavitud estuvo objetivamente justificada en el siglo IX, pero que hoy no es mantenible.

El ser humano es una síntesis; desde el punto de vista ahora seguido, constituye una unidad sintética de su subjetividad con sus vertientes religiosas, morales y jurídicas. El olvido de este carácter sintético nos lleva a intuir que la negación de las realidades lleva a la persona tanto a su exaltación como a su aniquilamiento: ambas posibilidades son las consecuencias de la falta de puntos de referencia ontológicos que guíen las operaciones del propio yo. Si la persona es entendida siempre como realidad absoluta, al *enfrentarse* con el mundo externo a ella solamente puede reconocer otros absolutos; en tal caso, al tratarse de una cuestión última no caben matizaciones. O afirmamos un mundo en el que estamos rodeados de amigos, esto es, de nuestras condiciones de marido, padre o profesional, o hay que afirmar que el mundo “está ahí”, y que es lo que opone resistencia al esfuerzo humano. En el primer caso hay colaboración del ser humano con ‘su’ entorno, que le pertenece a él; en el segundo supuesto solo cabe enemistad con una sociedad insuficientemente socializada y con una naturaleza escasamente tecnificada.

Si no se atiende al criterio del *cum alio*, una subjetividad sin determinaciones únicamente se comprende a sí misma como una identificación y afirmación solipsista del propio yo. No hace falta recurrir a argumentaciones moralizantes para superar esta visión de los individuos: sabemos que las cosas propiamente sociales nos son tan necesarias como nuestra piel. No es la personalidad ya comprometida la que ha de justificarse frente al deseo de infinitud: es este deseo el que ha de comparecer ante el tribunal del derecho. No necesitamos órdenes o mandatos especiales para reconocer nuestras determinaciones personales y saber el deber de seguirlas. Una vez más comprobamos la precedencia de las realidades (no imperativas) en la filosofía práctica, porque no en vano Tomás de Aquino indicaba que la ética no usa el tiempo verbal imperativo (*fac hoc!*), sino el tiempo de presente: “Esto está para que tú lo hagas”: *hoc est tibi faciendum*. Tenemos fines, tantos como cosas hay que llevar a cabo, y no hacen falta órdenes para que un hombre haga lo que necesita hacer para desplegar su humanidad llevándola a su relativa plenitud.

El ser humano se constituye como hombre —y no solamente como marido o profesional— *asumiendo* sus condiciones; esto es, necesita amar sus determinaciones como profesional o padre reconociéndolas de idéntica forma en las otras personas. Indiqué que considerar al hombre radicalmente

como individuo implica que la subjetividad como tal, entendida como el punto sistemático de la filosofía práctica, solo nos lleva al ensimismamiento ya mencionado, como una autoidentidad simplemente formal en la que la persona no puede ni reconocerse a sí misma como individuo porque carece del contraste ‘con otro’. Para Tomás de Aquino, la persona y su conciencia moral se forman gracias al *Cum alio scientia*,²⁶⁵ es decir, al “saber con otro”. Algunos escolásticos entendieron que Tomás definía así a la conciencia moral, pero los latinos no distinguían entre conciencia y consciencia, y este “saber con otro” parece abarcar ambas realidades.

Una mente simplista encontraría pronto la solución al problema del respeto mutuo en la convivencia afirmando que el hombre tiene una naturaleza constitutivamente relacional que desborda los moldes de la simple coexistencia; de hecho, algunos autores hablan de “ser con los otros”, pero esta tesis, sin ser falsa, es excesivamente insuficiente, porque nos relacionamos *directamente* con los otros únicamente en algunas relaciones que no suelen estar reguladas por el derecho; las exigencias de relacionarnos directa o personalmente con los otros solo juegan alguna función en el derecho, a veces decisiva y a veces irrelevante, pero no exigibles siempre y universalmente; pues el juez ha de indagar en unos momentos si ha habido buena fe, pero en otros casos la buena o mala fe no juegan ninguna función. No perdamos de vista que estamos estudiando algunas facetas del derecho, no los deberes propios de la caridad.

Somos seres que vivimos según relaciones, y esta índole relacional —sabiendo que en la sociedad política nos relacionamos simultáneamente con ‘cosas’ y con personas— no tiene por qué justificarse ante la visión de quien se sitúa ante el campo infinito de lo posible y no quiere renunciar a ninguna posibilidad. ¿Y la figura del contrato como recurso que permitiría simultáneamente respetar el carácter personal del hombre y afirmar su vinculación al derecho? Ya indiqué que el contractualismo supone entrar descaradamente por caminos demasiado imaginarios. Además, está la vertiente ontológica de lo que hacemos, que hace que las conductas ordenadas, permitidas o prohibidas por el derecho son realmente distintas, y de ahí la insistencia de Tomás en el criterio del *medium rei*. El contractualismo jurídico-político no da razón de esta diversidad. La génesis real de cualquier razonamiento práctico solo puede ser teleológica, con tantos fines como determina la heterogeneidad de los principios que intervienen en nuestras deliberaciones. Desde el punto de vista de sus contenidos, no existe ‘el’ ordenamiento jurídico na-

²⁶⁵ *In IV Sent.*, l. II, dist. 24, q. 2, art. 4. *Suma teológica*, I, q. 79, art. 13. *Quaestiones disputatae*, Edizione Studio Domenicano, q. 17.

cional: existen multitud de instituciones jurídicas que pueden ser agrupadas superficialmente atendiendo a su cauce procesal y coercitivo común para el caso del incumplimiento de alguna de sus reglas.

El fundamento más inmediato para exigir la realización de esta vertiente pública de los seres humanos no es la simple igualdad biológica ni la igualdad en las fuerzas físicas, u otra supuesta igualdad entre los hombres. Si tenemos presente el criterio tomista del *Cum alio scientia*, parece que es más bien el carácter excéntrico que toda persona asume ante sí misma y ante los demás; pues la mujer casada tiene que desdoblarse, siempre en tensión entre los dos polos representados por su subjetividad y su condición de esposa y madre; y el ciudadano ha de desdoblarse entre sus condiciones de propietario y de contribuyente. Las concreciones, al determinarnos, nos hacen activos y rompen el círculo que formaría esa autoidentidad únicamente formal del sujeto que únicamente se conoce a sí mismo y que considera a los demás como “unos otros” a los que no tienen por qué alcanzar las mismas competencias que él vive. Recordemos lo ya expuesto sobre las ‘cosas’ como puntos de encuentro entre los hombres. No únicamente entre hombres diversos, sino en el interior de cada persona consigo misma: de ahí el *Cum alio scientia* como condición imprescindible para formar la propia identidad.

Todos los seres humanos exigen su reconocimiento; a veces exigen su reconocimiento para sí mismos directamente como personas. Pero también es normal que el trabajador pida su reconocimiento al filo de sus exigencias más concretas como trabajador en el tipo de trabajo que desarrolla, o que el padre exija respeto y ayuda para sus competencias como padre: estas situaciones operan a modo de espejos en los que el sujeto se reconoce a sí mismo como persona humana. En este sentido, el ciudadano sabe que lo es porque reconoce a los otros como ciudadanos, o como padres, o como seres que han de ser respetados, sea negativamente (sería el momento de la simple abstinencia), sea positivamente, es decir, cooperando con los demás en lo que en definitiva es común. La personalidad posee así un cierto carácter reflejo: sabemos que somos personas porque reconocemos a los otros como personas. El fundamento de la igualdad solamente es posible aludiendo a ese desdoblamiento tantas veces mencionado; un ser humano no dispone de ningún derecho para tratar a otro como si ese otro fuera distinto a él mismo. Si alguien cae en la actitud de exigir para él derechos que él deniega a los demás, esto indica ante todo que ese hombre está vulnerando la dignidad que él porta, porque todo hombre conlleva en sí la dignidad de toda la humanidad.²⁶⁶

²⁶⁶ Éste es fundamento de la culpabilidad del delincuente, saber que está desconociendo una universalidad de la que él no puede disponer libremente; pues al exigirle, como condi-

En última instancia, el derecho a exigirme a reconocer a los otros como sujetos del derecho, y el igual derecho a que me reconozcan a mí como tal, constituye la base principal del carácter personal del hombre, que conlleva tanto la incomunicabilidad como la sociabilidad. Desde su incomunicabilidad, la persona muestra la dignidad de quien ha de realizar un plan de vida personal, más allá de utilidades o intereses concretos; pues no expresan lo mismo el “me interesa” que el *me intereso*. Éste es un punto en el que siempre tropezarán los psicologismos utilitaristas. En este contexto, es obvio que la prepotencia proviene desde el que se ha reintroducido de tal manera en sí mismo, que su vida ha degenerado en un solipsismo existencial. El rechazo del prepotente no puede ser explicado mediante juegos lógicos (como pretendió en cierto modo Rousseau), ni mediante la buena conciencia que frecuentemente es confundida con la conciencia moral; este rechazo ha de provenir ante todo de la no aceptación de una persona que no sabe reconocerse a sí misma como persona, y que por este hecho se ha colocado en una situación hostil con los demás. Pues la personalidad, fragmentada por las relaciones concretas, es el universal que es realmente de todos; éste es el motivo por el que un hombre vicioso y envilecido puede recriminar una conducta concreta a otro hombre que goza en general de una mejor salud moral.

Contra Juan Duns y la escuela de los Nominales, hay que afirmar que no existe en primer lugar un yo que se afirme él a sí mismo, y que posteriormente reconozca a los demás gracias a su buena voluntad o a su capacidad para vivir la caridad. El de Aquino no aceptó este planteamiento de las relaciones entre las personas que, sin embargo, parece ser el que mejor se acomoda al sentido común; pero hay que temer que ese sentido común en el que apoyó Scoto ante todo mostraba su propia incapacidad comparada con la capacidad de percepción tomista.

1. *Derecho y moral: medium rationis y medium rei*

El gran criterio diferenciador que usa Tomás entre la moral y el derecho es el que propuso sucintamente Aristóteles en el libro V de la moral a Nicómaco. Siguiendo las indicaciones muy someras de Aristóteles, Tomás

ción para su imputación penal, que sea capaz de distinguir el bien del mal, no se le pide tanto que sea consciente de haber causado un daño a otra persona, o de haber transgredido una ley, como saber que ha violado una exigencia necesariamente universal que él *debe* portar en sí. Sin esta personalidad o autoconciencia radical del deber, no puede exigírsele a una persona que respete los derechos que él no reconoce en sí mismo.

indicó que lo justo constituye, desde el punto de vista de su medición o cálculo, un *medium rei* (un ‘medio de la cosa’), porque aquello que hay que dar a otro ha de ser calculado al filo de la cosa o relación que nos une con esa otra persona.²⁶⁷ Por ejemplo, el profesor ha de explicar con la claridad necesaria para que le entiendan sus alumnos: esta exigencia constituye un ‘medio de la cosa’ de la docencia, y es un derecho que tienen los alumnos al margen de las disposiciones subjetivas del profesor, de forma tal que si un profesor que no sabe explicar alega su buena voluntad, esta disculpa no sirve: esa persona no debe continuar ejerciendo la enseñanza. Domingo Báñez llegaba a decir, interpretando a Tomás, que “Advierte que lo que hay que hacer, si hablamos con propiedad, no se refiere al bien del que obra, sino al bien de la cosa hecha”,²⁶⁸ una exageración que posiblemente no habría gustado al de Aquino. En cambio, en las virtudes que no son la justicia, el cálculo de lo que hay que darse a sí mismo o a los demás no ha de ser hecho desde una cosa externa al sujeto que actúa (como es la docencia), sino desde el mismo sujeto mismo y desde sus necesidades personales, y a este ‘medio’ lo llamó *medium rationis*, para diferenciarlo del *medium rei* por el que se mide la relación de justicia o jurídica.²⁶⁹

Las diferencias entre ambos ‘medios’ las entenderemos mejor con un ejemplo: lo que sería demasiado comer para Flacus, es poco o está bien para Crasus. En cambio, las competencias (derechos y deberes) del profesor

²⁶⁷ Aun Johannes Althusius, por ejemplo, escribía que “Constitutio juris est, qua illud ex negotii natura et qualitate, secundum rectam rationem, exigente utilitate et necessitate humana, concipitur et formatur”. *Dicaeologiae libri tres. Totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*, Francofurti ad Moenum, 1649, l. I, cap. XIII, § 4.

²⁶⁸ “Adverte, quod facere, si proprie et formaliter loquitur, non refertur ad bonum facientis, sed ad bonum rei factae”. *De justitia et jure disputationes*, Salamanticae, 1594, q. 58, art. 4, p. 37-A.

²⁶⁹ Explica que “Et in talibus oportet, quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas; sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: et propter hoc justitia, et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 2. En el artículo siguiente añade que “In operationibus exterioribus ordo rationis instituitur... non secundum proportionum ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex qua constituitur ratio justitiae... Unde omnes hujusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae... justitia proprie dicta est una specialis virtus quod attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui”.

La justicia es, por tanto, una actividad de objeto muy limitado: “Et ideo, cum justitia ordinatur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores acciones et res secundum quandam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur”. *Ibidem*, art. 8.

y de los alumnos no se determinan por lo que necesiten personalmente al margen de las exigencias objetivas de la docencia: los alumnos pueden exigir al profesor que explique cosas interesantes de acuerdo con la asignatura, que lo haga con claridad y precisión, etcétera. El profesor puede exigir a los alumnos que asistan a clase (si ese es el caso), que guarden silencio, etcétera. Como el profesor y sus alumnos se relacionan por medio de la docencia-discencia, unos y otros pueden exigirse jurídicamente conductas determinadas por el vínculo que los une, pero no pueden exigirse conductas externas a ese vínculo, como sería hacerse favores personales.²⁷⁰ Esta es quizá la razón última por la que el derecho tiende tanto a cosificar las conductas humanas: el derecho civil (otra cosa es el derecho penal) no considera tanto personas como cosas y sus exigencias, y mide lo que es debido atendiendo a la relación que vincula al deudor y al acreedor: no personaliza en la misma medida que la moral o el derecho penal.²⁷¹

La afirmación de la capacidad humana para determinar de algún modo el medio objetivo suponía confiar en las posibilidades de la razón. Tomás, al tener formación aristotélica, era moderadamente racionalista,²⁷² y en esto coincidía con los juristas del *ius commune*. En cambio, Juan Duns Scoto, a pesar de afirmar la posibilidad del estudio ‘formaliter’ de la realidad, negó que pudiera existir tal tipo de ‘medio’.²⁷³

²⁷⁰ Tomás escribía: “Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis”. *Ibidem*, art. 9.

²⁷¹ Precisamente porque el derecho penal personaliza mucho el extraño medio en que consiste la pena, la jurisprudencia romanista excluyó de hecho de sus enseñanzas a esta rama del derecho, y uno de los pocos libros bajomedievales conocidos que trata de cuestiones penales es el *Speculum juris* de Guglielmus Durandus, no trata sustantivamente de los delitos, sino únicamente de las garantías procesales. Obviamente, las *leges civiles* (sinónimas de derecho civil) poco tuvieron que ver con el derecho penal hasta el siglo XVIII-XIX. Los libros que trataban cuestiones penales solían recibir el título de “Prácticas criminales”, alejadas del adjetivo de jurídicas.

²⁷² En diversas ocasiones él pone de manifiesto tanto las dificultades para medir tal ‘medio de la cosa’ como las que hay para distinguir entre el ‘medium rei’ y el ‘medium passionis’. En *Com. Eth.*, § 401, por ejemplo, escribe: “Cum ergo justum sit aequale eodem modo et ex parte rerum, et ex parte personarum...”.

²⁷³ Escribía: “Ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili, sicut dixit quidem doctor [se refiere al de Aquino], motus ex hoc, quia justitia habet tantum medium rei, sed caetera virtutes medium rationis. Hoc enim falsum est. Immo in isto medio, quod justitia commutativa respicit, est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendo indivisibilem punctum rei, et rei. Quia quod hoc quasi impossibile est communitatem attingere”. In *Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum Quaestiones subtilissimae*. Antwerpiae, 1620, l. IV, dist. XV, q. 2, § 15. Frente a este cálculo, él propone hacer las leyes consensuadamente. Véase *loc. cit.*, § 10.

2. *La razón participada y la razón essentialiter*

¿Cómo funciona la razón práctica? El de Aquino nos advierte que este tema “Non cadit sub discursu neque aliqua narratione”, esto es, no es explicable; el de Aquino sabe que la verdad práctica humana no tiene carácter proposicional; pero afronta la tarea de explicarla en la medida de lo posible. Volvamos sobre el camino ya indicado: tal vertiente de la razón tiene dos sectores; uno dominado por los principios ético-jurídicos más elementales que los conocemos directamente a través del *intellectus*, que componen los “Primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica”, y otro sector dominado por la aceptación o no de las consecuencias previsibles de los actos.

La razón humana posee una doble funcionalidad: por un lado es una razón ‘participada’ (que compone el *intellectus*) que conoce algunas reglas morales elementales. Por otro lado, es activa, porque ella ha de calcular razonando lo que conviene al hombre en la historia, sometido a necesidades cambiantes. Llamó a esta vertiente de la razón *ratio essentialiter*. Dada esta dependencia del hombre desde su entorno, la vertiente de la razón que Tomás llama *ratio essentialiter* ha de proceder “Según la naturaleza de las cosas, desde lo parecido a lo parecido” (*Secundum naturam rerum, de similibus ad similia*) para que el hombre persiga bienes propiamente humanos, esto es, sin alejarse de lo que él ya es.

Sucede que la naturaleza tiende ante todo a regir a cada cosa en sí o desde sí misma (*ad regendum unamquamque in seipsa*),²⁷⁴ y en la dialéctica demostrativa que juzga sobre el hombre hay que proceder desde los principios propios de cada cosa,²⁷⁵ esto es, desde las exigencias propiamente humanas, que pueden partir directamente desde la persona humana (como es el caso del derecho al conocimiento o a la dignidad)²⁷⁶ o desde el análisis de lo exigido por cada situación, como sucede con la no devolución del depósito de armas a la persona que se ha vuelto loca. No perdamos de vista su intuición inicial, a saber: que la naturaleza solamente prepara algunos principios que son conocidos por la *ratio participata*; más allá de tal *ratio*, lo que el hombre ha de conocer normativamente lo adquiere mediante el trabajo de la razón (*ratio essentialiter*) que, superando el simple conocimiento contemplativo, trabaja

²⁷⁴ *Suma teológica*, II-II, q. 50, art. 4.

²⁷⁵ “In speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis”. *Ibidem*, q. 51, art. 4.

²⁷⁶ Escribe sobre la dignidad humana que “Omnis enim nobilitas uniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esse homini ex sua sapientia nisi per eam saepius esse”. *Sum. Gent.*, § 260.

activamente (*essentialiter*) mediante argumentos extraídos demandan en cada momento desde las cosas, esto es, desde las necesidades concretas.

Los principios proporcionados por el *intellectus* tienen tres fuentes: la naturaleza racional del hombre, la naturaleza sensitiva,²⁷⁷ y la experiencia. Una interpretación muy racionalista del pensamiento del Aquinate nos llevaría a considerar solo a la evidencia racional como el *intellectus*; pero quizá esta lógica tan estricta desvirtuaría demasiado el pensamiento tomista. La naturaleza racional del hombre es la que ordena, por ejemplo, que no se mienta. La naturaleza física o sensitiva del hombre era también otra fuente de principios, esto es, de derechos y obligaciones, pues como los seres humanos necesitan comer todos los días, tienen derecho a buscarse la comida todos los días tomándola de donde la haya. Este principio dio origen al *jus necessitatis* medieval, de gran importancia doctrinal y quizá también práctica: como hasta el siglo XIX Europa pasaba hambres con frecuencia, el *jus necessitatis* permitía tomar con justicia lo que se necesitaba.²⁷⁸ Era un verdadero derecho, y como entendían que el que usa del derecho no actúa injustamente, nadie quedaba obligado a restituir cuando llegara a mejor estado económico. Si el hombre fuera una ‘esencia racional’, como nos llamaban los discípulos de Kant, no existirían este tipo de principios; pero la filosofía griega y medieval era, al menos en este punto, más adherida a la realidad que no la moderna. La experiencia era otra fuente de principios morales básicos, y de ahí la prohibición de que el abogado actuara ante un juez que es pariente suyo.

Además de los principios, la vida práctica humana se dirigía por la consideración de las consecuencias personales y sociales de nuestras acciones. La actitud ética que atiende a las consecuencias de los actos para calificarlos de buenos o malos se llama hoy consecuencialismo. Actualmente, el consecuencialismo ético está desprestigiado, porque la tendencia moderna a tener en cuenta solamente una sola vertiente de la actuación moral ha hecho que la ética se entienda como de principios exclusivamente, o solamente como de ponderación de las consecuencias. No era este el estilo de Tomás de Aquino, que tenía en cuenta al mismo tiempo los principios y las conse-

²⁷⁷ Los ataques de Tomás de Aquino contra Platón son constantes, porque Platón había supuesto que el hombre *vivaba* en el cuerpo como el marinero en el barco. Tomás, por el contrario, mantiene que “Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam... Cum igitur sentire est quedam operatio, sit quedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima, et corpore”. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 4.

²⁷⁸ Entonces actuaba la regla que expresaba “Necessitas non subditur legi”. Tomás de Aquino, *Ibidem*, I-II, q. 96, art. 6.

cuencias de los actos, porque si solamente consideraba los principios, caería en una tiranía de los principios, y entonces podía hacerse realidad el dicho latino que expresaba “Fiat justitia et percat mundus”, lo que es sinónimo de injusticia. Además, los principios son múltiples, y con frecuencia colisionan, porque los hombres nos debatimos frecuentemente entre lealtades opuestas. Pues el estudiante debe salir con los amigos y divertirse, y también debe estudiar, y no siempre sabe con certeza cuándo aplicar un principio u otro. En tales casos, ante la incertidumbre,²⁷⁹ debemos atender a las consecuencias previsibles de nuestros actos. No le sirve tampoco el puro consecuencialismo, porque tampoco sin principios carecemos de criterios para medir la bondad o maldad de las consecuencias de nuestros actos.

El derecho así obtenido, aplicando simultáneamente principios y cálculo de las consecuencias, se dividía en dos grandes sectores: el derecho que necesariamente había de ser así, porque si no el hombre perdería demasiado de su humanidad que componía en principio el derecho natural. En cambio, el derecho obtenido preferentemente desde el cálculo de las consecuencias (buscando la *utilitas* social), que era vinculante porque así lo disponía la ciudad, el rey o la Iglesia, era derecho positivo o *jus arbitrium*; esto es, ‘no natural’, que se descomponía en derecho de gentes y derecho civil: si algunas instituciones que buscaban la *utilitas* eran comunes a muchas *gentes* o naciones, ellas formaban parte del derecho de gentes; si eran propias solamente de una comunidad política determinada, formaban el *jus civile*.

En cualquier caso, ya se tratara de derecho natural, ya de derecho positivo, las normas jurídicas habían de responder o hacer frente a alguna necesidad, pues juristas y teólogos entendían que la necesidad era el primer criterio de la justicia. Precisamente por esto llamamos ahora a esta jurisprudencia ‘realista’, pues hacía falta alguna cosa objetiva (*res*) para que la aplicación de la norma, regla, o principio, estuviera justificado. Esa cosa, es decir, esa necesidad, introducía la objetividad o fundamentación suficiente, pues aunque el derecho positivo fuera llamado *jus arbitrium* y los medievales hablaran bastante del arbitrio, esto no quería decir falta de fundamentos, sino lo contrario: discrecionalidad o razonabilidad, que existía cuando había fundamento suficiente para imponer la regla,²⁸⁰ aunque el caso no fuera

²⁷⁹ Tomás explicaba que “Virtus humana est perfectio rerum modum hominis qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, que sunt contingentia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

²⁸⁰ Figgis indica a este respecto que “I do not of course mean that all hold the same ethical theory, but the institutions and all rights must be able to show some practical utility if their existence is to be maintained”. *Studies of Political Thought. From Gerson to Grotius*, Cambridge University Press, 1956, p. 13.

importante, o aunque el problema admitiera varias soluciones distintas. A veces la necesidad o causa de la regla era la fuerza directa del principio mismo, ya que una mentira será siempre una mentira, una conducta que, salvo casos especialísimos, será necesariamente condenable.

X. LEY GENERAL Y DERECHOS CONCRETOS

Tomás trata de las leyes en la I-II de la *Suma teológica*, y distingue tres tipos de leyes: la ley eterna, la ley natural y las leyes humano-positivas. La ley eterna es Dios mismo, esto es, “La razón de gobierno existente en el supremo gobernante”,²⁸¹ pues como cristiano él entiende que Dios gobierna el universo ‘de algún modo’. Pero, a diferencia de los modernos, no entiende de la ley (tampoco a la ley eterna) como una orden o mandato imperativo externo a los mismos que han de acatarla, sino como una fuerza o razón de los actos hacia su propio fin,²⁸² pues la ley no es algo exterior a aquello que se ha de hacer ni a quien ha de hacerlo. De hecho, para poder hablar de amor en sentido estricto se requiere que alguien o algo se dirija hacia lo que es ‘su’ bien.²⁸³

Podríamos pensar que existiría una jerarquía entre estos tres tipos de leyes, de modo que la ley natural habría de derivarse desde la ley eterna, y las leyes humano-positivas habrían de ser concordantes con la ley natural. Esto es tan cierto como falso. Tomás reconoce una pluralidad de leyes, pero no al modo moderno y contemporáneo, que quiere encontrar jerarquías y pirámides normativas que formarían estratos legales. Si aplicamos nuestros esquemas, propios de la Edad Contemporánea, veríamos una Constitución (la ley eterna), unas leyes fundamentales (la ley natural) y las normas ordinarias (las leyes positivas humanas). Nosotros hacemos esto porque, por nuestra formación moderna, no reconocemos la pluralidad de las realidades, y hemos unificado hasta el concepto de ley, de modo que la Constitución, las leyes fundamentales y la legislación ordinaria únicamente se diferenciarían en su importancia jerárquica. Esto no es así en Tomás de Aquino. Él contempla más bien una pluralidad de estratos del ser, cada uno con su estatuto

²⁸¹ “Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gobernante...”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

²⁸² “Respondeo dicendum quod lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem”. *Ibidem*. Este tema lo ha tratado ya extensamente en la *prima pars* de la *Suma teológica*, y ha dejado claro que el movimiento ‘natural’ es aquel que mueve a cada cosa desde sí misma.

²⁸³ “Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est ejus”. *Sum. Gent.*, § 757.

ontológico propio, unidos por un fin común. Pero las formas de tender hacia ese fin (sus leyes) son distintas, en sus contenidos y modos. Bastit indica que

Podemos pensar que hay algo común entre estas leyes, pero este elemento común no tiene más realidad que la de ser un producto de la razón, *ratio*; porque esto no es independiente de las cosas, aún cuando exprese una parte esencial de ellas, y tal elemento es imperfecto para expresar lo que las cosas son. No solamente es imperfecto, sino que conserva en sí mismo una cierta marca de la pluralidad de las cosas en las que se realiza; porque no se trata de la aplicación de una forma única a materias distintas, sino que en las cosas mismas en las que él se realiza, lo hace de modos diversos, conservando una estructura análoga.²⁸⁴

Tomás explica que “Los asuntos humanos se diversifican infinitamente”, y esta diversificación incesante es el factor que hace imprescindible el ejercicio de la prudencia, que no trabaja con determinaciones artificiales y exactas propias del arte (los *factibilia*), sino con manifestaciones humanas, llamadas *agibilia* en el lenguaje escolástico. En el campo del *facere* es posible establecer procedimentalmente reglas lógicas, yendo desde lo más general a lo más concreto; en cambio, en la configuración de las cosas que hemos de obrar (*agere*) interviene el *intellectus*, que es esa dimensión de la razón que desborda frecuentemente las aplicaciones silogísticas. ¿Cómo proceder entonces? Podríamos decir que aquellos académicos, Tomás entre ellos, se encontraban ante un conjunto de vehementes exigencias prácticas que tropezaban con un muro de imposibilidades teóricas. Como veremos más adelante, contaba ante todo la buena voluntad personal, esa “Rectitudo voluntatis propter se servata” que proponía San Anselmo.²⁸⁵ De la mano de esta rectitud de la voluntad, el juzgador enjuiciaba el caso seleccionando los principios que mejor se acomodaban, según su criterio, a ese problema. No existe rigor lógico en las determinaciones humanas, pues la decisión práctica no es siempre entre lo bueno y lo malo, sino frecuentemente entre lo mejor y lo peor.²⁸⁶ Por decirlo con una terminología más actual, no existía una jerarquía de valores rígida, sino que los principios bajaban y subían en la escalera de la importancia según las circunstancias. No eran las normas las que se imponían en su sublimidad, sino que estas mendigaban —por así decir— ser

²⁸⁴ *Naissance de la loi moderne...*, cit., p. 77.

²⁸⁵ “Magister. Voluntas ergo justa est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. Discipulus. Aut ista, aut nulla voluntas justa est. Magister. Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata”. *Opera, tomus tertius*, Coloniae, 1573, *Dialogus de veritate*, p. 85.

²⁸⁶ Tomás escribe que “Ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono”. *Suma teológica*, II-II, q. 53, art. 5.

tenidas en cuenta en cada caso. Francisco de Vitoria insistió especialmente en esta vertiente del pensamiento jurídico medieval-romanista, porque el siglo XVI estaba siendo invadido por la doctrina de las naturalezas de las cosas que reclamaba el absolutismo del criterio *ex objecto*. Quizá la declaración más abarcante y precisa de Vitoria es la que nos ofrece en otra polémica suya con Cayetano: si alguno está obligado a restituir cuando esto no puede hacerlo sin infamia. Cayetano mantenía que no, y Vitoria le corrige: “Pero yo digo que no condenar a éstos siempre es falso, y condenarlos siempre es falso también”.²⁸⁷

En el pensamiento romanista que empapa la obra del de Aquino, lo que pudiéramos llamar las cosas en sí mismas tienen frecuentemente una naturaleza relacional, un ‘modo’ de ser. Los juristas, y Tomás con ellos, relacionan principios y consecuencias previsibles que resultarían de la aplicación de tales principios, y tenían presente que “Los principios han de ser los adecuados a las conclusiones que es preciso alcanzar”.²⁸⁸ Lo que el jurista o el moralista consideraba era un abanico de fuentes de principios (una heterogeneidad de los principios),²⁸⁹ ya que si unas veces atendía a la naturaleza en sí misma de una conducta, otras veces ponderaba los bienes y males que se seguían desde ella, y elegía la regla que en su opinión acarrearía menos males, porque si todo lo malo posee su vertiente buena,²⁹⁰ lo bueno también presenta una dimensión mala, pues parece entender que toda decisión práctica es vitalmente contradictoria.²⁹¹ Combinaron las naturalezas de las cosas, los instintos (apetitos) que naturalmente experimenta el hombre, lo que consideraron por uno u otro motivo bienes humanos. Las virtudes morales parten desde los apetitos y tratan de regularlos desde ellos mismos, según

²⁸⁷ “Sed ego dico quod universaliter non condemnare istos falsum est; et universaliter condemnare illos, etiam falsum est”. *Comentarios...*, *cit.*, II-II, q. 57, art. 6 § 22.

²⁸⁸ “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.

²⁸⁹ Accursio, en la glosa “a” a Digesto, 1, 1, 1 establecía que “Jus naturale quattuor modis dici. Primo lex mosaica, Secundo obligationes qui ex instintu naturali, Tertio, jus gentium. Quattuor, jus pretorium”.

²⁹⁰ En la I-II, q. 91, art. 4 de la *Suma teológica* se plantea si la prostitución debe ser tolerada civilmente. Entiende que sí, porque como expuso San Agustín, la ley no puede prohibir todas las cosas malas porque entonces “Etiam multa bona tollerentur”.

²⁹¹ En el § 1323 de los *Com. Eth.* Explica que el “Syllogismus factus inducit dubitationem”. Porque cuando razonamos en temas prácticos la mente de la audiencia “manet ligatam” ya que no puede permanecer en lo que concluye la razón, porque la “conclusio ei non placuit”, pero tampoco puede “procedere ad contrarium quid non habet in sua potestate solutionem argumentationis”.

sus exigencias atemperadas por la razón. En la *quaestio* quizá más relevante de la filosofía jurídica tomista, la 47 de la II-II de la *Suma teológica*, Tomás formuló el punto central de toda ella: “El fin de las virtudes morales es el bien humano”.²⁹²

Los tratadistas del derecho consideraron que la ley era siempre general; esto es, igual para todos los casos que pudieran acogerse a ella, y que, por contra, el *jus* o derecho era aquello concreto que había que discernir individualmente en cada situación o problema. De forma que permaneciendo inalteradas las leyes, la solución que el juzgador aportara, que podía llegar a ser al margen de la ley (*praeter legem*), no afectaba a la estabilidad de las leyes, porque en estos casos no se juzgaba a la ley misma, sino al caso concreto.²⁹³ Porque entonces los doctores entendían que la ley general era solamente “Una cierta causa del derecho” —*aliqualis causa juris*—, y el *aliqualis* (que es una partícula indeterminativa) con que comenzaba esta descripción de la función de la ley introducía una indeterminación de tal alcance que el salto entre la orientación genérica de la prescripción legal y la solución concreta (*solutio*) propia del *jus*,²⁹⁴ provocaba una cierta latitud de lo dispuesto en la ley misma. Obviamente, era la edad de oro del derecho jurisprudencial. La razón última nos la explicitó Domingo de Soto repitiendo un brocardo aristotélico: “Jus generale nomen est, lex autem Juris species”: el derecho es el nombre más general, y la ley es solamente una manifestación del derecho.²⁹⁵ La realidad primera y básica era el derecho, y las leyes eran solamente relevantes en función del derecho concreto.

La indagación jurídica tomista es ante todo una averiguación del derecho, no un estudio sobre las leyes. Indicaba que, de acuerdo con Tomás, el peso de la indagación jurídica recae sobre la *ratio* (la razón de ser) que ha de ir buscando o tanteando aquello que es justo una vez que ha partido desde aquellos principios generales. Esta indagación ha de ser también inductiva, porque “La naturaleza procede desde las cosas simples a las com-

²⁹² “Finis virtutum moralium est bonum humanum”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

²⁹³ Al tratar del *jus necessitatis* indica que “Ad primum dicendum quod ille qui in casi necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege: sed iudicat de casu singulari”. *Ibidem*, I-II, q. 96, art. 6.

²⁹⁴ Tomás escribía “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 justus, 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”. *Ibidem*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

²⁹⁵ *De justitia et jure libri decem*, Madrid, reproducción del IEP de la edición de 1556, liber I, q. 1, art. 1.

puestas, *de simplicibus ad composita*”,²⁹⁶ y así es también el discurso de la razón humana.²⁹⁷

Obviamente, Tomás no propuso un punto universal de referencia al que pudiéramos referir de un modo u otro todas sus argumentaciones, y desde el que todas ellas pudieran ser más o menos calculables o previsibles, de modo que su filosofía jurídica se pudiera exponer —como suele ser el gusto de los historiadores— en unas líneas o páginas, mostrando el punto de partida de sus consideraciones y los nervios fundamentales de su desarrollo posterior. Al contrario, sus explicaciones no se mueven en un único plano, ni mucho menos componen una figura única: no pueden ser estudiadas desde un solo punto de vista porque no componen una *teoría*.²⁹⁸ Estamos ante una doctrina compleja que procede al mismo tiempo desde lo concreto a lo general (esto es, desde el problema a la norma) y desde lo general a lo particular. La solución del caso particular, aunque se aparte de lo dispuesto en la norma general, no deroga tal norma. Y los factores que inciden en la *solutio*, seleccionando las normas aplicables, pueden estar tomados del sentido moral más común, de las conveniencias de las personas o de la comunidad, de lo que reclaman las inclinaciones racionales o sensitivas del ser humano. Estamos ante problemas de naturaleza extremadamente sensorial, más bien táctil.²⁹⁹

La concreción introduce un elemento nuevo en el silogismo jurídico que rompe normalmente lo que pudiéramos llamar un orden lógico. Ciertamente, existe una regla que reza “*Interpretatio cessat in claris*”, pero el experimentado sabe que la determinación de lo que es claro conlleva frecuentemente un proceso valorativo previo que se resiste a ser explicado según pasos lógicos. La asimilación que hacía posible proceder *De similibus ad similia* descansaba en la simple analogía, y esta se expresaba normalmente a

²⁹⁶ *Com. Pol.* § 3.

²⁹⁷ *Idem*.

²⁹⁸ Las teorías nacen en los siglos XVI y XVII, y tratan de imponer una forma proposicional o constructo que explique a una realidad desde un solo ángulo que se supone que es el más acertado por algún motivo. Es propio de estos constructos tratar de reducir la complejidad sustituyendo la lógica de las cosas por la lógica de los símbolos. Imponen un solo símbolo (el *princípium unicum* de la Modernidad o de hoy, que suele consistir en la igualdad), y los autores de las teorías entienden que la mayor fuerza comprensiva del símbolo les permite abarcar toda la disciplina o, en nuestro caso, toda una teoría de la justicia. Para abundar en este tema, véase mi estudio *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, ya cit.

²⁹⁹ Porque cuando Tomás escribe que “*Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum*” (*Suma teológica*, I, q. 96, art. 5) parece que no solo se refiere al fundamento último de la veracidad de los sentidos humanos, sino también a la rectitud de aquello que puede fundarse en el sentido común que surge del juego entre los datos de los sentidos y las exigencias racionales.

través del *consonare*. Las cosas iguales o análogas tienden a amarse o buscarse, porque la analogía es siempre apetitiva.³⁰⁰

XI. EL ‘BIEN COMÚN’

En los temas propiamente jurídicos, en los que existen intereses individuales contrapuestos, es necesario discriminar el interés que será elevado a calidad de derecho, a diferencia de otros intereses, que permanecerán en el plano de las simples pretensiones sin títulos especiales para su exigencia jurídica. Uno de los grandes criterios para distinguir lo que debe ser protegido por el derecho es el de la utilidad común filtrada por el *honestum*, que recibió el nombre de *bonum commune*.³⁰¹ El derecho está facultado en estos casos para aplicar este criterio aparentemente externo a las personalidades individuales, porque ha de elegir entre dos intereses igualmente personales, y tendrá preferencia aquel que mejor se adecue a la conveniencia social. Este bien común no es solamente un bien de mayor cantidad o más extenso que el bien personal, sino que posee una naturaleza distinta de éste.³⁰² ¿Por qué hemos de filtrar los intereses personales por el criterio del bien social? “Algunos establecieron —escribe Tomás— que la prudencia no se extiende al bien común, sino solamente al bien propio... Pero esto repugna a la caridad”.³⁰³ En la medida en que el bien común supera los intereses particulares, es una exigencia más divina que humana que requiere en el hombre de un esfuerzo especial.³⁰⁴ Por lo demás, el bien común consiste fundamentalmente en mantener la justicia y la paz social,³⁰⁵ sabiendo que el fin del individuo no es el fin de la especie.³⁰⁶

³⁰⁰ “Vis enim imaginativa, est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines. Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum, ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cujusdam experientiae, pertinet ad appetitivam”. *Ibidem*, I-II, q. 15, art. 1.

³⁰¹ “Ita nihil firmiter constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune”. *Ibidem*, q. 90, art. 3.

³⁰² “Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam”. *Ibidem*, II-II, q. 58, art. 7.

³⁰³ “Quidam possuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium... Sed haec existimatio repugnat charitati”. *Ibidem*, II-II, q. 47, art. 10.

³⁰⁴ “Sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedet proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod trascendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximum), ibi voluntas indiget virtutem”. *Ibidem*, q. 56, art. 1.

³⁰⁵ “Ut communem bonum justitiae et pacis conservet”. *Ibidem*, q. 96, art. 3.

³⁰⁶ Tomás explica esto en la *Sum. Gent.* § 2089.

El pensamiento medieval acerca de la justicia estuvo dominado por las exigencias de las necesidades sociales, que fueron vistas como unas necesidades superiores a las simplemente individuales, no porque lo social poseyera de por sí mayor calidad que lo individual, sino porque el individuo debe calcular lo conveniente para él y para todos desde las necesidades de la sociedad. Las necesidades sociales jugaron una función muy importante en la jurisprudencia romana y bajomedieval, que tendía a pensar que el derecho natural también es aquel conjunto de instituciones que está compuesto por las respuestas del hombre a las necesidades de la convivencia, y que por tanto el verdadero derecho natural era lo que los romanos llamaban el *jus gentium*, ya que este tipo del derecho es el derecho natural propio del hombre, que es ser racional que argumenta *ex necessitatibus*.

XII. EL CAMBIO DE LA LEY NATURAL

Él se refiere frecuentemente a la ley natural como la ley del hombre o de la naturaleza del hombre, y si el hombre cambia, entonces ha de cambiar su ley. La intuición que capta que la racionalidad o justicia de la ley le llega a la ley misma desde la conveniencia o consonancia de su *applicatio ad opus* la expresó en los muchos textos en los que indica que la racionalidad le llega a la norma por su adecuación al fin: “El fin de la ley humana es la utilidad de los hombres. Algo es necesario en la medida en que se encamina al fin, y tal necesidad es lo mismo que la utilidad”.³⁰⁷ De modo que si las leyes de los hombres pueden cambiar a causa de la razón humana, también cambian *ex parte hominum*.³⁰⁸ En efecto, la naturaleza humana cambia, porque así nos lo indica la experiencia: “Aquello que es natural teniendo una naturaleza inmutable debe ser así siempre y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mudable y, por tanto, lo que es natural al hombre es mudable”.³⁰⁹ Cambian los hombres, porque “La medida debe ser permanente cuanto es posible. Pero en las cosas mutables no puede permanecer algo absolutamente inmutable. Y por ello la ley humana no puede ser completamente inmutable”.³¹⁰

³⁰⁷ “Finis autem humanae legis est utilitas hominum. Est etiam aliquid necessarium propter finem: et talis necessitas idem est quod utilitas”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 3 ad 4.

³⁰⁸ *Ibidem*, I-II, q. 97, art. 1.

³⁰⁹ “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”. *Ibidem*, II-II, q. 57, art. 2 ad 1. A este respecto, son textos también interesantes los expuestos en *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1 y 4.

³¹⁰ “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”. *Ibidem*, I-II, q. 97, art. 1.

Y si Aristóteles dice que las cosas naturales son inmóviles, esto no es así siempre, sino a veces. Desde luego, es así en la naturaleza de las cosas divinas, si por tales entendemos las substancias separadas y los cuerpos celestes, a los que los antiguos llamaban dioses. Pero entre nosotros, los hombres, que somos seres corruptibles, algo que sea según la naturaleza es mutable, sea por sí mismo, sea por accidente... Y, en consecuencia, todas las cosas que son justas entre nosotros, cambian de alguna manera, a pesar de que algunas son justas naturalmente.³¹¹

Porque sucede que la naturaleza no es simple ni perfectamente buena.³¹² Además, la razón humana es mutable e imperfecta, y por ello su ley es igualmente mudable.³¹³ No se refiere ahora a la naturaleza o a la razón corrompida, sino simplemente a la razón que usamos todos los días.³¹⁴

Consecuentemente, la ley natural puede cambiar por más o por menos, porque una institución nueva comienza a ser de ley natural, o porque una institución que ya lo era deja de serlo.³¹⁵ Pero añada inmediatamente que nunca cambian los primeros principios de esta ley.³¹⁶ Tomás no extiende mucho su estudio sobre la inmutabilidad de los primeros principios: hay que comprender que tal inmutabilidad resultaba tan evidente en el siglo XIII, que la tarea era más bien la opuesta: demostrar cómo y bajo qué condiciones pueden variar algunos de estos principios.

³¹¹ “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia non ita se habet universaliter, sed in aliquo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatum et coelestium corporum, quod antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid secundum naturam, et tamen quicquid et in nobis est mutabile vel per se vel per accidens... Et scilicet omnia quae sunt apud nos justa aequaliter moventur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter justa”. *Com. Ethic.*, § 1026.

³¹² “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”. *Ibidem*, § 1536.

³¹³ “Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

³¹⁴ Considera la posibilidad de una razón corrompida por los vicios en *ibidem*, I-II, q. 94, art. 4.

³¹⁵ “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”. *Ibidem*, I-II, q. 94, art. 5. Lo mismo indica en los *Com. Eth.* § 1029.

³¹⁶ *Ibidem*. De forma más completa, en *Com. Eth.*, § 1029.

No deja de ser algo confuso el contenido de la ley natural que queda sujeto a mutación.³¹⁷ Guillermo de Auxerre estaba explicando por aquellos años que la ley natural se componía de preceptos ‘de primera necesidad, ‘de segunda necesidad’, etcétera, de forma que las normas de primera necesidad eran absolutamente inmutables, las de segunda necesidad muy difícilmente mudables, las de tercera necesidad mutables con dificultad, etcétera.³¹⁸ Pero Tomás no acepta esta explicación de Auxerre, porque él entiende que si la ley natural se compone de diversos géneros de preceptos, se seguiría que existen varias leyes naturales.³¹⁹ Los tomistas del siglo XVI proporcionaron explicaciones que pueden resultar chocantes para la mentalidad actual, pero que representan la interpretación más fiable del pensamiento tomista. Concretamente, Pedro de Aragón habla de las mutaciones de la ley natural, como todos los tomistas; pero, a diferencia de Domingo Báñez, que se limita con decir que la ley natural puede cambiar en algunos casos,³²⁰ Aragón explicita en mayor medida qué designaba entonces la expresión “Primeros principios de la razón práctica”. Él escribe que la ley natural no puede cambiar en cuanto a los ‘primeros principios’, pero sí en cuanto a los ‘segundos principios’.³²¹ Se refiere a los principios menos importantes de entre los primeros principios de la razón práctica.

Mayor luz arroja su tratamiento sobre la naturaleza del derecho de gentes: aún en el siglo XVI proseguía la disputa acerca de si este derecho componía derecho natural o si era simplemente derecho positivo. Tanto Báñez como Aragón explican que, según Santo Tomás, se trata de un derecho positivo.³²² Pedro de Aragón se enfrenta a Domingo de Soto, que

³¹⁷ Sigue muy estrechamente el tono indeterminado de Aristóteles cuando el griego toca este problema. Al llegar al punto culminante del comentario a la *Moral a Nicómaco*, Tomás escribe, al glosar las palabras *hoc autem*, que “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet 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”. *Op. cit.* § 1026.

³¹⁸ Pizzorni, R., *Il diritto naturale dalle origine a S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 1978, pp. 202 y 203.

³¹⁹ “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.

³²⁰ *De justitia et jure decisiones*, Salamanticae, 1594, p. 12-D.

³²¹ “Lex naturalis quantum ad prima praecepta proprie mutari non potest; bene tamen quo ad secunda”. In *Secunda Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria*, Salamanticae, 1590, p. 9.

³²² *Ibidem*, p. 7. Báñez, *De justitia et jure decisiones*, *cit.*, p. 18-A.

había mantenido que solo los primeros principios de la razón práctica que los hombres conocemos sin necesidad de raciocinio, que son como innatos en nuestras mentes, como es el caso “Hacer el bien y evitar el mal”, “No hacer a otro lo que no quieres para ti”, etcétera, componen derecho natural.³²³ Por el contrario, las conclusiones que han sido deducidas desde estos primeros principios componen el derecho de gentes.³²⁴ Esto es falso, explica Aragón, porque de admitir esta explicación habríamos de admitir que el Decálogo compone simple derecho de gentes, y que por tanto podría ser derogado por cualquier república perfecta,³²⁵ lo que manifiestamente es absurdo.

¿Cambia o no cambia la ley natural que conocemos mediante la *ratio participata*? Tomás ha excluido hasta la solución más conciliadora de Auxerre. Sus discípulos se movieron igualmente en este conjunto de declaraciones, no siempre claras. Soto, por ejemplo, explicaba muy aristotélicamente que “La medida debe ser inmutable sólo en cuanto esto lo soporta la materia [que es medida]: pero la medida de las cosas mutables no aguanta una perpetuidad más sólida”.³²⁶ Pero Soto sigue la solución usual de distinguir entre ley natural y derecho natural, una distinción que aparece insistentemente en los textos tomistas. Este autor explicaba que “No existe ningún derecho eterno, aunque exista una ley eterna”.³²⁷ Explica por ello que las leyes y principios generales son como la Regla de Lesbos, que se ajustaban automáticamente a las medidas de aquello que había que juzgar.³²⁸ Pero si cambia sustantiva y permanentemente el contenido de lo decidido, habría que concluir que cambia la ley que hace posible ese derecho o decisión. Aunque esta conclusión no puede ser apodíctica, porque en los casos singulares no juzgamos las leyes, sino los problemas. Y, además, como explicó Francisco de Vitoria, consentir esto universalmente es falso, y es falso igualmente negarlo siempre.

³²³ “Soto, lib. 1 de justitia et jure, q. 5. art. 4 hac ratione distinguit inter jus naturale et jus gentium. Dicit enim, quod prima principia practica, quae homines sine discursu cognoscunt, quia a natura sunt indita mentibus nostris, ut, bona sunt agenda et mala fugienda, quod tibi non vis, alteri ne feceris, etc. proprie constituunt jus naturale”. *In secunda secundae...*, cit., p. 11.

³²⁴ “Conclusiones vero inde deductae pertinent ad jus gentium”. *Idem*.

³²⁵ “Quia, ut statim dicimus, quae sunt de jure gentium a perfecta republica abrogari potest”. *Idem*.

³²⁶ “Mensura debet esse immutabilis quatenus fert natura materiae: mensura autem mutabilium rerum solidiorem non suffert perpetuitatem”. *De justitiae et jure...*, cit., l. I, q. 7, art. 1, p. 75.

³²⁷ “Nullum est jus hoc modo aeternum: licet sit lex aeterna”. *Ibidem*, l. I, q. 2, art. 1.

³²⁸ *Ibidem*, l. I, q. 6, art. 3, p. 44.

El contexto doctrinal del problema

La posible derogación, o dispensa, de la ley natural, había interesado a los teólogos y a los juristas de la Edad Media. A los juristas, porque ellos comprobaban cómo el Digesto y la Instituta declaraban, por ejemplo, que la esclavitud era una institución *contra naturam*, pero justificada jurídicamente por su utilidad. Los teólogos habían discutido sobre la posibilidad de la dispensa o derogación de la ley natural, movidos por la conducta irregular que Yahvé muestra en el Antiguo Testamento: ordena a los judíos que roben (que los roben, no simplemente que los retiren) los bienes de los egipcios, al profeta Oseas que mantenga relaciones con una prostituta, la conducta de algunas heroínas del pueblo hebreo deja que desear desde el punto de vista de las normas sobre la castidad, Moisés permitió el repudio, etcétera. La pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿las normas son buenas porque Dios las quiere, o Dios las quiere porque son buenas? Y si se trata de este segundo supuesto, ¿puede Dios cambiar la ley natural según su discreción? Como para el pensamiento jurídico medieval la ley era ante todo cuestión racional, quedaba en el aire la cuestión de si la racionalidad específicamente humana era suficiente para cambiar también la ley natural que era parte integrante de sí misma. El caso de Tomás era más complejo que el de los teólogos de esta época, porque él no solamente tropezaba con las ‘dispensas’ divinas de la ley natural que vienen expuestas en las Sagradas Escrituras, sino con la derogación de esta ley por el derecho de origen humano que vienen recogidas en el *Corpus Juris Romanorum*.

La doctrina jurídica bajomedieval se había mostrado confusa a la hora de explicar esta derogación. No se trataba, desde luego, de una derogación en el sentido actual de esta palabra, que implica que una norma ha quedado definitivamente sin vigor. El término *derogatio*, como ya vimos, tenía en esta doctrina un sentido distinto, pues el derecho natural derogado revive si se dan ciertas circunstancias, como son el *usus innoxius* (el uso de una cosa que no causa daño a esa cosa, cuando lo ejerce quien no es su propietario) o el estado de extrema necesidad: en este último caso revive la *communis omnium possessio*, y cada cual puede tomar lo que necesite. En este contexto de falta de precisión conceptual (muy posiblemente una falta de precisión querida y buscada porque bastantes de estos juristas poseían formación dialéctica suficiente como para haber perfilado más sus categorías)³²⁹ se desarrolló esta discusión doctrinal, desde el siglo XII al XVII, una discusión entonces sin

³²⁹ N. Horn muestra cómo Baldo de Ubaldis enfrentaba la lógica usual o formal (la de los *artistae seu philosophi*) a la lógica de los juristas. Véase *Philosophie in der Jurisprudenz der Kommentatoren: Baldus Philosophus, cit.*, p. 138.

apenas relevancia práctica: cada jurista emitía sus opiniones cuando había de glosar o comentar un pasaje del Corpus Juris que aludiera al *jus naturale*, y no se preocupaba gran cosa de su coherencia ni con sus restantes comentarios a otros textos romanos que trataban de este orden normativo, ni con las opiniones de los otros doctores. El primer jurista de nuestra cultura que se tomó en serio la categoría del derecho natural, a la que hizo un eje sistemático de sus argumentaciones, fue Fernando Vázquez de Menchaca;³³⁰ pero esto no sucedió sino hasta 1560, cuando la ciencia jurídica romanista estaba siendo atacada (y Fernando Vázquez socavó sus cimientos) por el nuevo pensamiento que exigieron los humanistas, que barbotó en el siglo XVI y que apareció triunfante con Samuel Pufendorf tras el puente aún titubeante de Hugo Grocio. Hasta Fernando Vázquez, el *jus naturale* fue un *Caput mortuum*, como lo llamaba Ernst Reibstein, que vegetó no en las sombras de la teología moral (como pretendía este autor), sino ante todo en los comentarios al derecho romano. En este marco de poca trascendencia práctica, los juristas hablaron con facilidad de la derogabilidad del *jus naturale*.

Estamos ante una doble consideración del derecho natural, tanto en Accursio como en los demás juristas, ya que este orden normativo unas veces encontró su fuente constitutiva en la natura y otras veces en la *ratio*. Cuando acentúan el carácter ‘natural’ o sensitivo del *jus naturale* (entonces podríamos hablar del derecho natural *ut natura*), se refieren normalmente a la libertad originaria del hombre que surge del apetito natural a ella. En cambio, cuando elevan la *ratio* al primer plano del derecho natural (entonces podríamos hablar del derecho natural *ut ratio*), este aparece como un orden de justicia inmutable. En este último caso las exigencias históricas de la razón chocan con los contenidos que atribuían al *jus naturale*, y quedaban sin explicación

Passerin d’Entrèves explica que “Muchos de entre los más autorizados estudiosos han sugerido que todas las definiciones generales contenidas en el texto del Digesto habrían de ser consideradas como dudosas, y ello cuando no se trate, realmente, del resultado de una interpolación directa por obra de los compiladores bizantinos... Toda la culpa recaería, pues, sobre los compiladores bizantinos... Tales explicaciones y sugerencias no carecen de entidad, al provenir, como provienen, de las fuentes más autorizadas. Pero no llegan a explicar un hecho que afecta al lector del Digesto en un momento en que olvida la disputa sobre el elemento clásico y postclásico que entraron en su composición. Si hay tantas contradicciones entre los textos, sin duda los compiladores bizantinos tenían que ser conscientes de ellas. Y puesto que tenían autoridad para resolverlas, ¿por qué no lo hicieron? ¿Cómo puede explicarse que reunieran un número de textos contradictorios, con el deliberado propósito de anteponer a su compilación una sección referente a los más altos problemas del derecho?”. *La doctrina del derecho natural*, trad. de M. Hurtado, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 30 y 31. El problema venía de antiguo.

³³⁰ Aún así, Fernando Vázquez utilizó varias nociones muy diversas del derecho natural, no reconducibles unas a otras.

las contradicciones que aparecen en sus doctrinas, tales como la justificación jurídica de la esclavitud frente a las exigencias de la *omnium una libertas*. Pedro de Bellapertica no participaba de esta solución, porque distinguía todo aquello que naturalmente podemos hacer (*fas*) de lo que constituye propiamente derecho o *jus*. Reproduce el ejemplo que propuso Isidoro de Sevilla: transitar por un campo ajeno, ¿constituye una simple manifestación del *fas* o es un verdadero *jus*? Isidoro parece inclinarse por la primera opción, a lo que opone Bellapertica que una cosa es la *naturalis facultas* de poder hacer algo y otra cosa es el *jus* que podría existir a realizar tal acción, porque *facultas* se deriva del *fas*, y el *jus* es una realidad distinta del *fas*. Por ello, Bellapertica escribe que “La libertad es una facultad natural, pero no afirmamos que sea un derecho... pues todas las cosas están permitidas si no se encuentran prohibidas expresamente y, por este motivo, el obrar con plena libertad corresponde al *fas*, no al *jus*”.³³¹

Tomás no quiso distinguir claramente la ‘ley divina’ (si seguimos la terminología del francés) del derecho natural. Al parecer, él entiende que tanto uno como otro existen en la razón del hombre, y que ambos son dimensiones o sectores del derecho natural, porque el ser humano los encuentra en sí mismo, a diferencia de lo que sucede con el derecho divino-positivo. Podríamos aventurar (y esta podría ser una hipótesis de trabajo verosímil) que Tomás no era amigo de exclusiones que nacen de coherencias y contundencias, porque él gusta considerar elementos heterogéneos que, juntos, forman una *universitas*. Así, por ejemplo, mantiene que pertenecen al derecho natural aquellas cosas que se ordenan absolutamente la una a la otra, como sucede con el varón respecto a la hembra, pero no hizo de este criterio el único cauce para conocer lo que es derecho natural. Como tampoco erigió a la *utilitas* o a la *participatio* del ser humano en el intelecto divino en criterios únicos y excluyentes.³³² Hacer esto hubiera supuesto entrar por el camino

³³¹ *Petri de Bellapertica Jureconsulti Gallorum clarissimi, in libros Institutionum Sacratissimi Principis, Comentarium longe acutissimum*, Lugduni, 1586, pp. 120 y 121.

³³² Bastit nos indica que “Il nous semble au contraire qu’à un lecteur attentif du traité de la loi se révèle un ordre plus ultime qui ne consiste pas en des degrés de perfection, mais en celui d’actes d’être dont chacun est à l’autre fin et cause de sa perfection... Cela signifie que les lois ne se présentent pas seulement comme une participation de plus en plus imparfaite de la loi éternelle, mais comme l’expression de l’ordre propre à chacun niveau de la réalité ayant sa fin immanente causée analogiquement par un autre niveau de la réalité. Les lois ne son plus alors à considérer dans l’ordre descendant à partir de la loi éternelle, mais comme dans un ordre en tension vers la loi d’un être réellement parfait. Cet ordre —dans la mesure même où il se fonde sur le mouvement de l’être— retrouve et assume tout le devenir. Loin d’apparaître como l’indice d’une dégradation de plus en plus accentué, il devient la signe de cette tension fondamentale vers la perfection”. *Naissance de la loi moderne...*, cit., 49.

de los *moderni*, quienes querían un *principium unicum* para deducir desde él todo el derecho natural. Aunque sí es cierto que la *utilitas* constituye al *honestum*, del mismo modo que este constituye a aquella, de forma que cada uno existe para el otro.³³³

Sucedía que el proceder práctico medieval era ante todo ‘tópico’ por más que nos resistamos a usar esta palabra por su excesivo desgaste doctrinal: la actitud tópica implicaba considerar una pluralidad de puntos de referencia para la decisión práctica, de modo que leyes, las inclinaciones naturales, las conveniencias sociales y las evidencias racionales concurrían conjuntamente en la formación del juicio. Fue lógico que Helmut Coing equiparara la función de las *leges* alegadas por los juristas del *jus commune* con los *topoi* aristotélicos.³³⁴ Quien sí explicó claramente la diferencia entre estas dos vertientes del derecho natural fue François Conan, a mediados del siglo XVI. Este jurista francés, cuyos *Commentariorum Juris Civilis libri X* constituyen uno de los tratados de derecho civil más logrados de este tiempo, explicaba que

Me enseñó este pasaje de Aristóteles que yo no podía explicarme a mí mismo qué es el derecho natural si no supusiera una doble naturaleza en este derecho, una de equidad y otra de utilidad. Aquella constituye derecho natural en sentido verdadero y propio, prescrito por la razón natural, y es eterno. Pero hay un segundo [derecho natural] que trata de la utilidad... que, si no me equivoco, se llama derecho de gentes. Que no ha sido constituido tanto por la naturaleza como por el juicio de los hombres; y sin embargo es una parte del derecho natural.³³⁵

Aunque su pensamiento sobre este tema queda también expresado cuando escribe que “Esta cuestión siempre me ha parecido oscura y difícil”.³³⁶

³³³ “Nam utile et honestum non sunt species boni et aequo divisae; sed se habent sicut propter se, et propter alterum”. *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 3.

³³⁴ “Trois formes historiques d’interprétation du droit. Glossateurs, pandectistes, école de l’*exégèse*”, *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, quatrième série, 48 (1970), pp. 537 y 538.

³³⁵ “Monuit me et hic Aristotelis locus, qui mihi non videtur explanari posse, nisi duplicem naturam in jure naturali posuerimus, aequitatis unam, utilitatis alteram. Jus illius dicitur *jus naturale* vere et proprie, quod illud ratio naturalis cuique praescribit, estque aeternum. Alterum et secundum jus est quod in utilitate versatur, quod genus dominia, regna, bella ... quod, ni fallor, non inscite jus gentium vocabitur; quod non tam natura ipsa, quam hominum iudicio constitutum sit; et tamen juris naturalis pars est”. *Commentariorum Juris Civilis libri X*, Basileae, 1562, l. I, cap. 6, § 4.

³³⁶ “Quae quanquam semper visa et difficilis et obscura”. *Ibidem*, l. I, cap. 6, § 6.

XIII. ¿UNA FILOSOFÍA SOLAMENTE PARA AQUELLA ÉPOCA?

Esta era una filosofía del ‘sentido común’. Nos explica John H. Randall que

El mejor saber de la Edad Media no es sino sentido común organizado y glorificado, hecho que tendemos a olvidar, así como olvidamos que nuestro temple espiritual, científico y naturalista, es tremenda hazaña, nada natural en la especie humana y sumamente superficial en los mejores de nosotros. La ciencia escolástica es un desarrollo fácil y natural de hábitos de pensamiento comunes y universales: de las ideas del campesino más analfabeto hasta las cumbres de la Filosofía de Santo Tomás hay un trecho más corto que del inteligente constructor de un aparato de radio a la física matemática que lo hace posible.³³⁷

Randall se refiere al sentido común porque (aparte del uso expreso de esta expresión en aquellas filosofías) es evidente a todos que las distinciones entre “razón teórica-razón práctica”, *ratio-intellectus*, “razón-voluntad”, por mucho que tengan de artificioso (como lo tienen todas las distinciones conceptuales), no eran doctrinas cuyo conocimiento estuviera reservado a un grupo selecto de elegidos. Cualquier persona que se analice a sí misma puede entender y descubrir por sí la existencia y operatividad de estas categorías.

Este sentido común determinaba que esta filosofía estuviera fundada, al menos en sus aspectos más básicos, sobre la evidencia. La palabra ‘evidencia’ designa el conocimiento más inmediato y directo, que es tan básico, que no dispone de elementos aún más elementales por los que pudiera ser estudiado. Porque es evidente que existo y que existen los demás, que existe mi casa y mi calle, y es evidente (aunque esto ya requiere de más observación y reflexión) que existe un conocimiento preferentemente teórico y otro ante todo más práctico. De forma que si alguien dice que no existe la Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz en Jerez de la Frontera, solamente podemos mostrarle la Facultad, porque lo que es evidente se puede mostrar, pero no demostrar. En el campo del conocimiento práctico (moral y jurídico) sucede lo mismo: si un grupo de empresarios se pone de acuerdo para explotar a inmigrantes sin documentos, podemos decir que eso es una canallada, una falta de civismo, una falta de humanidad, de solidaridad, etcétera, pero carece de sentido tratar de argumentarlo. Cuando llegamos al

³³⁷ *La formación del pensamiento moderno, cit.*, pp. 35 y 36.

fondo del vaso de la filosofía práctica (aquellos “Primeros principios comunes e indemostrables”), simplemente los vemos o no.

¿Podemos seguir hablando hoy de la validez de este ‘sentido común’? La mecánica clásica arrojó un velo de misterio sobre nuestros conocimientos, e hizo esto apoyada en unos presupuestos científicos. Pero estos presupuestos materialistas fueron arrojados de su trono por la mecánica cuántica, y Planck en la física y Gödel en las matemáticas, hicieron ver que la realidad que estudia el físico es notablemente más complicada e incomprensible que la versión que propusieron Newton o Laplace. El investigador ha de confesar que no tiene ni la más remota idea de la posición de su cuerpo en el espacio y en el tiempo y sabe, además, que esto mismo le sucede a cualquier físico. Pero el investigador sabe que no debe derrochar los medios puestos a su disposición y que debe explicar a sus alumnos con claridad.