DIKAIOSYNE No. 8
Revista de filosofía práctica
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
Junio de 2002

ARTÍCULOS

DIKAIOSYNE No. 8
Revista de filosofía práctica
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
Junio de 2002

TOMÁS DE AQUINO ANTE LA LEY NATURAL

Francisco Carpintero Benítez *
Departamento de Filosofía
Facultad de Derecho
Universidad de Cádiz
España
francisco.carpinter@uca.es

Resumen

El Autor trata de dar a conocer las líneas más generales de la doctrina jusnaturalista de Tomás de Aquino, distinguiéndola de las de los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Las explicaciones tomistas sobre la ley natural se mueven en el marco de ideas propiamente romanistas, dominantes en Europa hasta el siglo XVI. Esta tradición se perdió en los últimos integrantes de la Segunda Escolástica Española, que hicieron propio el criterio *ex objecto* en la Ética, y la doctrina de las naturalezas inmutables de las cosas en el marco filosófico más general. Así, desde el siglo XVI, la Neoescolástica sustituyó a la tradición escolástica anterior. Esta nueva escolástica se adentró en la Edad Moderna de las manos de Lessius, Escobar, Oviedo y, ya en el siglo XVIII, mediante las obras de Ignatius Schwarz, Juan Francisco Finetti o Anselm Desing, pasó a la Edad Contemporánea mediante los libros de Taparelli, Liberatore, Ortí y Lara, Costa-Rossetti, Meyer, etc. El resultado final ha sido que pensamos en la tradición escolástica constituyendo un bloque homogéneo. Nada más distinto de la realidad histórica.

Palabras clave: Escolástica, historia del pensamiento jurídico, historia de la metafísica, ontología jurídica, ley, derecho natural, justicia, bien común, voluntad, felicidad.

---

* Francisco Carpintero Benítez, nacido en 1948 en Sevilla (España). Doctor en Derecho. Profesor Ayudante en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca desde 1970 a 1978. Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid desde 1978. Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Cádiz desde 1991. Es profesor visitante en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana (México D.F.), en donde imparte cursos de Historia del pensamiento jurídico en los estudios de postgrado. Principales publicaciones: "*Mos italicus*", "*mos gallicus*" *y el humanismo racionalista*, en "Jus Commune", Frankfurt/M., 1977; *Una introducción a la ciencia jurídica*. Civitas. Madrid, 1988; *La Cabeza de Jano*. Universidad de Cádiz, 1989; *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*. Actas. Madrid, 1993; *Historia del derecho natural*. UNAM. México D.F., 1999; *Libertad y derecho*. Escuela Libre de Derecho. México D.F., 1999. Autor de diversos artículos en revistas chilenas, españolas, argentinas, alemanas, italianas.

SAINT THOMAS WITH REGARD TO NATURAL LAW

Abstract

The author tries to give to know the most general lines in the doctrine iusnaturalist from Saint Thomas, distinguishing it of those of the Spanish authors of the XVI and XVII centuries. The explanations Thomistists on the natural law moves properly in the mark of ideas Romanists, dominant in Europe until the XVI century. This tradition got lost in the last members of the Second Spanish Scholastic. The final result has been that we think on the scholastic tradition constituting a homogeneous block. Nothing else different from the historical reality.

Key words: Scholastic, history of the juridical thought, history of the metaphysics, juridical ontology, law, natural right, justice, common good, will, happiness.

Nos cuesta entender hoy a Tomás de Aquino porque tendemos a insertarlo dentro del movimiento escolástico, y olvidamos que en la escolástica ha habido una fractura histórica. Al hablar de esta fractura no me refiero a los opositores medievales del de Aquino, como fueron Duns Scoto y Occam, o a los discípulos de la escolástica franciscana que llenan el siglo XV parisino, como Gerson, Conrado, Almain o Biel, sino al quiebro que observamos en ese movimiento complejo que llamamos genéricamente Secunda Escolástica o Escolástica Tardía Española. En esta escolástica convivieron ante todo dos tipos de teólogos: Los dominicos, normalmente enseñantes en Salamanca, y de ahí el nombre de Salmanticenses, y los que publican en el último decenio del siglo XVI, jesuitas, como fueron Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina o Francisco Suárez, conocidos corrientemente como los Conimbricenses.

La ruptura con la filosofía de Tomás de Aquino tuvo —por una vez— nombre propio: Gabriel Vázquez de Belmonte, un autor enormemente conocido en el siglo XVII y ahora casi olvidado. Fue Vázquez el que denunció la *circulatio* sobre la que, según él, reposaba la filosofía tomista. Porque Tomás había mantenido una cierta insubstancialidad de la razón, de forma que él mantenía que conocemos cómo funciona, pero no sabemos en qué consiste o qué es[1]. Sabemos que la razón toma sus contenidos y direcciones desde las tendencias naturales del hombre, a las que modera en un segundo momento. Pero si la vida moral del hombre descansa en los instintos naturales, que constituyen el primer fundamento de la racionalidad humana, y la razón a su vez los regula, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás de Aquino detectó expresamente este problema[2], pero se remitió a las potencialidades de la razón práctica. Vázquez de Belmonte alegó esta *circulatio* para romper definitivamente con la explicación tomista de la vida práctica humana[3] y proponer en su lugar la consideración *formaliter* o formal de las figuras de la vida, en las que simultáneamente consiste y a través de las cuales se regula ella misma.

Vázquez y, pocos años después, Luis de Molina no exigieron más porque entendieron que el deber ser surge directamente desde el ser, de modo que la naturaleza o Dios ordenan sin mas obedecer aquello en que consiste nuestra realidad vital. Francisco Suárez, siguiendo estrechamente a Juan Duns, entendió que para que lo justo se convierta en debido hace falta una orden o mandato y, así, junto a la "lex indicans" metafísica, postuló la existencia de una "lex praecipiens" divina, que nos ordena obedecer lo que es o hay. Suárez, más teórico del Estado moderno que no de la mentalidad medieval, resolvió al derecho en leyes, y a éstas las jerarquizó concienzudamente según el conocido esquema de Ley eterna-Ley natural-Leyes positivas humanas. Suárez fue el gran triunfador de los siglos XVII y XVIII en los ambientes moderados no revolucionarios que se oponían simultáneamente a la secularización de la ética que postuló Pufendorf abiertamente, y al individualismo ético jurídico que era posible por la consideración del individuo aislado en el *status naturae*. De hecho, Suárez y Grocio fueron las banderas de los que se oponían a los nuevos vientos académicos y jusnaturalistas de la Edad Moderna.

Pero los conservadores pagaron un precio caro, porque desde comienzos del siglo XVII, toda la escolástica fue filtrada por las obras de Francisco Suárez, y la Modernidad entendió que el triple escalonamiento de las leyes era la *conditio sine qua non* de una consideración cristiana de la ley natural. Tesis que, contrastada con la doctrina de Tomás de Aquino, es tan cierta como insuficiente. De este modo, las realidades humanas racionales e inmutables se erigieron en el contenido del derecho natural, y la doctrina de las leyes que Suárez añadió a Vázquez y Molina presentaron el momento voluntarista de la ley. El momento metafísico (entendido en el nuevo sentido que le dio Gabriel Vázquez) era el del "ser", y la dimensión voluntarista le añadía el del "deber ser". La metafísica se extendió de forma impensable algunos decenios antes. Algunos mantienen que fue Suárez el primer autor de una metafísica sistemática; no es cierto enteramente, porque ya Vázquez había compuesto mucha metafísica con pretensiones de *prima philosophia*. Pero esta otra metafísica nueva (se propaga a finales del siglo XVI) era ajena a Tomás de Aquino.

La filosofía práctica del de Aquino ha de ser entendida desde el Jus Commune. Él vive en el siglo XIII, un momento netamente medieval y jurisprudencial. Si quisiéramos comprender su propuesta desde las categorías de las filosofías escolásticas anteriores, fracasamos: Sus preocupaciones van mucho más allá de las de San Anselmo, San Buenaventura o de las de algunos teólogos coetáneos suyos, como Prepositino o Guillermo de Auxerre. Los teólogos estaban preocupados por explicar las aparentes derogaciones de la ley natural que observamos en la Biblia, mientras que Tomás se echa a sus espaldas la explicación de todo el discurso práctico, moral y jurídico. Fracasamos igualmente si pretendemos entender la doctrina tomista desde la metafísica más moderna, ya aludida, porque Tomás de Aquino ni redujo el *ius* a la *lex*, ni erigió a las

metafísicas e inmutables naturalezas de las cosas en el criterio último para discernir lo bueno de lo malo moral. Comencemos por este último tema.

1. El criterio *ex objecto*

Los jesuitas postularon la existencia de un orden metafísico del ser, *manente natura rationale*. Ellos entendieron que la razón humana participaba de un orden nouménico que conocía sin más, directamente, y este tipo de conocimiento anterior a otra consideración propiamente humana, lo llamaron conocimiento formal. Estos neoescolasticos entendieron que la forma de la cosa determina unívocamente las operaciones humanas, porque siempre será malo adulterar, y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad; siempre será lícito que el propietario de una cosa disfrute de ella, porque ésta es la naturaleza inmutable del derecho de propiedad, y siempre será lícito que una persona pasee por su calle y que realice cualquier actividad no prohibida por la ley natural o, dadas ciertas circunstancias, por las leyes positivas[4]. Los derechos naturales son inmutables, al menos tanto como el ser humano o la naturaleza racional. Fue lógico que Hugo Grocio, que se nutría ante todo de la filosofía suareziana, declarara que pretendía componer un tratado de derecho que fuera preciso, como las ciencias exactas.

La tesis de lo bueno y lo malo por sí mismo (a las que los jesuitas añadieron, siguiendo las trazas de los siglos XIV y XV, la de lo lícito por sí) siempre ha estado presente en la consideración occidental de la ética. Tomás de Aquino dedicó varios artículos a estudiar este problema[5], un problema que aparece intermitente en su obra, sea o no éste el tema. Siempre rechaza el criterio *ex objecto* como el fundamental en la vida práctica humana. Su razón de fondo reside quizá en que no comparte el optimismo metafísico propio de Gabriel Vázquez. "Podemos decir que la fuerza humana es una perfección según el modo de ser del hombre, que no puede comprender con certeza la verdad de las cosas de forma directa, y especialmente en lo que ha de hacer prácticamente, que son cosas contingentes"[6]. Los jesuitas españoles habían partido desde un orden metafísico del ser que era el fundamento material del deber ser, y justamente lo que Tomás cuestiona es la existencia —en el terreno de lo que hay que hacer, *agibilia*— de un orden metafísico tal. Porque el ser humano no atiende a las cosas por ellas mismas, sino que tales cosas son buenas o malas *para* el hombre, *secundum modum hominis*. Sí existe un orden de ideas objetivo, pero tal objetividad se mueve en el plano teórico, y no podemos aplicar sin más la *theoria* a la *praxis*. No perdamos de vista el término *praxis*, desde el que deriva el adjetivo práctico: El hombre ha de usar las cosas prácticamente, esto es, dada su peculiar situación (normalmente indeterminada por proteica) dentro de un orden amplio que no le es ajeno. Él entiende que la capacidad humana se refiere (importat ordinem) no tanto al ser como al actuar, de modo que esta capacidad es ante todo un hábito operativo[7]. Quizá la razón última de esta actitud se encuentra en que Tomás no contempla la posibilidad de una naturaleza humana ya dada o acabada,

al modo de un objeto físico o de una teoría matemática, sino que él entiende que el fin de la filosofía moral es hacer, a la vista de lo irrepetible, que cada hombre viva *temperate et liberaliter*[8]. Porque la naturaleza no procede al modo de las artes, que proporcionan a cada trabajador sus técnicas exactas, sino que la naturaleza solamente nos proporciona algunos principios muy generales, de forma que el que actúa ha de conformar él el ejemplar que quiere seguir[9]. Por ello, hablar de la justicia es lo mismo que hablar de lo que es útil, ya que la justicia misma no es más que la búsqueda de lo adecuado en las cosas que son útiles y nocivas para nuestra vida[10].

No existe siempre una realidad intelectual, ya dada y constituida acabadamente, que retroalimente la decisión ética, dándole un fundamento seguro. Porque si analizamos con atención la estructura del acto humano, vemos que la escuela de los Conimbricenses supone de forma necesaria un apoyo previo a la decisión misma, que la encauza directamente y, de forma usual, también inequívocamente. Pero Tomás no contempla una naturaleza racional previa ni acabada; no, al menos en la medida de estos jesuitas. Él considera más bien al hombre como un ser que tiende hacia fines diversos, de modo que el fin es al mismo tiempo el punto de partida y la meta última[11]. Desde luego, da a entender que las acciones humanas se especifican por sus objetos, de modo que siempre un homicidio será un homicidio, y será un delito más grave que un hurto. Pero este tipo de estudio sirve —explica él— para "las cosas naturales" y, en menor medida, para medir los actos humanos. Posiblemente esta primera especificación constituye la *prima bonitas moralis* con la que ha de enfrentarse el moralista y el jurista, porque ante todo hemos de saber qué estamos haciendo[12]. Pero inmediatamente matiza, en este mismo artículo, que el "objeto" no es el hecho del que arranca la consideración ética, sino una materia sobre la que hay que obrar: "Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam"[13]. Veamos esto más detenidamente.

En toda acción humana hay que estudiar dos factores: Qué se está haciendo, y cómo se esta haciendo eso mismo. El primero constituye la especie del acto (esto es, la naturaleza de lo que estamos haciendo, según la cual lo que hacemos es, desde algunos puntos de vista, bueno o malo), y el segundo el modo de esa acción. La especie se considera *ex objecto*, pero el modo de ella debe ser pensado desde el hombre que actúa[14]. Porque algunos actos son humanos en la medida en que son voluntarios, prosigue Tomás, y en el acto voluntario encontramos otros dos actos, esto es, el acto interior de la voluntad y el acto exterior, y entre ambos constituyen la especie y la naturaleza de la acción. *Finis autem proprie est objectum actus voluntarii*, que se podría traducir en su contexto: La finalidad del agente es la que otorga su naturaleza al acto deliberado[15]. Porque mientras que el acto exterior recibe su especie *ex objecto*, el acto interior recibe su especie desde el fin, como desde su propio objeto[16]. Efectivamente, las acciones propiamente humanas —que son siempre acciones voluntarias— han de ser estudiadas desde el fin, de modo que "finis habet rationem objecti"[17]. Recalca más este modo de entender las naturalezas de los actos humanos cuando

indica expresamente que por forma, o *natura rei*, hemos de entender algo propio del sujeto, ya el fin, ya en orden al fin[18].

La voluntariedad tiene una enorme importancia en la interpretación tomista de la filosofía práctica, porque la voluntariedad implica finalidad, y es principalmente desde este último dato desde el que hay que considerar el valor moral y de justicia del acto estudiado. A Tomás de Aquino le interesa el hombre tal como él es libremente. De algún modo conecta esencialmente la moralidad a la libertad, ya que entiende que pertenece a la "razón de bien" que un acto provenga de un agente, y no tanto que proceda desde otro[19]. De todas formas, como siempre será malo asesinar, y siempre será bueno vivir las obras de misericordia, en la II-II, q. 20, art. 2, reivindica en mayor medida la validez del criterio *ex objecto*.

Desde este modo de considerar al hombre, el mal no supone un quebrantamiento del orden metafísico racional, o la desobediencia a una voluntad superior, tal como estas tesis son entendidas usualmente. Para Gabriel Vázquez y Luis de Molina, el mal era el apartamiento del orden inmutable; para Suárez, además de esta separación, el mal era ante todo la desobediencia a la voluntad de Dios que nos ordenaba obedecer el orden natural. En Tomás de Aquino no acaba de ser cierto ni lo uno ni lo otro, porque él entiende que el mal moral es simultáneamente un quebrantamiento del fin de la vida humana como del orden racional que hace posible ese fin[20]. Tomás se cuestiona continuamente el problema de la *ratio*, esto, de la razón última de por qué las cosas son así: Habla continuamente de la *ratio boni*, de la *ratio mali*, etc. La ley eterna de Dios no aparece en su doctrina como el *initium* de la consideración del hombre, sino más bien como el fin supremo final al que el hombre debe llegar: Habla de un orden dinámico, factivo, aún por realizarse[21]. Obviamente no es cuestión de entender estas declaraciones al pie de la letra, porque lo que aquí anda en juego no es tanto la cosa misma como el tono.

Ciertamente, el hombre puede hacer las cosas "mal", y el mal genérico es tanto filosófico como moral. Porque mientras que el teólogo explica el pecado en cuanto que es ofensa a Dios —escribe Tomás—, el filósofo moral lo estudia en la medida en que contraría a la razón[22]. Pero da a entender continuadamente en que es ofensa a Dios por el daño que el hombre se hace a sí mismo[23] cuando se aparta de su fin, pues el pecado consiste ante todo en *aversio a fine*, aversión al fin[24]. El ser humano se aparta de su ley cuando se desvía de su fin[25] y sigue un camino desordenado[26].

Este camino desordenado no consiste en separarse del bien y seguir lo malo: Ya hemos visto que Tomás, a diferencia de los Conimbricenses, no considera un orden metafísico de esencias que haya de ser seguido. Él, por el contrario, opone el orden metafísico estático al *agere* humano, esto es, a la faceta propiamente humana de la acción del hombre, porque mientras que tal orden a priori reposaría sobre lo que ha de ser siempre

así, él reitera que el *agere* se ocupa de lo que es contingente y finito, de lo irrepetible, sobre lo que frecuentemente no hay experiencia. Además, cuenta extraordinariamente la personalidad del que actúa, pues el hombre tiene dos naturalezas, una genérica, por la que es hombre, y otra individual y propia de cada uno[27]. Dios nos ha creado para gozar, y por ello el fin último del hombre es la felicidad, la *beatitudo*[28]. A diferencia de Vázquez de Belmonte y en general de los neoescolásticos, no considera que el cumplimiento de los mandatos de la moral sea un fin en sí mismo, sino que todas las acciones humanas son ordenables a la felicidad final, de modo que lo único que no tiene carácter instrumental es tal finalidad[29]. Una felicidad, por otra parte, que tampoco consiste solamente en practicar las virtudes morales[30].

Es lógico que defina la filosofía moral como el saber que trata de lo que es necesario para la vida humana[31], de forma que el fin de las virtudes morales es el bien humano[32]. El pecador es el que se desvía de lo necesario para "su" vida, de modo que, antes que malo, el pecador es un ser débil, *imbecillis*[33]. A veces llama a los pecadores *stulti*, tontos, y lo más parecido a la situación de pecado es la enfermedad[34]. Si el hombre sigue sus propios fines, no sufre ninguna imposición, y de ahí el carácter no-imperativo de la ética en general, según Tomás, porque Dios no nos gobierna mediante órdenes o mandatos, sino proponiéndonos fines de acuerdo con lo que somos[35]. No puede haber una disociación entre el plano de la libertad y el plano del bien, ya que el hombre, cuando hace las cosas bien, persigue lo que es suyo[36].

No existe disociación entre el intelecto humano y lo que conoce como bueno porque ambos se encuentran en el mismo plano de la realidad, pues no es la razón la que impone sus normas a la realidad, sino que es ésta la que dicta sus leyes a la razón[37]. El intelecto humano no es verdadero por sí mismo, sino sólo en la medida en que es medido por las cosas, de forma que el concepto de hombre no es verdadero por sí mismo, sino solamente cuando *consona* con las cosas[38].

2. El hombre, desde lo humano

Tomás procede desde la raíz de los temas, también al tratar del hombre. Esta falta de prejuicios le hace a veces ser inductivista, y a veces seguir un proceder más deductivo, reconociendo verdades admitidas. No existe una filosofía desde la que él estudie la realidad, a menos que hablemos genéricamente de aristotelismo, que es tanto como admitir la tópica dialéctica, esto es, una multitud de puntos de vista desde los que estudia la ley del hombre según las conveniencias de cada momento. Su talante de biólogo sí le lleva a saber lo que no quiere, y de ahí su rechazo de Platón, porque no admite una *perseitas* del bien de la que cada cosa participe en mayor o menor medida: Su noción del bien es ante todo dinámica, es una realidad que la va haciendo cada ser conforme vive, no una entidad primera de la que participe cada cual según otros criterios. Tiene tanto de praxis como de *participatio*.

Normalmente, él ejemplifica en Platón esta actitud que combate, y hacía notar que Platón creía en lo bueno por sí mismo, como si el hombre fuera tal por poseer la misma esencia de la humanidad; a esta esencia de la bondad no se le podía añadir nada que fuera bueno de otro modo, ya que sólo existía la participación de ella[39]. Él entendía, por contra, que nada en los temas humanos es bueno por sí, de modo que no sea elegible porque se le añada otra nota buena. De hecho, no encontramos en la comunicación propia de la vida humana nada que sea así, de forma que no se convierta en algo mejor por el añadido de otra cosa[40].

2.1 Una naturaleza simultáneamente sensitiva y racional

Entiende que el hombre posee dos "qualitates", una natural y otra superviniente[41]. El hombre es claramente un animal que en un momento posterior ha recibido la capacidad racional. Como el intelecto no mide las cosas, sino que éstas son las que dan forma a la razón, él entiende que la razón humana es una forma lógica vacía[42] que va recibiendo sus contenidos también desde la sensualidad humana, de modo que en el hombre se imbrican su vertiente intelectual y su faceta animal o sensual. Así, la razón llega a ser racional por la información que le suministran las dos vertientes fundamentales del ser humano. Lógicamente, el fallo en la decisión puede llegar por una exageración, o por una insuficiencia de algunas de estas dos dimensiones. "Dado que en la elección concurren la razón y el apetito, para que la elección sea buena, tal como requiere una virtud moral, se exige que la razón sea verdadera y que el apetito sea recto"[43]. Puede haber un exceso de racionalidad o de sensualidad.

Impugna la opinión de los platónicos, que entendían que el mal procede desde la parte sensual del hombre. Ciertamente, el hombre puede cometer un pecado grave llevado por su sensualidad, pero aún así la razón de pecado (ratio peccati) no le llega a ese acto por su sensualidad, sino porque procede también contra la razón, que se ha desviado de su fin[44]. Del mismo modo que Aristóteles, alaba el epicureísmo, y cita a Eudoxo, quien debía de ser creído no tanto por su autoridad personal como por la verdad objetiva de lo que decía, porque esta alabanza no nace de la inclinación hacia la delectación, sino según la verdad de la cosa misma[45]. Tomás no era amigo de resistir inhumanamente las concupiscencias (hoy diríamos inclinaciones instintivas) porque quien mantiene una pugna de tal tipo se encuentra en una mayor inquietud de ánimo que si usa moderadamente de sus inclinaciones[46]. Esta época valoraba un pecado que hoy se ha perdido en la teología moral, como era el de la insensibilidad, que consistía en no atender adecuadamente los requerimientos de los apetitos sensuales. El Cardenal Cayetano nos informaba que la insensibilidad, que es un pecado que consiste en rechazar los placeres sensuales sin una causa racional, es siempre pecado mortal[47]. Tomás extiende la exigencia de sensibilidad a todos los apetitos, también a la tendencia sexual, y explicaba que la castidad, como todas las virtudes. consiste en el término medio. Porque así como obra contra la virtud el que se entrega a todas las concupis-

cencias y pierde de vista la templanza, obra igualmente contra la virtud el que se abstiene de las concupiscencias y se vuelve insensible[48].

Pero no eran buenos tiempos para el realismo de corte aristotélico. La mentalidad platónica, de la que participaban San Agustín y, en sentido amplio, todos sus discípulos, siempre ha tendido a valorar en menos la sensibilidad. Pocos años después, Juan Duns explicaba que aquello que alabamos en la actuación humana no es en lo que tiene en común con los animales, porque las inclinaciones del apetito sensitivo no se refieren a lo que es propiamente la forma del hombre, por la que se diferencia de los brutos[49]. En el siglo XV Gabriel Biel vulgarizó hasta el extremo este tipo de consideraciones y enseñó que el apetito natural no es bueno ni malo, porque carece de regla. Por el contrario, la voluntad humana sí tiene una regla que es la voluntad de Dios[50]. En la escolástica española que arrancó de Gabriel Vázquez, la sensibilidad fue igualmente minusvalorada, y Francisco Suárez enseñaba que los apetitos naturales son simplemente "materiam contractam" por la racionalidad[51].

2. 2. Las potencias humanas son creadas por las necesidades

En Tomás, el hombre es resultado de su entorno, de forma que tiene facultad para ver porque existen objetos que ver, para oir porque hay sonidos que oir, para pensar porque hay ideas que necesitan ser pensadas, etc. Él no presenta al hombre como un ser ya acabado que ve, siente y entiende, que está ya en el mundo, pero sin ser capaz de explicarlo. Duns Scoto sí lo presentó así, como una *potentia perfecta* que, sin embargo, carece de un *logos* común con el resto de la realidad. El de Aquino es más optimista sobre la capacidad cognoscitiva del hombre, pero no porque piense en un orden inteligible al modo de Platón o de los españoles, sino precisamente por lo contrario: Porque intuye que el hombre y su mundo se mueven en el mismo plano de la realidad, porque son lo mismo.

Esta dependencia del ser humano desde su entorno se muestra ante todo en las relaciones de las potencias cognoscitivas con sus objetos conocidos. El "sentido común" nos dice que el hombre puede ver porque tiene vista, pero el planteamiento tomista es el inverso. El género humano dispone de distintas facultades porque existen diversos tipos de objetos[52], de modo que el orden de las potencias cognoscitivas viene dado por el orden de los objetos que hay que conocer[53]. "En todas las potencias que son movidas por sus objetos, estos objetos son naturalmente anteriores a los actos de aquellas potencias, así como el motor es anterior a aquello que él mueve. Tal cosa sucede con la voluntad, en la que lo apetecible mueve al apetito, por lo que el objeto de la voluntad es anterior al de su acto"[54]. El hombre no dispone de una única potencia que reciba todos los actos[55]. La regla de oro en este tema es la que reza "Diversa a diversis cognoscuntur"[56], porque aunque el hombre que conoce es el mismo, y forma como una unidad, es diferente el modo cómo conoce cada cosa[57]. Por ello, aunque el

intelecto y la razón no constituyen exactamente potencias distintas, las llamamos de forma diversas por sus distintos actos, pues el nombre de intelecto designa la íntima penetración en la cosa, mientras que el de razón se refiere más al trabajo y al discurso[58].

No existe el conocimiento único, sino los conocimientos, y cada uno de ellos conlleva su propio grado de certeza. Él reitera que el modo de revelarse cada verdad no es el mismo, por lo que antes que nada hay que estudiar el modo de conocimiento que es el adecuado a la verdad que se nos manifiesta[59]. Reitera también que no podemos esperar la misma exactitud en todos los conocimientos, y que en el conocimiento de las cosas singulares, como son los temas humanos, domina el tipo de conocimiento que llama *subiectam materiam*, que quiere decir que no podemos esperar más conocimiento que el que la cosa nos da ella misma[60]. Naturalmente, todo esto quedó borrado cuando Gabriel Biel (en quien ejemplifico la actitud scotista) explicó que siempre la medida es más clara que lo medido, por lo que la medida y aquello que es medido son cosas distintas[61].

La necesidad, dentro de la que queda encuadrada la exactitud, es distinta según cada causa[62]. Esto es, las distintas causas de las potencias determinan potencias distintas. La dependencia del ser humano de su entorno, y su relativa homogeneidad con él, determinan tanto la penetración humana en lo que es suyo como la incapacidad del hombre de trascenderse y pensarse él a sí mismo como distinto de lo que es. Todo el conocimiento, incluso el de los principios supremos, comienza por los sentidos, tal como enseña el Filósofo al final de los "Posteriores", en donde enseña que el conocimiento de los principios proviene del sentido[63]. El fundamento y la piedra última de toque de todo conocimiento es el tacto, que es mucho más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal[64]. Por eso, el ser humano carece de una actividad autorreflexiva lo suficientemente eficaz como para conocer qué es su alma o su razón, porque solamente sabemos que existe el alma, y podemos conocer el cómo de su actividad, pero no en qué consiste[65]. Desde luego, el alma no es la armonía entre las distintas partes del hombre[66]. El intelecto no consiste ni puede ser reducido a una forma espiritual e individual, pues la *quidditas* o el ser del intelecto no es el ser del individuo, ni espiritual ni corporalmente[67]. Porque es imposible que el hombre explique él lo que es él mismo[68], y lo mismo puede decirse de su alma[69].

Lejos del optimismo epistemológico de corte platónico, que puso de moda Gabriel Vázquez en la modernidad, porque venía a mantener que el hombre accede inmediatamente al *logos* de lo racional, el de Aquino piensa que lo que es cada cosa lo conocemos tardía y fragmentariamente por sus efectos, tesis que condensa en la frase *virtus vero naturam rei monstrat*[70]. En el caso de las acciones humanas, hemos de movernos ante todo con los efectos de ellas, desde los que hemos de acceder a lo que son, pues no conocemos la substancia de cada acto voluntario, ya que la voluntad y la naturaleza proponen cada una dos principios activos distintos, y solamente podemos conocer

un intelecto que desea algo no en su cualidad de querer queriendo, sino solamente por algunos efectos suyos[71]. Esto tiene gran importancia para la explicación del derecho natural, ya que únicamente podemos conocer este derecho por los actos que produce cada criatura[72]. Como es lógico, el mayor conocimiento posible de una cosa es el que viene dado por el conocimiento de todos sus efectos[73]. Domingo de Soto explicitaba estas tesis, resumiéndolas, cuando escribía que "ratio autem non est mensura rerum: sed ipsa potius rerum natura, quam ratio inspicit"[74].

El ser humano es una forma de vida dependiente de su entorno, y de lo que ella ha producido según las necesidades históricas. Podemos hablar de la vida humana en abstracto, explica Tomás, pero no podemos perder de vista que esto no es nada más que una abstracción, del mismo modo que hay que decir que la carrera no es otra cosa que el acto mismo de correr. Sucede que la vida de los seres vivos es el mismo ser de ellos[75]. No solamente carecemos de una capacidad reflexiva que nos haga conocer adecuadamente qué son nuestras potencias, sino que, además, estas potencias, al conocer, nos informan de poca cosa sobre los objetos que conocemos. Solamente percibimos datos ínfimos de los entes[76]. El hombre, sin embargo, se encuentra relativamente seguro en sus conocimientos, porque son suficientes para él. En efecto, la ciencia puede ser considerada "secundum se" y "quoad nos"[77], y el hombre actúa "según la necesidad de la ciencia, no según la necesidad de la naturaleza"[78]. Porque la realidad no entra en nosotros directamente y sin más, sino que todo lo que poseemos, lo tenemos según nuestro modo de ser[79], ya que el ser humano conoce lo que está sobre él y lo que hay bajo él según su substancia[80]. Ello determina que ignoremos la mayor parte de las propiedades de las cosas, incluso de las cosas sensibles[81].

Los juicios que emitimos, especialmente en temas prácticos, han de hacerse desde los principios propios de cada cosa, aunque la búsqueda de estos principios la hagamos desde un método determinado[82]. Tomás sigue la regla de oro de la ciencia del derecho del Jus Commune, que él extiende a todo el desarrollo práctico: Es preciso proceder de lo similar a lo similar, *ex similibus ad similia*, buscando la misma equidad que se extiende a todos los casos similares: *Illa aequitas quae in paribus casibus paria jura desiderat*. Y esto es así "porque el intelecto humano, que se deriva desde la luz inteligible del intelecto divino, ha de informarse desde las cosas que se producen naturalmente para hacer algo parecido"[83].

3. Las leyes y los imperativos

Tomás define a la ley, genéricamente, como un cierto dictamen de la razón práctica del que gobierna una comunidad perfecta[84]. Es un dictamen de la razón, no sólo de la voluntad. Sucede que el de Aquino no concede substantividad imperativa a los simples dictados de la voluntad, porque no cree en una esfera de la realidad que constituya algo así como un deber ser con autonomía propia, al margen del conjunto de lo

humano. De las muchas páginas de la *prima pars* de la "Suma teológica" que dedica en este tema, parece claro que es la razón la que manda o impera sobre las acciones del ser humano[85]. "Yo respondo que la ley es cierta regla y medida de los actos, por la que se induce a alguien a obrar o a retraerse <de una conducta> ... La regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos"[86].

Éste era un tema ya entonces muy viejo en la escolástica. Los problemas teóricos sobre si la ley era un mandato de la razón no imperativo (una *regula seu mensura rationis*) o si consistía en una orden de una voluntad que imperaba, había venido introducido históricamente por las disputas acerca de la dispensa o derogabilidad de la ley natural. Porque Dios ordena a los israelitas que roben los bienes de los egipcios, manda al profeta Oseas que mantenga relaciones con una prostituta, etc., y la pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿Las conductas del Decálogo son buenas porque Dios las ordena, o Dios las ordena porque son buenas? Si mantenían que las normas de la ley natural eran buenas simplemente por estar ordenadas por Dios, nadie alcanzaba a entender por qué Dios complicaba la vida de los hombres ordenándoles conductas arbitrarias; si opinaban que Dios se ceñía a un orden necesario de bondad, antecedente a Él mismo, quedaba malparada su omnipotencia. La pregunta era dilemática desde su mismo inicio.

Los grandes autores cristianos eludieron este tema. San Agustín explicó que la ley eterna es la voluntad o razón de Dios... Tomás de Aquino proporcionó varios conjuntos de respuestas no siempre compatibles entre sí, que irán aflorando conforme avance la exposición. En lo que hace a las leyes propiamente humanas, como son las leyes políticas, Tomás entendió que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes: La persona privada solamente puede amonestar, pero si su amonestación no es seguida, carece de la fuerza coactiva que ha de tener una ley. Esta fuerza coactiva únicamente la posee el pueblo o la persona pública a la que corresponde hacer justicia e imponer penas[87]. Es palpable, en la exposición tomista, que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes, y que este monopolio de la legislación es tal por una razón de eficacia. Porque si el pueblo (multitudo) ha delegado el poder en una persona, solamente esa persona puede gobernar. Lo contrario llevaría al desorden social. No perdamos de vista la *democratización* de las doctrinas políticas que se produjo en toda Europa tras la irrupción del aristotelismo.

Tomás de Aquino entiende que mandar (imperare) es un acto esencialmente racional, que consiste en ordenar, al que es imperado, a hacer algo, mediante una intimidación racional[88]. "Pero la razón puede intimidar algo de dos formas. Una, absoluta, con lo que la *intimatio* se expresa por el modo verbal indicativo, como si alguien dice: 'Esto está para que tú lo hagas'. La otra forma de intimidar la razón es moviendo a esa conducta,

y esta *intimatio* se expresa en forma imperativa, como cuando alguien expresa: '!Haz esto!'. Porque la raíz de la libertad es la voluntad, como su sujeto o supuesto. Pero su causa es la razón"[89]. En la base de esta explicación está su noción finalista de los comportamientos humanos, también de la legislación. Porque hacer algo racional, o hacerlo racionalmente, implica hacer eso con vistas a un fin, y la ley es solamente la *ratio operis*, aquello por lo que organizamos o disponemos algo en vistas a un fin[90].

Esta noción de la ley se perdió pronto en las Escuelas de la Baja Edad Media, cuyos escolares tendían a distinguir entre la razón de ser de una cosa (ratio essendi) y la razón de ser debida (ratio debiti). Muchos consideraban que del simple hecho de que una conducta fuera así, y no pudiera ser de otro modo, no se seguía sin más su razón de ser debida, sino que a la *ratio essendi* había de añadírsele un mandato que transformara lo que simplemente es en algo obligatorio. Para estos escolares, lo obligatorio era sinónimo de preceptuado o mandado, ya que el deber solamente podía surgir desde una voluntad superior. Éste fue el caso de Juan Duns, que desconfiaba de las capacidades del ser humano para conocer la realidad y sus legalidades. Ante esta incertidumbre, él prefirió refugiarse en lo expresamente ordenado por Dios, tal como lo conocemos a través de las Sagradas Escrituras. Mantuvo que la ley natural, o la luz del intelecto humano, no constituye propiamente una ley porque, aunque indica lo que hay que hacer, sin embargo no ordena nada. Las leyes generales que nos hablan de lo que hay que hacer están prefijadas en la voluntad divina, y no en Su intelecto, de forma que tal ley procede de la voluntad divina[91].

Para situar adecuadamente esta enseñanza de Duns, conviene tener presente que el escocés tiene ante su consideración una visión de la naturaleza como algo distinto al hombre. Lo natural "es", y no es ni bueno ni malo: Es, simplemente lo dado, o lo que hay. Juan de Gerson, discípulo de Duns en el siglo siguiente, escribía expresamente que la ley natural, en cuanto que es natural, no obliga a nada[92]. El hombre ha de desarrollar una labor estratégica con estos datos con vistas a cumplir la ley de Dios tal como nos muestra la Revelación, lo que le llevó a un cierto biblicismo. Además, ante la incapacidad de la naturaleza para movernos a actuar, Duns insistió en el momento voluntarista de la ley, de forma que el ser humano en su conjunto está obligado por Dios, y cada hombre que vive en una comunidad política está obligado por la voluntad de sus superiores. Las leyes son producto de las voluntades[93]. ¿Por qué hemos de obedecer las leyes? Gerson respondió rápidamente: Porque el hombre dispone de una *potentia obedientialis*[94]. Aunque la visión de Scoto fue notablemente más compleja que lo expuesto aquí[95], podemos retener estas ideas, que fueron las que prosperaron entre los maestros de Paris del siglo XV, y Gabriel Biel explicaba, como cosa evidente que "La ley imperativa es aquella que ordena hacer o no hacer algo a alguien, y se expresa por el modo verbal imperativo"[96].

4. Jus y lex

Las enseñanzas de Duns fueron potenciadas extraordinariamente en el siglo XV por Juan de Gerson, Jacobo Almain, Conrado de Summerhart y Gabriel Biel. Los Salmanticenses españoles se mantuvieron más o menos fieles al espíritu de Tomás de Aquino, pero los jesuitas que cierran la Segunda Escolástica enlazaron con los maestros de París del siglo anterior, y el normativismo, con el consiguiente imperativismo, volvió a su recobrar su posición hegemónica. El autor decisivo, que en buena medida resume en su obra, adelantadamente, la Modernidad en el derecho, fue Francisco Suárez. Es significativo que titulara a su tratado más directamente jurídico como "Tratado de las leyes", abandonando los rótulos de los teólogos anteriores, que solían titular a sus obras "De justitia et jure". Efectivamente, Suárez no quiere tratar tanto de la justicia y del derecho como de las leyes, porque la justicia se fundamenta en la razón, y las leyes toman su origen desde la voluntad. Francisco Suárez fue el primer gran teórico del Estado moderno, y desde la extensión de su obra, a comienzos del siglo XVII, solemos filtrar las enseñanzas de toda la Escolástica a través de las categorías suarezianas.

Pero no lograremos entender la doctrina de Tomás de Aquino si partimos desde las leyes. Él resumió parcialmente las enseñanzas sobre la experiencia jurídica en el tratado de las leyes de la I-II de la "Suma teológica", y en los tratados de la prudencia y de la justicia que se encuentran en la II-II de la esta obra. Si solamente tenemos en cuenta el tratado de las leyes, no comprenderemos lo que él se propone explicarnos, no solamente porque estimemos que la exposición de su pensamiento queda incompleta, sino porque numerosas declaraciones suyas quedan sin sentido y permanecen como un misterio incluso para un experto.

La ciencia del derecho del Jus Commune había insistido en que el jurista se ocupa de estudiar el *jus*, y que las leyes son cosa distinta del *jus*. De hecho, el Corpus Juris está dividido en tratados que versan sobre el *jus*, como son el Digesto y la Instituta, y en libros que exponen leyes, como el Codex y las Novelas. Los juristas romanos y romanistas consideraron que la ley es una realidad general, más bien abstracta, y que el derecho o *jus* es la solución justa concreta, o la justicia de cada caso. Las leyes contribuyen a determinar el derecho, a veces decisivamente pero, tal como había enseñado Aristóteles, en principio el derecho es realidad distinta de la *lex*, pues el *jus* trata de los *agibilia*, esto es, de lo que hay que hacer en cada caso singular, y el apoyo que el jurista puede esperar encontrar en las leyes para hacer justicia *hic et nunc*, es más o menos remoto.

Tomás nos indica que, hablando con propiedad, la ley no es el derecho, sino sólo una cierta causa de él[97]. Sucede que, así como en los actos externos propios de las artes, existe una cierta noticia previa de lo que hay que hacer en la mente del trabajador, que

llamamos 'regla del arte', igualmente hay en las obras que tratan de lo justo, determinadas por la razón, hay una cierta *ratio* que preexiste en la mente del jurista, que viene a ser como una medida de la prudencia. Si tal medida se encuentra escrita, la llamamos ley que, según San Isidoro, es una *constitutio scripta*. Pero la ley no es el derecho, sino solamente una 'cierta' razón de él[98].

La mentalidad aristotélica, la romana y la medieval, no valoraba en gran medida lo que se puede conseguir *in humanis* mediante reglas generales. La razón última de este problema la exponía Tomás: "Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados del mismo modo a todos, a causa de la gran variedad de los temas humanos"[99]. Es posible que actualmente se nos escapen algunos ribetes de estas matizaciones, porque el resurgir de la filosofía hermeneútica es aún reciente; pero entonces llevaban siglos estudiando el salto desde la regla general a la realidad individual. Los griegos, romanos y medievales distinguían entre lo que hemos de hacer técnicamente (campo del *facere*), en lo que el artista sabe con cierta precisión cómo debe actuar, pues la madera o el hierro siempre se trabajan de la misma forma. Y separaban de la técnica el terreno de la moral, que es el del *agere*, que es infinitamente más complicado y complejo que el trabajo técnico, ya que frecuentemente las situaciones son irrepetibles, o no existe experiencia sobre ellas, o se seguiría una injusticia de aplicar rigurosamente el texto de la ley. De ahí la insistencia de estos juristas y teólogos en afirmar que una cosa es el arte o técnica, y otra la actuación humana (para la que reservaban el término *agere*, siempre intransitivo en comparación con el de *facere*).

Si el hombre pudiera seguir siempre lo dispuesto en las leyes, se comportaría como un técnico, ya que todo el trabajo residiría en conocer las leyes aplicables y ponerlas efectivamente en práctica. Pero la vida humana, siempre tratando con hechos singulares, contingentes y a veces irrepetibles, realizados por personas distintas, es bastante más compleja. De ahí que Tomás explique que el estudio y consideración de las cosas necesarias y universales (como son los axiomas y teoremas de las matemáticas o de la geometría) es simple o absoluto, es decir, por sí mismo, pero no sucede tal cosa en los casos humanos particulares[100]. Porque las cuestiones universales y abstractas pueden poseer su propia legalidad, pero el hombre se ve escasamente afectado por tal tipo de cosas, ya que él no se mueve por consideraciones universales, sino de naturaleza particular[101].

Los problemas arrancan desde la naturaleza racional de las leyes, pues las leyes son tales por perseguir una finalidad. Los escolásticos distinguían cuatro causas: La eficiente, material, formal y final. La causa final es aquello en vista de lo cual hacemos algo, y aunque puede parecer que es la última en manifestarse, es siempre la primera de las causas en la explicación genética de la conducta humana. De modo que los fines de las actuaciones han de ser considerados como los principios desde los que iniciamos nuestras acciones[102]. La finalidad de la conducta humana es, en definitiva, el factor

que divide las naturalezas de nuestros actos, pues en el tratamiento de las cosas universales (como es la matemática) o de las cuestiones técnicas, la propia legalidad de estas actuaciones determina anticipadamente cómo hay que actuar. Pero cuando tratamos de hacer justicia no puede existir un plan previo que determine siempre y unívocamente lo que hemos de decidir. Si las cosas distintas han de ser pensadas de maneras también distintas, ¿qué sucede con la unidad de nuestro intelecto? Tomás no duda en distinguir dos entendimientos distintos, uno que trata las cuestiones universales, y otro que se ocupa de los *agibilia*[103], y éste era un tema tan familiar a la mentalidad antigua que Gabriel Biel, tan distinto de Tomás de Aquino, no duda también en afirmarlo[104].

Cuando se afirmó la corriente que llamamos positivismo jurídico, en el siglo XIX, sus principales representantes trataron de explicar la 'aplicación' de la ley al caso concreto mediante procedimientos de naturaleza lógica. Esta posibilidad fue tenida en cuenta por los autores medievales, que la desecharon expresamente. La razón quizá más última nos la explica Tomás: "El conocimiento práctico no acaba hasta que llegamos al caso singular: Pues el fin de la razón práctica es la operación, que solamente se produce en lo concreto"[105]. Esto no implica que el jurista desconozca la ley, o que forme su juicio al margen de ella. Sucede más bien que se entabla una dialéctica entre el caso y la ley, en la que cada uno existe para el otro, de modo que la solución final pertenece simultáneamente a ambos[106]. De forma más detallada, el de Aquino explica que la *ratio prudentiae* (la razón de ser de la prudencia) termina, como en su conclusión, en el particular operable, al que aplica el conocimiento universal, de forma que obtenemos la conclusión singular mediante un silogismo que es al mismo tiempo universal y concreto[107].

Esto es, la *ratio prudentiae* procede desde un doble intelecto, en el que uno conoce los universales y otros los operables concretos. Pues el intelecto conoce los axiomas universales de las leyes, no solamente en los temas especulativos, sino también en las cuestiones prácticas. Y tal como explica Aristóteles, existe otro intelecto que se ocupa del estudio individualizado de las premisas menores de los silogismos, que son temas singulares y contingentes. Por lo que cabe decir que el intelecto que se ocupa de la prudencia consiste en una cierta estimación recta de un fin concreto[108]. Pero no basta con examinar, con rigor lógico, los axiomas universales y las conclusiones concretas, sino que hay que atender también a lo que las cosas dicen por sí mismas sobre el último fin, sobre la felicidad, dando a cada una su lugar, pues todo cabe en lo que es verdad[109].

Un problema que se les planteaba era que los *agibilia*, a diferencia de los *factibilia*, dependen también esencialmente de cada persona, por lo que se puede decir que la razón práctica "trata sobre lo agible, que consiste en el mismo sujeto que actúa"[110].

Lógicamente, lo que es diverso debe ser medido con medidas distintas, por lo que también las leyes humanas han de ser impuestas a los hombres según sus diversas condiciones"[111]. Porque la naturaleza de lo que hay que hacer no determina unidireccionalmente su bondad o maldad, pues interviene también la finalidad subjetiva del que obra, tema que ya hemos visto parcialmente. Sobre este punto, la argumentación más corriente del de Aquino es atraer la atención sobre el hecho de que la voluntad de cada cual es llevada hacia su objeto según un bien propuesto por la razón; pero sucede que la razón puede considerar la misma cosa desde distintos puntos de vista, atendiendo a diversos modos, respectos o razones, de modo que una cosa que bajo una razón es buena, desde otro respecto es mala[112]. Así sucede que si la voluntad de alguien quiere una cosa según una razón desde la que es buena, tal voluntad es buena; y la voluntad de otro, si no quiere que sea esa cosa, porque la considera desde un respecto desde el que es mala, esa misma voluntad es igualmente buena[113]. También puede suceder que una cosa que, según su 'razón universal' es mala, sea buena considerada desde una 'razón particular' propia del sujeto que obra, porque la naturaleza de la cosa está en relación con la naturaleza de aquel que obra, de modo que puede ser considerada un bien particular suyo, aunque no lo sea universalmente[114]. Y así sucede que las diversas voluntades de hombres distintos que van tras cosas opuestas son todas ellas buenas, ya que quieren que eso sea o no sea según puntos de vista particulares[115].

Esta distinta valoración de las conductas, que se debe a veces a los distintos *modos* concretos de los hombres, determina paradojas interesantes. La que se nos aparece primero, por su sencillez, es la que ordena tratar a las personas desigualmente, sin que esto implique 'acepción de personas'; porque la condición de alguna persona puede requerir que racionalmente se le dé un trato especial[116]. En el terreno propiamente moral se puede decir que todos los goces son lícitos, pero no a todos[117]. Vemos que el criterio *ex objecto* quiebra estrepitosamente porque, de ser cierto, todo lo bueno sería bueno para todos, y lo mismo sucedería con lo que es malo. Pero, debido a las diversas condiciones de los hombres, un acto que es virtuoso para uno, porque le es proporcionado y conveniente, es vicioso para otro porque le es desproporcionado[118]. La ira es un pecado grave, pero con cierta frecuencia no solamente está tolerado airarse, sino que un hombre puede tener el deber de dejarse llevar por ella; porque si una persona no responde airadamente cuando es maltratada, especialmente si es insultada ella misma, la experiencia muestra que acaba depresiva, y la tristeza es lo peor que existe, porque destruye hasta la misma naturaleza del hombre[119]. Sucede, en definitiva, que el discurso de la razón práctica parte indistintamente desde los principios primeros y desde las conclusiones, y con cierta frecuencia los principios que han de ser aplicados han de ser elegidos en función de las conclusiones que hay que obtener[120].

El elemento real y personal juegan simultáneamente, hecho que olvidaron los propugnadores de las naturalezas inmutables de las cosas. Porque es virtuoso el hombre que da a cada uno lo que efectivamente es de esos otros, y sabemos lo que debemos a los otros examinando la conducta del hombre virtuoso, que es, según explicaba Aristóteles, como la "justicia animada". En la reacción neoescolástica contra Tomás de Aquino, Juan de Lugo, seguidor de Gabriel Vázquez, denunciaba la *circulatio* que observamos en estos planteamientos, pues se define a la justicia en orden a lo justo, y a lo justo por la virtud de la justicia[121]. Sucede —explicaba expresamente Tomás— que el discurrir de la razón práctica no puede ser explicado mediante un método, o de cualquier otro modo, porque las causas de las cosas concretas que hay que hacer varían de modos infinitos, y es mejor confiar en la prudencia de cada cual[122].

Esta actitud que atiende simultáneamente a las premisas mayores (los principios y leyes) y menores del silogismo, desborda con mucho lo que podemos explicar sobre las leyes. Las leyes están siempre presentes en esa dialéctica que va de la norma general al hecho concreto, por lo que cada extremo existe el uno para el otro, de forma que la determinación de las leyes aplicables se hace en función de las conclusiones que es justo obtener. Intervienen dos dimensiones distintas del intelecto, una silogística o axiomática, y otra inductora y discriminadora de los principios aplicables. Obviamente, los conceptos de validez y derogación legal tenían un sentido más amplio y complejo que el que les acabó dando el legalismo normativista. Este conjunto de operaciones fue llamado por Jus Commune *jurisprudentia* o, simplemente, *jus*. De acuerdo con la doctrina aristotélica, el derecho o *jus* era la actitud más general, y la ley componía solamente un momento de este proceso[123]. El derecho devenía así como la Regla de Lesbos, que se ajustaba por sí misma a aquello que hubiera de medir, explicaba Domingo de Soto[124], y el mismo Juan de Salas, en época ya demasiado tardía para las pretensiones tomistas, repetía esta misma idea[125]. Fue lógico que Soto explicara que existe una Ley eterna, pero no hay un derecho eterno[126].

5. Dos tipos del movimiento

Francisco Suárez, y en general los *moderni* que centraron el estudio jurídico en el examen de los distintos tipos de leyes, tenían el viento a su favor. Era el momento histórico en el que comenzaba a abrirse paso una consideración mecánica de la naturaleza, que culminó en el siglo siguiente, en plena Ilustración, con el paradigma de la máquina: La naturaleza en su conjunto sería una gran máquina o reloj, movida por la ley inexorable de causa-efecto, y Dios sería el gran relojero, al que hay que obedecer porque nos ha creado y nos mantiene en el ser. Conocían un solo movimiento, el que empuja de atrás a adelante, pensado como causa y efecto, o como causas eficientes. Si suprimimos este esquema subliminalmente sentido, quedarían sin explicación las filosofías de Hobbes o Locke, de Helvetius o d'Holbach. En este marco universal de

causas y efectos, las consideraciones jurídicas arrancaban desde lo que consideraban su causa, esto es, desde el legislador que crea y promulga las leyes: Era la explicación más sencilla y evidente, la que se adecuaba mejor al *sentido común* de la época. Además, este momento histórico estaba preocupado por buscar un orden total mecánico que ensamblara todo el conjunto universal; fue la edad de oro de las explicaciones nomotéticas, en las que el momento legaliforme era simultáneamente el fin y el punto de arranque de cualquier consideración científica. Ellos entendieron —aunque no siempre lo explicitaran— que todo lo carente de orientación era arbitrario, inexplicable. Fue comprensible que el derecho fuera visto como el conjunto de las leyes.

Tomás de Aquino conocía este planteamiento del movimiento, que él personificaba normalmente en Leucipo y Demócrito, a los que llamaba los filósofos naturales o, simplemente, los naturales o *antiqui naturales*. En realidad, andaban en juego tres explicaciones acerca del movimiento. Una, la platónica, que sólo concebía el movimiento descendente, en la que todo móvil era movido por un motor superior; esta explicación era la dominante en las Escuelas[127]. Otra explicación era la mecánica-materialista según la ley de causa-efecto y de acción-reacción. El de Aquino la llamó movimiento violento o por el agente (ex agente), pues postulaba que todo era movido por un principio extrínseco a aquello mismo que se movía[128]. Esta filosofía mantenía que el flujo de los átomos que provenían desde las cosas impresionaba los sentidos humanos, de modo que no existía diferencia entre el sentido cognoscente y el conocimiento mismo[129]. La tercera explicación era la aristotélica, que entendía que el movimiento, siempre interno y natural a los seres, no era sino la tensión del ser que, ya en acto, está en potencia hacia otra cosa[130]. Tomás llama a veces "naturaleza" a este tipo del movimiento, porque la naturaleza —entendida ahora así— no es sino el *principium intrinsecum in rebus mobilius*[131].

Las acciones de los seres humanos son una forma del movimiento. Descartado el platonismo, que sólo conoce entidades superiores que se derraman sobre las inferiores, y descartada la explicación materialista de los *naturales*, era preciso explicar las razones por las que nos movemos los seres vivos.

5.1. Un mundo de fines

Cuando alguien habla de fines o teleología parece que usa una terminología entre misteriosa y esotérica, que necesariamente hubo de perecer en manos del paradigma mecánico ilustrado, en el que los fines fueron sustituidos por las causas eficientes. Ahora sabemos, tras la crisis de la ciencia y del método científico, que la imagen mecánica del universo no tiene más fundamento que el que cada uno le quiera dar y, ciertamente, no es posible darle ninguno bien definido, porque a los físicos actuales el simple cálculo de probabilidades propio de la física cuántica les parece demasiado dogmático y cerrado. Es un buen momento para aludir a la teleología aristotélica, no

tanto para convertir a alguien a la buena doctrina como para sacudir la pereza mental que cierra tantos caminos a la inteligencia.

La intuición más básica aristotélica —en su reacción contra el gélido modelo platónico— es ante todo la propia de cualquier biólogo. Si miro a través de la ventana de mi gabinete, veo el jardín que hay enfrente. Allí suele haber niños jugando, pajaritos, alguna paloma, y diversos tipos de vegetales. Contemplo formas de vida que tienden hacia la plenitud suya "con toda la fuerza de su ser", como explica el de Aquino[132]. No me engolfo en la consideración de un orden general o cósmico, que el biólogo no puede saber en qué consiste. Desde luego, tal orden lo hay, porque la luna gira regularmente en torno a la tierra, y Aristóteles reserva la palabra *kosmos* para designarlo[133]. El orden de cada ser, empíricamente observable, es esa *natura* que tiende hacia la plenitud (ya he indicado que Tomás de Aquino llama naturaleza también al principio activo de las cosas que se mueven), de forma distinta según cada ser, porque el gorrión tiende a ser un buen gorrión, no un buen hombre; lo que lleva a afirmar al de Aquino que todas las naturalezas son distintas, puesto que se expresan en operaciones igualmente diversas[134].

Los seres vivos no corren tras algo que sea extraño a ellos, como sería, entre otras cosas, la creación o el mantenimiento de un orden universal. "Hay que decir que el apetito natural es la inclinación de cada cosa hacia algo según su propia naturaleza, de forma que por esta inclinación del apetito todas las potencias desean lo que es conveniente para ellas"[135]. Aquino, en otros momentos, expresa, de forma más abstracta, que el apetito natural se mueve hacia lo suyo no porque simplemente lo haya conocido, sino porque eso que desea ya está en su naturaleza, porque le une a aquello a lo que tiende una relación de similitud[136]. Evidentemente, nadie desea lo que no le interesa, y si encontramos a alguien o algo que se mueve tras un fin, eso demuestra que el que actúa y ese fin se encuentran en el mismo plano de la vida[137]. Los fines ya están en el orden natural, y Tomás —siguiendo esta vez el platonismo de San Agustín— los compara a razones seminales[138], porque Dios no nos lleva hacia nuestra felicidad mediante órdenes o mandatos, sino mediante fines que, por su similitud con el último fin, nos conducen hacia nuestros fines[139]. La *participatio* tomista es ante todo la impresión por la que Dios otorga al hombre las inclinaciones hacia sus propios actos y fines, "y tal participación de la ley eterna en la criatura racional, es llamada ley natural"[140]. La visión escotista y suareziana de una "lex praecipiens seu imperans" que nos ordena imperativamente alcanzar el último fin, es ajena a la explicación tomista del movimiento, que no parte desde órdenes ni mandatos, sino desde lo que cualquiera puede ver, al modo de los biólogos.

¿Por qué existe la obligación o el deber de seguir las inclinaciones naturales? Ya he mencionado que la ley eterna de Dios, "ante todo y principalmente ordena al hombre a su fin"[141]. Estamos ante una disposición divina que nos propone fines. En Tomás, el

carácter de ley es una función del fin, no de una voluntad. Él no considera las leyes en el sentido usual, como actos de la voluntad imperativa de un superior, sino como la relación de un sujeto agente con su fin. Las leyes no tienen ante todo carácter imperativo, y si habla de leyes para referirse a las inclinaciones naturales, hemos de entender la ley tal como él la describe usualmente, como "la razón de lo que hay que hacer", la *ratio operis*. Obviamente, sin fines no habría leyes, y si hablamos del carácter normativo de las leyes es bajo este punto de vista. "Las cosas que existen por el fin, alcanzan su universalidad <hoy diríamos con lenguaje menos preciso que *obligan*> desde el fin, y especialmente en los seres que disponen de voluntad"[142].

Si reitero la pregunta anterior, a saber: ¿Por qué obligan los fines?, hay que concluir que esta pregunta está mal planteada. Este tipo de cuestiones arrancan desde las concepciones imperativistas de la ley, ya que cualquier ser racional está en su derecho de preguntarse por qué ha de cumplir la norma dictada por el superior. Pero no es éste el caso del talante del biólogo. Tomás ya nos ha indicado —a propósito de qué es la vida humana— que no podemos disociar el acto de correr de la carrera, a menos que tomemos la palabra carrera o correr como una abstracción, pues la carrera es el mismo acto de correr. El hombre es una forma de vida, y vive precisamente porque su naturaleza o fuerza interior le empujan a alcanzar unos fines. Diríamos imprecisamente que el ser humano "tiene que" vivir, tiene que alimentarse, tiene que moverse y trabajar, tiene que procurar ser feliz, etc., pues en esto consiste su vivir mismo. Ciertamente, su capacidad autorreflexiva le puede llevar a cuestionarse todo esto, pero entonces cabría preguntarse desde qué instancia cuestiona lo que él es.

El bien siempre tiene carácter de fin[143], y normalmente son superfluos los imperativos porque existen demasiados bienes esperando ser realizados como para tener que actuar por miedo a las consecuencias de la desobediencia de órdenes o mandatos. Las leyes o bienes existen por causa de nuestra felicidad, de modo que las leyes han de tender ante todo a lo que está en la *beatitudo* propiamente humana, que es simultáneamente terrena y trascendente[144]. Tomás no concibe un orden natural completo en sí mismo al que se añadiera posteriormente una dimensión sobrenatural. Considera un principio del movimiento, que se origina desde la tensión de lo que está en potencia a otra cosa mejor: Si no hubiera esa meta en cierto modo extrínseca al ser que actúa, éste no se movería[145]. Como es evidente, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre[146], que se orientan todas hacia la *beatitudo*. Lo que convierte esta felicidad en algo debido es la naturaleza racional del hombre, porque en la razón humana se encuentra el principio de todos los actos del hombre; lo que es el *initium* de la actuación humana, que es la razón práctica, es al mismo tiempo su fin último, ya que la razón práctica nos lleva hacia la felicidad, y desde esta instancia hemos de entender las normaciones humanas[147]. Podríamos decir, con poca precisión, que Tomás nos propone que el fin atrae a la conducta humana por medio de la felicidad.

Esta felicidad última tiene que ver con la paz: "El fin es aquello en que descansa el apetito del que actúa o se mueve, y aquello que lo mueve"[148], aunque el apaciguamiento de la tendencia natural no es el fin mismo, sino solamente algo concomitante con este fin[149]. El fin humano tampoco es una *cosa* que podamos individuar, porque la personalidad humana desborda cualquier cosa en la que pudiera descansar. La categoría básica, en este momento de la indagación, es la de útil: La moral en Tomás se compone en buena medida de preceptos útiles para alcanzar el fin del hombre, sabiendo que el fin humano no se confunde con el cumplimiento de estos preceptos. "El bien ordenado al fin se llama útil, que implica que existe una cierta *relación*"[150]. Tomás entiende que lo que llamamos bueno y conveniente puede ser entendido como tal de dos modos; uno, por la condición de aquello que nos es propuesto; el otro, por la condición de aquel a quien le es propuesto eso; de lo que resulta que lo bueno es una relación que depende de dos extremos[151]. Se nos muestra otra vez su rechazo del criterio *ex objecto* porque él tiene en cuenta la personalidad del que actúa, que también califica esencialmente lo que es bueno y malo. "Porque como los gustos están dispuestos de formas distintas, no todos entendemos del mismo modo lo que es conveniente y no conveniente; de hecho, el Filósofo explica en el libro 3 de la Ética que tal como es cada uno, así consideramos lo que es un fin para él ... y nada prohibe que lo que por sí mismo y sin más es más importante, sea sin embargo más débil desde otro punto de vista"[152].

De este modo, las categorías de utilidad y relación entran con fuerza en el corazón de la Ética. Los escolásticos modernos, desde Gabriel Vázquez, cifraron toda la esencia del bien en el momento del *honestum*, de modo que lo bueno debe ser hecho porque es bueno. Esta posibilidad, que considera un hombre pasivo en la génesis de la regla de justicia (como en general en la moral) queda expresamente rechazada por el de Aquino, que más bien considera *relaciones* entre cosas y personas, de forma que lo útil para la vida humana se convierte automáticamente en honesto, porque lo honesto y lo útil no son categorías separadas, que existan cada una para sí, sino que se dan la una para la otra[153]. Los últimos tomistas, aún en el siglo XVII, explicaron extensamente que el bien humano consiste en una *relatio*: Tal fue el caso de Baltasar Navarrete y Gaspar Hurtado[154].

5.2 El amor

Cada ser va tras lo que es suyo por amor[155], y sería imposible separar la teleología tomista del amor, pues el amor es el factor que está en la base de lo que hemos de hacer. Reitera que el primer acto de la fuerza apetitiva es el amor, no porque ésta misma consista en él, sino porque el amor es el que mueve al acto de la prudencia[156]. La prudencia tomista no es cálculo estratégico, pues la Escolástica distinguió claramente lo que llamaban prudencia carnal de la prudencia simplemente. Esta última depende de la *solicitudo*[157], de la inquisición hecha posible por el interés amoroso.

Así como nadie desea lo que no es de algún modo suyo, tampoco nadie ama lo que no se le adecua. Esta adecuación entre la capacidad de amar y el objeto deseado es llamada similitud, *similitudo*[158]. La similitud es la base de cualquier conocimiento, pues un ser solamente conoce lo que es parecido a él[159], y precisamente a causa de la desproporción entre el ser humano y Dios, el hombre no puede conocer la esencia divina, por lo que la ley natural consiste ante todo en una simple participación (participatio), que es un mal sucedáneo del conocimiento que es posible mediante la similitud. Nosotros únicamente conocemos aquello con lo que mantenemos actualmente un cierto parecido[160], y es este parecido el que nos empuja a conocerlo, por lo que el mismo conocimiento depende de la virtud apetitiva[161]. De este modo el hombre tiende naturalmente hacia Dios, pues Él ha puesto en nosotros su forma inteligible, y todo hombre, al buscar su plenitud humana, busca a Dios mismo[162].

La actuación humana sigue también los caminos de la similitud, pues todo el que actúa hace cosas parecidas a él mismo: Ésta es una de las tesis más repetidas en la Suma contra los Gentiles[163]. Del mismo modo que otras realidades, la similitud es una relación que está entablada entre dos seres distintos[164]. Si relacionamos las nociones de fin, amor y similitud, comprenderemos el esquema de la actuación humana según Tomás. Porque el hombre actúa por amor a la vida persiguiendo aquellas cosas que estima suyas, no por un mandato de alguien, sino por amor que nace desde él mismo. Esta explicación ética, que toma de Aristóteles, se refiere a aquellas personas que desean vehemente separarse de las debilidades o vicios y seguir las virtudes; mientras que la ética de los estoicos, basada en la resignación, solamente se dirige a los que tienen una voluntad tibia y débil[165].

6. Los criterios de lo justo

La vida moral del ser humano comienza desde unos primeros principios básicos que todo hombre conoce *naturalmente*, esto es, sin necesidad de reflexionar, tales como que es malo o está mal mentir, robar, etc. Los escolásticos llamaron a estas nociones "primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica". Comunes, porque los conocen o los deben conocer todos los hombres; indemostrables, porque su vigencia no se puede argumentar mediante cálculos utilitaristas: Son normativos por sí mismos. El conocimiento de estos principios, que todos conocen de alguna forma, es el inicio de la vida moral[166]. Porque la razón humana no es por sí misma regla de las cosas. Ya vimos que la razón no mide a las cosas, sino que sucede al revés. En el caso de la vida moral, la primera medida de la racionalidad la constituyen estos primeros principios: "Hemos de decir que la razón humana por sí misma no es la regla de las cosas; sino que los principios que naturalmente están en ella son a modo de ciertas reglas generales y medida de todo aquello que ha de ser hecho por los hombres"[167]. Hay que admitir que en ser humano hay un vestigio divino, que lo regula. Pues la ley

no es solamente aquello que regula, sino también lo que existe en lo que es regulado: Y de este modo cada uno es ley para sí mismo porque participa del orden de algún regulante, ya que como explica la Sagrada Escritura: "Muestran la obra de la ley escrita en sus corazones"[168].

Esta participación del género humano en la razón divina constituye el primer paso de la ley natural. "En las cosas humanas se dice que algo es justo por aquello por lo que es recto según regla de la razón. La primera regla de la razón es la ley natural"[169]. La primera regla de la racionalidad práctica es la constituida por estos *prima principia*. Pero los primeros principios son pocos, y con frecuencia excesivamente amplios para regular las conductas concretas. Además, los hombres no nos movemos con medidas tan remotas[170]. Es preciso averiguar otros criterios más próximos sobre la justicia.

7. El bien común

La vida jurídica discurre a través de intereses contrapuestos, y el trabajo del derecho consiste en discriminar los intereses que serán elevados a la categoría de jurídicos de aquellos otros que permanecerán como simples intereses privados. Dada la valoración que Tomás de Aquino hace de la vida social humana, no es difícil comprender que él considera jurídicos los intereses que se adecuan al bien del grupo, si no se oponen a los primeros principios de la ley natural; de este modo, la conveniencia social se erige en el criterio, si no máximo, sí más próximo de la justicia. Ya sabemos que son los objetos los que especifican las potencias cognoscitivas y apetitivas del ser humano, siempre dependiente de su entorno; lógicamente, la justicia será aquella virtud que trata del bien de la comunidad, aunque tal cosa buena aparezca ante todo como un interés particular[171].

No se trata simplemente del bien mayoritario, o del bien de la mayor parte o de algunos ciudadanos especialmente relevantes. La doctrina tomista es tajante sobre esta dimensión del bien común: "Las operaciones tratan de cosas particulares; pero esas cosas particulares pueden ser referidas al bien común, no como si guardaran entre sí una relación de género y especie, sino que el bien común se constituyen en tal por la comunidad en la causa final, porque decimos de él que es bien común por ser el fin común"[172]. Por eso, el bien de una persona y el bien común no se diferencian solamente por el poco y el mucho, sino que su diferencia es formal o esencial[173]. Tomás no cae en una actitud moralizante al tratar doctrinalmente de este tipo del bien. Podría parecer que, en aquella época colectivamente cristiana, era tarea del gobernante imponer las virtudes o, al menos, impedir de hecho los vicios. Pero el de Aquino escribe que "El acto de alguien se dice virtuoso de dos formas. Una, porque el hombre realiza actos virtuosos, así como es el acto de la justicia hacer cosas rectas, o de la fortaleza comportarse con reciedumbre. Del otro modo se dice que el acto es virtuoso porque alguien obra virtuosamente según el modo como actúa la persona virtuosa. Y tal acto, que

procede siempre de la virtud, no puede ser impuesto por la ley, sino que es el fin al que el legislador debe tender"[174]. Es decir, Tomás no considera ante todo obras buenas, sino buenos ciudadanos, lo que es una cuestión ante todo personal. Porque la prudencia política no consiste en la sabiduría del legislador ordenando a los súbditos cómo deben juzgar acerca de las cosas divinas, sino que dispone sobre aquello que puede hacer posible que los hombres alcancen la sabiduría[175].

Los seres humanos disponemos de una voluntad proporcionada a lo que hemos de tender, y es difícil que la mayoría tenga a la vista, como móvil de su voluntad, el bien de la ciudad. No existe una receta lógica o doctrinal que haga, por sí sola, que los ciudadanos prefieran el bien de la comunidad a su provecho privado. El hombre debe desear ante todo el bien común porque se ejercita en las virtudes, y seguir o no este bien es cuestión de la voluntad guiada por la virtud de la justicia[176]. De hecho, había quienes mantenían que la prudencia no se extiende al bien de la comunidad, sino solamente al bien propio: Pero este modo de pensar es opuesto a la caridad[177]. De hecho, la prudencia es realidad distinta de la sagacidad o *solertia*[178], que trata acerca de las pretensiones que se dirigen al provecho propio.

8. Medium rei y medium rationis

Tomás dedica bastante tinta al criterio del *medium rei*, pues además de dedicarle el art. 10 de la II-II de la Suma teológica, lo trata abundantemente a lo largo de su obra. Ante todo aclara que la justicia no trata de los actos interiores del hombre, sino sólo de sus actos externos[179], con lo que establece una cierta distinción entre el derecho, del que trata la justicia, y el resto de la moral. Pero ahora se trata de saber lo que le corresponde a cada cual externamente.

Explica que las operaciones exteriores no pueden ser juzgadas desde las pasiones interiores, sino desde los actos externos; por ello, estas operaciones son más materia de la justicia que los actos de las demás virtudes[180]. El acto de la justicia, del mismo modo que los actos de las demás virtudes, consiste en un 'medio' entre dos extremos, pues la naturaleza nos inclina a considerar así nuestra vida; pero sucede que este medio no lo encontramos del mismo modo en todas las cosas, por lo que la inclinación natural, que opera siempre del mismo modo, no basta para determinarlo, sino que hay que echar mano de la prudencia[181]. Esto es, mientras que la vida humana está suficientemente rectificada desde las virtudes en general, los actos que no se refieren al propio hombre qua actúa, sino que se refieren a las cosas que se deben a otras personas, requieren de una rectificación especial, ya que no las calculamos solamente desde las necesidades del agente, sino también desde aquello que debemos al otro[182].

Un ejemplo aclarará esta explicación abstracta: Lo que el profesor necesita comer depende del deporte que haga, de su complexión física, etc. Esto es, calcula su justo

medio según sus necesidades personales, que son objetivas[183]. Pero lo que el profesor puede exigir a sus alumnos depende de la cosa misma que le vincula a sus alumnos, que es la relación de docencia: Podrá exigir a sus alumnos que estudien, que no alboroten en clase, y quizá poco más. Pero no podrá exigirles que le hagan favores personales, pues esa no es la finalidad de la docencia. Por esto, Tomás explica que en los actos externos existe un orden racional, que no se calcula de acuerdo con el sujeto que obra, sino según la conveniencia de la misma cosa, de la que se desprende la razón de lo que se debe (ratio debiti), desde la que se constituye la razón de la justicia[184]. Por ello, las operaciones externas extraen su propia regulación desde sí mismas, lo que sucede con las compraventas y las operaciones de este tipo, en las que la razón de lo debido, de la justicia, trata sobre aquello mismo sobre lo que consiste la operación[185].

El criterio tomista del *medium rei* es a veces malentendido, porque algunos entienden que cosifica las relaciones humanas. Desde luego, el derecho está constituido por los hombres y para los hombres. El hombre tiene derechos y deberes porque es un ser humano. Pero la consideración sistemática de la humanidad en los momentos de medir lo debido nos llevaría demasiado lejos, porque sería un criterio demasiado remoto y poco operativo. Con frecuencia la justicia ha de tener en cuenta el carácter personal del ser humano, pero también frecuentemente las operaciones de la justicia existen en un plano medio entre las exigencias de las personalidades y las exigencias de las operaciones externas[186]. Aunque en el caso de la justicia distributiva, lo que se debe a los otros no se calcula mediante el criterio del *medium rei* (inexistente en estos casos), sino a tenor de lo que esa persona es y ha hecho personalmente[187], y al hacer las leyes (la justicia legal) hay que tener en cuenta estos datos personales[188]. "En la justicia distributiva no tiene lugar <este medio>, porque en esta justicia no atendemos a la igualdad según la proporción de la cosa a la cosa ... sino según la proporcionalidad de las cosas a las personas"[189]. Hurtado reconocía sin dificultades que la diferencia entre el medio propio de la justicia y de las otras virtudes, no era fijo[190].

El criterio del *medium rei* fue negado por Juan Duns, quien entendía que "esta igualdad según la recta razón no consiste en lo indivisible, como mantenía cierto doctor <se refiere a Tomás de Aquino> movido porque la justicia tendría un *medium rei*, mientras que las demás virtudes dependerían de un *medium rationis*. Esto es falso, porque incluso en el medio en que consiste la justicia conmutativa existe mucha amplitud, y dentro de esta amplitud no podemos encontrar el punto indivisible de la equivalencia de la cosa a la cosa"[191].

99. El virtuoso y las obras virtuosas

Pero con estas explicaciones no hemos agotado el tema de lo que nos debemos: ¿Qué medida ha de tomar un hombre para saber lo que se debe a sí mismo y a los demás? La regla general es que hay que hacer aquello "quod decet et convenit", lo que sólo nos

confirma en el hecho de que no existe un criterio universal para calcular la cantidad moral. El problema hunde sus raíces en el hecho de que en los temas humanos no existe un criterio fijo y cierto que nos evite las perplejidades.

Ya han aparecido algunas dificultades, pues hemos visto que no siempre es suficiente ni el criterio del *medium rei* ni el que atiende a razones más personales (medium rationis): Ninguno de ellos goza de exclusividad. De hecho, es justo el que da a cada uno lo que es suyo, según la definición de Ulpiano, que recoge Tomás; pero sabemos lo que es justo consultando a quien es justo: Los factores reales y personales se imbrican. Porque la justicia procede del hombre y se dirige al hombre: Lo lógico es que sea un hombre justo el que dictamine sobre la justicia. "Ya hemos mostrado que algunas cosas son preciosas y delectables porque han sido dictadas por el virtuoso, que es la regla de los actos humanos"[192]. Porque la virtud tanto hace bueno al que lo vive, como aquello que él hace, a lo que vuelve bueno, y el virtuoso tiende a hacer lo que se ajusta a la razón, por lo que resulta que siempre quiere el bien según él mismo"[193]. La razón de tener en cuenta decisivamente al hombre justo, reside en que "la virtud y el virtuoso son la medida para todo hombre. En todos los géneros de cosas se tiene por medida lo que es perfecto en ese género ... Por lo que, como la virtud sea la propia perfección del hombre, y el hombre virtuoso es el perfecto en la especie humana, es conveniente que ese hombre sea tomado como medida para todo el género humano"[194].

Pero el hombre virtuoso puede equivocarse objetivamente, a pesar de la rectitud de su intención. En el plano moral más general cabe, ciertamente, esta posibilidad, pero hay que afirmar —haciendo como un juego de palabras— que la persona que actúa virtuosamente, actúa siempre virtuosamente. Porque la actuación virtuosa puede referirse a producir obras realmente justas, o a querer actuar como querría actuar un hombre justo. Tomás se decanta sin ninguna duda por esta segunda posibilidad, porque no se trata tanto de querer lo bueno como de querer bien; esto es, de querer con buena voluntad[195]. Si pudiéramos conocer siempre cual es la voluntad de Dios, no habría dudas, y como esto es imposible, "más quiere lo que Dios quiere el que conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la forma de querer (quantum ad rationem voliti), que si se conformara a la cosa misma que es querida"[196]. ¿Cómo sabemos la calidad en la forma de querer? Todos nos movemos tras los bienes, explica el de Aquino, y todo el que quiere algo porque eso es un bien, tiene una voluntad conformada con la voluntad divina, en cuanto a la forma de querer; porque no sabemos lo que Dios quiere en las cosas concretas[197]. De ahí lo que expone resumidamente: "Intentio cordis dicitur clamor ad Deum"[198].

Pero si es justo el que da a otro lo que es suyo, pero sabemos qué es ese *suum* por la forma como actúa el justo, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás se plantea expresamente este tema: "Vemos que aquí surge una duda. Pues si la verdad del intelecto práctico se determina en comparación con el apetito recto, y la rectitud del

apetito se determina porque consona con la razón verdadera ... de aquí se sigue cierta *circulatio* en estas determinaciones"[199]. Él mismo proporciona una respuesta poco convincente desde el punto de vista lógico: "La misma verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del apetito ... Y por esto decimos que es recto el apetito, porque sigue lo que enseña la verdadera razón"[200].

Se inclina decididamente por la faceta personal de la virtud porque la virtud misma parece tener un cierto carácter instrumental para la perfección de los hombres: "El virtuoso siempre juzga rectamente sobre el fin de la virtud, ya que tal como cada uno es, tal fin se juzga que tiene, según establece Aristóteles en el libro 3 de la Ética"[201]. Es el hombre el que juzga sobre el fin de la virtud, o la *ratio virtutis*. Porque el género humano no puede pretender juzgar las conductas según una consideración absoluta de ellas, *formaliter*, o al modo de cómo se entiende el criterio *ex objecto*. Normalmente hemos de contentarnos con tender hacia algo por "alguna razón de bien", sin pretender que lo que hacemos sea bueno en sí mismo, *in rei veritate*[202]. Ciertamente, por la misma razón que las cosas son buenas "secundum quid", pueden ser malas del mismo modo, y cabe una cierta equivocación de la persona que actúa virtuosamente. "Pero hay que decir que el virtuoso quiere para sí del mismo modo lo que es bueno y lo que tiene apariencia de bueno, porque para él son lo mismo las cosas buenas y las apariencias de bien. Porque quiere para sí los bienes de la virtud, que son verdaderos bienes del hombre, y su voluntad no es vana, sino que de este modo se hace él bueno a sí mismo, porque el bien del hombre es trabajar haciendo el bien"[203]. Tesis que expresa cuando nos dice que "virtus humana est quae bonum reddit humanum, et ipsum hominem bonum facit"[204], y que la condensa en su forma más abreviada cuando escribe que "el acto de la virtud es más importante que la virtud misma"[205]. Porque el fin de la vida humana no es cumplir el orden moral, sino que cada cosa creada alcanza su perfección última por sus propios actos[206]. Además, el ser humano no puede pretender hacer cosas que sin más sean buenas o malas, porque la opción moral no se suele situar, en el caso del virtuoso, en actuar bien o mal, sino en optar entre lo mejor y lo peor[207].

El fallo de Platón y sus seguidores ha estado precisamente en no valorar esta faceta personal de la actuación humana. Tal fue el caso de San Agustín que, imbuido de las doctrinas de los platónicos, quiso volverlas a la fe cristiana[208]. Pero parece que es ajeno a la fe cristiana tener que admitir unas ideas sin materia y fuera de las cosas, que poseerían vida y sabiduría por sí mismas, de modo que fueran substancias creadoras[209]. Por el contrario, hay que mantener, de acuerdo con la doctrina cristiana, que el alma, en la vida presente, no puede contemplar todas las cosas en la razón eterna[210], sino que ha de contentarse con una cierta participación, muy distinta de la que pretenden los platónicos[211]. Frente a la teoría platónica de las ideas separadas, hay que considerar al hombre que actúa, porque la operación personal en sí misma, de acuerdo con el fin, determina el resultado alcanzado. No buscamos la producción de una cosa

externa a nosotros, porque parece que el hombre no puede tener medidas que le excedan a él mismo, cuando se trata de él. Lo que implica que tampoco existe un previo concepto del hombre al que llegar acabadamente. Lo que expresa Tomás escribiendo que "Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens"[212].

Queda orillado el peligro del relativismo porque hablamos del virtuoso, del que ya posee otras virtudes morales, que quiere actuar prudentemente: Una persona así tiene un apetito recto[213]. Conocemos al virtuoso no por lo que él diga, sino por sus obras y *modus vivendi*[214]. Una persona que actúa así, aunque cometa realmente injusticia, por ejemplo, por ignorancia, no la consideramos injusta, ni que actúe injustamente, porque no realiza una conducta en sí injusta[215]. La rectitud de la intención le llega a la conducta desde el fin intentado, ya que la más importante de todas las circunstancias es la que proviene desde el fin, y lo que al agente haga materialmente es algo secundario[216], "porque hay que decir que la finalidad, aunque no sea de la substancia del acto, es sin embargo su causa más importante, en cuanto que mueve a actuar. Por lo que la acción recibe su naturaleza especialmente desde el fin"[217]. En este punto Duns Scoto coincidía con Tomás de Aquino[218]. Lessius resumía esta doctrina escribiendo que "la prudencia, en su juicio propio, no puede fallar, y la razón es que el juicio de la prudencia supone diligencia, junto a la capacidad humana suficiente que considera la cosa; con estas circunstancias, aunque quizá la acción no sea en sí completamente honesta, sin embargo, respecto a tal hombre, es honesta, y así es como juzga en estas circunstancias prudentemente y sin error sobre lo que es honesto"[219].

10. La variabilidad de la ley natural

Los escolásticos modernos, desde Gabriel Vázquez, nos han acostumbrado a mantener la inmutabilidad de la ley natural. Vázquez, y tras él Molina y Suárez, consideraron unas naturalezas de las cosas inmutables. Como la ley natural se compone de estas naturalezas, la propia ley devino inmutable. No fue la teología la que impuso sus reglas a la filosofía; al contrario, fue la metafísica que giraba en torno a la inmutabilidad de las esencias la que impuso sus normas a la teología.

Aristóteles había dejado escrito, en el libro V de la Moral a Nicómaco, que lo que es natural es siempre igual, como el fuego, que arde igual en Grecia que en Persia. Pero los temas humanos no son así. Tomás de Aquino recogió ampliamente esta idea, casi siempre dubitativa y pocas veces rotunda: "Aquello que es natural es inmutable es igual entre todos. Pero no encontramos en los temas humanos una cosa así: Porque toda regla del derecho humano puede fallar en algunos casos, y su fuerza es distinta según cada lugar"[220]. El problema comienza por la *participatio* en que consiste la primera manifestación de la ley natural. Pudiera parecer que el género humano conoce sin más los primeros principios de la razón práctica; pero esta tesis, tan típicamente

platónica, había sido rechazada por el de Aquino. Por el contrario él entiende que el *lumen* en que se manifiesta la participación de la razón humana en la razón divina "falla con mucho" de la claridad del intelecto de Dios, por lo que es imposible que a través de este *lumen* veamos perfectamente la naturaleza divina tal como ella existe en el intelecto de Dios[221]. El problema reside en la desproporción entre Dios y el hombre; sabemos que el fundamento de todo conocimiento es la *similitudo*, y justamente entre el hombre y Dios hay poca similitud; de hecho, entre el intelecto divino y el intelecto humano permanece una distancia infinita[222]. El motivo de esta desproporción está en que "nuestro intelecto, que inicia su conocimiento desde los sentidos, no trasciende aquel modo que se encuentra en las cosas sensibles, en el que una cosa es la forma, y otra el tener la forma ... Y así, todo nombre dicho por nosotros, es imperfecto en lo que se refiere a su modo de significar"[223]. En consecuencia, el conocimiento humano de la razón divina no recibe la impresión de la razón divina unívocamente, por lo que la razón humana no se hace racional por esencia, sino simplemente por participación"[224].

En efecto, Dios no se comunica directamente con el hombre[225], y ya que sabemos que la naturaleza no rige al hombre al modo del arte, sino que solamente prepara a modo de algunos principios, tal como establece Tomás al comienzo de los Comentarios a la Política, los seres humanos necesitan desarrollar hábitos por los que saturen la indeterminación existencial que está en la base de su comportamiento. "Decimos que la voluntad, por la misma naturaleza de su potencia, se inclina hacia el bien de la razón; pero lo que es bueno se diversifica enormemente, y por ello es necesario que la voluntad se incline hacia algo determinado mediante algún hábito[226]. El problema comienza con la misma naturaleza humana, excesivamente indeterminada: "Lo que es natural, porque tiene una naturaleza inmutable, ha de ser siempre igual, y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mutable; y por ello, lo que es natural al hombre es cambiante"[227]. Además, Aristóteles había dejado sentado que "mensura non suffert perpetuitatem". La medida —explica Tomás— debe ser permanente en la medida de lo posible; pero en las cosas mutables no puede permanecer absolutamente inmutable; y ésta es la razón por lo que la ley del hombre no es enteramente inmutable[228].

Si cambia la naturaleza humana, ha de cambiar igualmente la razón del hombre. Tomás demuestra poco aprecio por la racionalidad humana: "El intelecto humano, que es el ínfimo en el orden de los intelectos, es el más alejado de la perfección del intelecto divino"[229]. Siempre está pesando sobre él la naturaleza simultáneamente racional y sensitiva del hombre, cada una de estas dimensiones humanas alimentando recíprocamente a la otra. La razón humana —explica Tomás— es una forma sin materia: Luego el hábito que tiene la potencia simultáneamente con el acto, que existe como un medio entre dos extremos, no puede residir en el intelecto, sino más bien en la conjunción del alma con el cuerpo[230]. Esto implica que los hábitos del conocimiento no están en el intelecto, que es separado, sino en alguna potencia que es el acto de alguna parte del

cuerpo[231]. Una consecuencia de la doble naturaleza humana, sensitiva y racional, es que los conocimientos comienzan siempre por los sentidos, incluso el conocimiento de los primeros principios de la razón teórica y práctica, y esta gradación desde lo menos perfecto a lo más perfecto, se hace sentir en la poca calidad de nuestro conocimiento. La ley del hombre cambia, pues, no solamente por parte del hombre, sino también por la razón humana[232]. El género humano no tiene un patrimonio racional seguro, y aunque la ley eterna no puede fallar, sí falla la razón humana[233]. Por eso, aunque la ley natural es una cierta participación de la ley eterna, y por ello permanece inmóvil, porque tiene la inmovilidad de la perfección divina que instituye la naturaleza, la razón humana es mudable e imperfecta. Y su ley es del mismo modo mutable[234].

Si cambian la naturaleza y la razón humanas, ha de cambiar también la ley natural. Del mismo modo que Aristóteles, el discurso tomista es cauteloso en este punto, no libre de contradicciones. Refiriéndose a Aristóteles, explica que "Él dice que lo que ha dicho, que las cosas naturales son inmóviles, no siempre es así, sino en algunos casos"[235]. Las cosas naturales cambian poco, y lo que pertenece a la razón misma de justicia de ningún modo puede cambiar, y tal cosa sucede con el precepto de no robar, que siempre será injusto. Aunque las consecuencias que se siguen de este precepto pueden cambiar en pequeña medida[236]. He indicado que a los escolares de la Baja Edad Media les preocupaba explicar las dispensas o derogaciones ocasionales de la ley natural que observamos en la Biblia. Era un tema viejo y ya muy discutido en el siglo XIII. Guillermo de Auxerre había proporcionado una explicación distinguiendo entre preceptos de primera necesidad, de segunda necesidad, etc., de modo que los de primera necesidad eran absolutamente inderogables, los de segunda difícilmente derogables, etc. Tomás se enfrenta a esta solución y se opone a ella argumentando que si la ley natural se compusiera de preceptos diversos, habría que decir que existen diversas leyes naturales[237].

"Lo recto en las cosas corporales es dicho absolutamente; y así siempre, cuanto es de por sí, permanece recto. Pero decimos que la ley es recta en la medida en que se ordena a la utilidad común, que no siempre es una y proporcionada ... Por lo que tal rectitud cambia"[238]. La declaración más extensa viene en la Suma teológica, I-II, q. 94, art. 5, donde expone que "Podemos entender de dos maneras que cambia la ley natural. Una, porque se le añade algo, y así nada prohibe que cambie la ley natural, pues muchas han sido superañadidas a la ley natural tanto por las leyes divinas como humanas, por ser útiles para la vida humana. Podemos entender de otro modo el cambio de la ley natural, a saber, como una substracción, como cuando algo deja de ser de ley natural, que antes había sido según la ley natural"[239]. La declaración es tajante, y añade inmediatamente: "Y cuanto a los primeros principios de la ley natural, esta ley es completamente inmutable"[240]. Afila esta última tesis escribiendo que la ley natural, en lo que hace a sus primeros principios comunes, que nunca fallan, no puede recibir dispensa. Pero en

otros preceptos, que son casi conclusiones de los preceptos comunes, a veces pueden ser dispensados por los hombres[241].

Siendo éste el estado de la cuestión, no fue extraño el camino que tomó la doctrina sobre la ley natural en los siglos posteriores. Duns Scoto afirmó al mismo tiempo la mutabilidad y la inmutabilidad de esta ley, porque de un lado afirmó que los conocimientos evidentes y por sí perpetuos son inmutables[242]. ¿Se refiere solamente a los conocimientos "nota ex terminis", como son los principios que expresan que Dios es amor y todo lo que hace sigue la ley del amor, o que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí? Es dudoso, porque aunque él limita el contenido de la ley natural a los *nota ex terminis* y a las conclusiones más inmediatas de la ley del amor, cuando le interesa hace desarrollos teoremáticos de aquellos principios y de esta ley. Por lo que hace a los preceptos de la segunda tabla del Decálogo, considera que todos ellos son dispensables por el derecho positivo humano, porque si la recta razón dictaba en otro tiempo lo que convenía hacer, al variar las circunstancias, cambia también la solución racional[243]. Los teólogos y juristas del siglo XV siguieron este tipo de soluciones. Alejandro de Hales entendía que algo se puede destruir de dos formas: En cuanto a la esencia, y en cuanto al efecto, como sucede en los eclipses del sol[244]. Y prosigue: ¿Y es mutable la ley natural? "La ley natural es inmutable en cuanto a las razones de los preceptos, pero es mutable en cuanto a la observancia de ellos"[245]. Gabriel Biel, dentro del tono desenfadado que le caracteriza, mantuvo que son derogables los preceptos de la segunda tabla[246]. A finales aún de la Edad Media, fue Pedro de Ancharano (uno de los canonistas más conocidos del siglo XV) quien proporcionó la solución quizá más inteligente: "Este derecho, y también el derecho civil, a veces es bueno y equitativo; a veces es bueno, pero no equitativo; a veces es equitativo, pero no bueno; a veces no es ni equitativo ni bueno"[247].

Notas

[1]. "Oportet igitur quod intellectus quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellectus quam intellectus noster natus est abstrahere ... non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellectus non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis". *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*. Marietti. Torino-Roma, 1961, § 2183. En el § 2237 añade que "de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipiens; quid vero sint, ex ipsorum actus qualitate invenimus".

[2]. Vid. *In decem libros Eticorum Aristotelis ad Nichomacum expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1964, § 1131.

[3]. Vázquez exponía que "quia Arist. 6 Eth. cap. 2 verum intellectus practici definit; quod est consentaneum appetitui recto, respondet, Aristotelem ibi fuisse locutum solum de intellecto practico prout in consultatione versetur eorum, quae sunt ad finem: in iis autem quae sunt ad finem, rectitudinem rationis consistere in conformatione, et convenientia cum appetito recto

finis: at vero appetitum rectum circa finem oriri ex recta apprehensione finis: et ita concludet, rectitudinem voluntatis tandem desumi ex rectitudine rationis". *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*. Ingolstadt, 1611, q. 19, art. 3, disp. 58, pág. 410.

[4]. Vid. Luis de Molina, *De justitia et jure opera omnia*. Venetiis, 1614, Tratct. 2, disp. 1.

[5]. Por ejemplo, los arts 2 y 3, q. 19, I-II, de la *Suma teológica*. Antes lo había tratado en el art. 2, q. 18, de esta misma parte de la *Suma*, titulado "Utrum actio hominis habet bonitatem, vel malitiam ex objecto".

[6]. "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.

[7]. "Virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humana est, quod sit habitus operativus". *Suma teológica*, I-II, q. 55, art. 5.

[8]. "Et sic patet quod praedicta determinatio Socratis non sufficit; sed melior determinatio est ut dicatur quod tanta debet esse passio, ut vivatur temperate et liberaliter". *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1966, § 2.

[9]. "Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quaedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet". *Com Pol.*, § 2.

[10] "Sed loquutio humana significat quod est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet justum et injustum. Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliquid adaequentur vel non adaequentur in rebus utilibus et nocivis". *Com. Pol.* § 37.

[11]. " ... finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur". *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

[12]. "Sicut autem res naturales habent speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex objecto; et ideo, sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem rei; ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti". *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 2.

[13]. Ibidem.

[14]. "Respondeo dicendum, quod in actu est duo considere, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto ... sed modus actus pensatur ex virtute agentis". *Suma teológica*, I, q. 89, art. 6.

[15]. "Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii ... In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque bonum actuum habet suum objectum: finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii". *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

[16]. " ... id autem, quod est actus exterior, est objectum ejus. Sicut actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est: ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto". *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

[17]. "neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii ... Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti". *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

[18]. "Ad primum dicendum, quod ... oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositiva, quae est vel finis, vel via in finem". *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 3.

[19]. "de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat". *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4.

[20]. "Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem ... Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum, et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem vitae humanae". *Suma teológica*, I-II, q. 22, art. 2.

[21]. En la *Suma teológica*, I-II, qq. 18 a 21, en donde trata abundantemente de la *ratio peccati*, la ley eterna suele parecer en el sentido indicado arriba.

[22]. "Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum praecipue, secundum est offensa contra Deum, a Philosopho autem morali, secundum contrariatur rationi". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

[23]. Define reiteradamente el pecado como el mal que cada hombre se hace a sí mismo, y esto es la causa de la ofensa a Dios. Así, por ejemplo, explica a propósito de la fornicación que "Non enim a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus". Vid. *Com. Eth.*, § 2948. Ésta era un antigua tesis escolástica que la recoge tardíamente, entre otros, Juan Mayr: "Nemo vero laeditur nisi a semetipso". *Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae*. Paris, 1521, pág. 46.

[24]. "Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6

[25]. "Praeterea, lex importat ordinem ad finem". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1 ad 1.

[26]. " ... nam peccatum proprie nominat actum inordinatum". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

[27]. Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1 y I-II, q. 51, art. 1.

[28]. Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1.

[29]. "Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabilis ad aliquid aliud". *Sum. Gent.*, § 2139.

[30]. "Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium". *Sum. Gent.*, título del L. III, cap. 34.

[31]. "Moralis autem philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae". *Com. Eth.* § 1539.

[32]. "Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

[33]. " ... ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

[34] . " ... gravitas peccatorum differt eo modo, quo una aegritudo est alia gravior". *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 3.

[35] . "Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit". *Sum. Gent.*, § 2884.

[36] . En *Sum. Gent.*, § 1, declara programáticamente que "Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine necesse est ... Finis est bonus uniuscuisque".

[37] . "Praeterea, lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3 ad 2.

[38] . "Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus". *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

[39] . "Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum ponebat id quod est esentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participandum essentiam bonitatis". *Com. Eth.*, § 1972.

[40] . "Manifestum est, quod secundum hanc rationem nihil in rebus humanis sit per se bonum, cum quolibet humanum bonum fiat elegibilis additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicatione humanae vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appósitionem alterius". *Com. Eth.*, § 1973.

[41] . "Qualitas hominis est duplex. Una naturalis, et alia superveniens". *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1.

[42] . Vid,. *Sumna teológica*, I-II, q. 50, art. 4, en donde advierte que "Intellectus est forma sine materia".

[43] . "Quia igitur ad electionem concurrit et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera et appetitus sit rectus". *Com. Eth.*, § 1129.

[44] . "Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitas, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare ad finem". *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 4.

[45] . "Ostendit quod Eudoxo maxime credebatur. Et dicit, quod sermones Eudoxis magis credebatur propter moralem virtutem dicentis, quod etiam propter eorum efficaciam ... Et ideo cum laudabat delectationem non videtur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habere secundum rei veritatem" *Com. Eth.*, § 1966.

[46] . "Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam hábere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis utuntur". *Sum. Gent.*, § 3106.

[47] . Vid. *Summula de peccatis*. 1544, s/i, pág. 145-D.

[48] . "Castitas, sicut et aliae virtutes, in mediatate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis consequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est". *Sum. Gent.*, § 3105.

[49] . "Ad tertium dicendum, illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis ... Verumtamen haec inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, quam secundum essentiam differt a brutis". *Summa theologiae. Ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*. Romae, 1728, I, q. 1, art. 2 ad 3.

[50] . "Et cum dicitur. Voluntas conformans se appetitui naturali non potest esse inordinata. Respondetur: quod illa non est vera. Nam voluntas naturaliter inclinatur ad conformitatem appetitus sensitivi, et tamen eliciendo actum conformem appetitui sensitivo non est semper recta. Licet appetitus sensitivum est talis, non posse non esse rectus; quia non habet regulam, cui posset se difformare; utpote qui non est liber. Voluntas autem aliam regulam habet, scilicet voluntatem superiorem Dei, cui tenetur se conformare". *Commentarii doctissimi in III Sententiarum libros*. Brixiae, 1574,

[51] . Vid. *Tractatus de Legibus ac Legislatore Deo in decem libros distributus*. Conimbricae, 1612. L. II, cap. 17, § 6.

[52] . En *Sum. Gent.*, § 750, por ejemplo, explica que "Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur".

[53] . "Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum". *Sum. Gent.* § 158.

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

[55] . "Unde non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus". *Suma teológica*, I, q. 75, art. 5.

[56] . *Sum. Gent.* § 2243.

[57] . "Ad secundum dicendum quod, quod id, quod aprehenditur, et appetitu, est idem subjecto, sed differt ratione". *Suma teológica*, I, q. 80, art. 1. Más adelante, en el mismo lugar, escribe que "Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas".

[58] . "Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur a diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ex intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu". *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 5.

[59] . "Quia vero non omnis veritatis manifestandum modus est idem ... necesse est enim prius ostendere quis modum sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam". *Sum. Gent.* § 13.

[60] . "non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus secundum subiectam materiam, prout scilicet propriam est illi doctrinae quam circa illam materiam versatur".

Com. Eth., § 135. En el § 136, añade que "Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest". En *Suma teológica*, II-II, q. 60, art. 3, escribe que "Sed primum dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materia".

[61] . "Verum, quod semper mensura est notior mensurato ... Ex quo sequitur, quod mensura, et mensuratum distinguuntur". *Commentarii..*, cit., L. II, dist. 2, q. 1, en el folio 23-A.

[62] . "Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis". *Sum. Gent.* § 1070.

[63] . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

[64] . "Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectio in homine, quam in aliquo alio animali". *Suma teológica*, I, q. 91, art. 3.

[65] . Hablando del alma, escribe: "Ex hoc ipso quod percipit se agere, percipit se esse". *Sum. Gent.* § 2284. Algo más adelante ha sentado que "de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipiens; quid vero sunt, ex ipsum actuum qualitate invenimus qualitate, non substantia". *Sum. Gent.* § 2237.

[66] . "Quod anima non sit harmonia". Éste es el título del cap. 64, L. II, de la *Sum. Gent.*.

[67] . Vid. *Sum. Gent.*, § 2183.

[68] . "Impossibile est autem dici quod per seipsum intelligat de se quid est". *Sum. Gent.* § 2228.

[69] . "Non igitur enim de seipsa cognoscit quid est per seipsam". *Sum. Gent.* § 2231.

[70] . "Res cuiuslibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis est specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur". *Sum. Gent.*, § 852.

[71] . "Quid autem velit aliquid volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae 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 effectos". *Sum. Gent.*, § 2328.

[72] . "Et ita per actus, quam per creatura producunt, venimus in cognitione istius juris naturalis". Así se expresaba Miguel de Ulzurrum, siempre tomista, en su aportación al volumen primero del *Tractatus Universi Juris*, Venecia, 1583, Pars I, q. 3, §§ 3-4.

[73] . " ... sic enim principium aliquod secundum suam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso". *Sum. Gent.*, § 2325.

[74] . *De justitia et jure opera omnia.* Venetiis, 1614, L. I, q. 5, art. 1.

[75] . "Vita enim viventis est ipsum vivere in quaedam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vitam autem viventium est ipsum esse eorum". *Sum. Gent.*, § 817.

[76] . Vid. *Sum. Gent.* § 2273.

[77]. "Dicitur autem per se notum duplicitrer: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos". *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

[78]. " ... et sic agat ex necessitate scientiae non ex necessitate naturae". *Sum. Gent.* § 1034.

[79]. "Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis". *Sum. Gent.* § 1264.

[80]. "Homo ... cognoscit et quod est super se, et quod est sub se secundum suam substantiam". *Sum. Gent.* § 2180.

[81]. "Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus". *Sum. Gent.* § 17.

[82]. "Ad secundum dicendum quod judicium debet sumi ex propriis principiis rei: inquisitio autem fiat per communia". *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 4.

[83]. "Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae fecit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur". *Com. Pol.*, § 1.

[84]. " ... nihil aliud est lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

[85]. "Sed contra est quod ad legem praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis ... ergo lex est aliquid rationis". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

[86]. "Respondeo dicendum quod lex quaedam regula et mensura actuum, secundum quod inducitur aliquis ad agendum, vel ad agendo retrahitur ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

[87]. La persona privada "Potest enim monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex ... Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas inflingere. Et ideo solius est leges facere". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3.

[88]. "Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis". *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

[89]. "Sed ratio potest aliquid intimare dupliciter. Uno modo absolute; qaue quidam intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut aliquis alicui dicit: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: Fac hoc". *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

[90]. Por ejemplo, en *Suma teológica*, I-II, expone que: "Ad tertium, dicendum quod lex importat ordinem ad finem activer inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

[91]. "Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat ... Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut procedit autem voluntatis divinae". *Suma teológica*.., cit., I-II, q. 90, art. 1.

[92] . "Nulla transgressio legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale ... Quia lex naturalis et humana, ut tales sunt, non possunt attingere finem supernaturalem". *Tractatus de vita spirituali animae*. Antwerpiae, vol. III, pág. 38

[93] ."Lex autem dicit agere, operare ad praescriptum ipsius non autem inclinat ad dictamen esse operandum. Lex igitur non pertinet ad virtutem intellectivam, sed magis ad aappetitivam". *Suma teológica*... cit., I-II, q. 90, art. 1.

[94] . *Tractatus de potestate ecclesiastica, et de origine juris et legum*. Edición de Antwerpiae, 1707, vol. II. pág. 250.

[95] . Duns entiende que juegan la razón y la voluntad del hombre en la determinación de sus leyes: "Sed homo non ducitur in suum finem per naturam sed per rationem, et voluntatem; ergo non est naturae ipsius superaddenda lex, sed rationi et voluntate". *Suma teológica*, cit., I-II, q. 91, art. 2

[96] . "Lex autem imperativa dicitur illa, qui imperatur alicui agere, vel non agere: et haec exprimitur per verbum imperativi modi". *Commentarii*.., cit., L. II, dist. 35, quaestio unica, fol. 165-E.

[97] . "Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris". *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

[98] . "Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis: ita etiam illius operis justi, quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et si hoc in scriptum redigatur, vocatur lex, secundum Isidorum constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris". *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1.

[99] . "Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum". *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

[100] . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

[101] . " ... nam universalia non movet, sed particularia, in quibus est actus". *Sum Gent*., § 1905.

[102] . "Ut recte se habent circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur". *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 3.

[103] . Vid., por ejemplo, *Sum. Gent*. § 475, § 2511, o § 2734.

[104] . Vid. *Commentarii*.., cit., L. II, dist. 24, quaestio unica, en la pág. 129.

[105] . "Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia pervenietur: nam practicae rationis finis est operatio, quae in singularibus est". *Sum. Gent*., § 535.

[106] . "Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest". *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1.

[107] . "Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclussiones quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclussio

autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione". *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

[108] ."Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellecto procedat. Quorum unus est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter sunt non solum universalia speculativa, sed etiam practica ... Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Eth. est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentiis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine". *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

[109] . "Ad hoc autem, quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est non solum per conclussiones et principia, ex quibus ratiocinantis summo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest de ultimo fine, de felicitate. Et hujus rationem assignat, quia omnia consonant vero". *Com. Eth.*, § 139.

[110] . " ... ars autem et prudentia circa contingentia: sed ars circa factibilia, quae scil. in exteriori materia, constituuntur ... prudentia autem est circa agibilia, quae scil. in ipso operante consistunt". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 5, resp.

[111] . " ... diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2, resp.

[112] . "Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sunt una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[113] ."Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius, si velit illud non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[114] . "Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam, est alicuius boni particulari proportionati suae naturae. Contigit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[115] . "Et inde est etiam, quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa oppositae esse bona, prout sub diversis particularibus rationibus volunt hoc esse, vel non esse". *Suma teológica*, I-II, q., 19, art. 10.

[116] . "Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius persona requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat". *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

[117] . "Potest enim dici, quod omnes delectationes sint elegibiles, non tamen omnibus". *Com. Eth.*, § 1999.

[118] . "Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contigit quod aliqui actus aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati". *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

[119]. Este tema lo trata con cierta reiteración en *Com. Eth.*, §§ 801, 804, 805 y 810.

[120]. "Respondeo dicendum quod 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 conclussionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere". *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

[121]. "Contra haec, in quibus omnes conveniunt, una sese offert difficultates, quia scil. adhuc non videatur per haec satis explicari quidditas justitiae, nec ejus objectum: ipsum autem jus declaratur per ordinem ad justitiam, dum dicitur jus esse justum: quare declaratur unum ignotum per aliud aeque ignotum". *Disputationum de justitia et jure tomus primus*. Lugduni, 1646, disputatio I, § 3.

[122]."Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione. Quia causae singularium operabilium variantur infinitis modis. Unde judicium de singulis relinquitur prudentiae uniusquisque". *Com. Eth.*, § 259.

[123]. Domingo de Soto se hacía eco de esta tesis y escribía que "Jus generale nomen est, lex autem juris species". *De justitia et jure libri decem*. Edición facsímil de la de 1556. IEP. Madrid, 1967, L. III, q. 1, art. 1.

[124]. "Quapropter defectus hujusmodi non sunt in lege, sed in rebus ipsis humanis, quarum casus nequeunt certius comprehendit. Qua utique de causa appotissima lex comparatur regulae Lesbiae ... Unde sit consequens ut cum lex ob necessitatem ex aequo et bono accomodatur rebus, illam Arist. obliquitatem non tribuerat vitio, sed laudi, propter inconstantia rerum humanarum". *De justitia et jure..*, cit., L. I, q. 6, art. 3.

[125]. "Sic enim lex ejus esse regula plumbea, quam Lesbiam vocare possum cum Arist. 5 Eth. cap. 10 licet illa regulam lesbiam appellat aequitatem". *De legibus, in primam secundae S. Thomae*. Lyon, 1611, pág. 35.

[126]. "Responsio ergo primi ex his quae dicta sunt facille colligitur. Etenim quia jus pro eo quod est justum, aequitas illa est qua in temporalibus rebus constituitur, nullum est jus hoc modo aeternum: licet sit lex aeterna". *De justitia et jure..*, cit., L. I, q. 2, art. 1.

[127]. "Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristotelis". *Sum. Gent.*, § 90.

[128]. Vid. *Sum. Gent.*, § 2638.

[129]. Vid. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 6.

[130]. "Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi". *Sum. Gent.*, § 90. En el § 132 añade que "Nam motus est actus potentiae existentis".

[131]. Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1.

[132]. "Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem". *Sum. Gent.*, § 260.

[133] . Vid. F. Viola, *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea.* Trad. V. Bellver. Comares. Granada, 1998, págs. 78 y ss.

[134] . "Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est ejus operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationum". *Sum. Gent.*, § 2024.

[135] . "Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde inclinatio appetitu qualibet potentia desiderat sibi conveniens". *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

[136] . "Sed appetitus naturalis consequitur formam aprehensam. Et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animae potentiae, et non sufficit sola aprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute aprehensiva, sed secundum suam similitudinem". *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

[137] . "Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus". *Sum. Gent.*, § 625.

[138] . "Manifestum est autem quod principium activum, et pasivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenientes Aug. omnes virtutes activas, et pasivas, qua sunt principia generationum, et motum naturalium, seminales rationes vocat". *Suma teológica*, I,, q. 115, art. 2.

[139] . "Ostensum est enim quod Deus per suam providentiam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem ... ut similitudo seu bonitas". *Sum. Gent.*, § 2724.

[140] . "Unde cum omnia quae divina providentia subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur. Manifestum est quod omnia participat aliqualiter legem aeternam, scil. ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines ... Et talis participatio legis aeterna in rationali creatura lex naturalis dicitur". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

[141] . "Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

[142] . "Ea quae sunt ad finem, universitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur". *Sum. Gent.*, § 1093.

[143] . "Cum bonum habeat rationem finis". *Com. Eth.* § 800.

[144] . "Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas seu beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quod est in beatitudinem". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

[145] . "Prima autem inter omnes causa est causa finalis. Cujus ratio est, quia natura non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esse determinatum ad aliquem effectum, non magis agere hoc, quam illud". *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 2.

[146] . "Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturalis aprehendit 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". *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

[147]. "Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem finis ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quae est in beatitudinem". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

[148]. "Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur". *Sum. Gent.*, § 1880.

[149]. " ... quietatio talis non est finis, sed concomitans ipsorum". *Com. Eth.* § 2085.

[150]. " ... bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam". *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 2.

[151]. "Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contigit, scilicet 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.

[152]. "Et inde est, quod gustus diversimode disponitur, non eodem modo accipit aliquid, ut conveniens, et non conveniens. Unde Phil. dicit in 3 Eth. qualis uniusquisque est, talis finis videatur ei ... nihil prohibet, id, quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius". *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

[153]. "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.

[154]. Vid. Navarrete, *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*. Vallisoleti, 1605, pág. 123-D. Hurtado, *Tractatus de justitia et jure*. Matriti, 1637, pág. 1-D.

[155]. "Amor est principium omnis affectionis". *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

[156]. "Primum autem actus appetitivae virtutis est amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 1.

[157]. "Et inde quod solicitudo ad prudentia pertinet". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 9, resp.

[158]. "Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris". *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

[159]. "Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem". *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

[160]. "Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur". *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

[161]. "Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum, ad aprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cujusdem experientiae, pertinet ad appetitivam". *Suma teológica*, I-II, q. 15, art. 1.

[162]. "Forma autem per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum". *Sum. Gent.*, § 1233.

[163] . Vid., por ejemplo, §§ 270, 2291.

[164] . "Similitudo est relatio quaedam". *Sum. Gent.*, § 907.

[165] . "Via etiam quam hic Aristoteles ponit, competit hi qui vehementer desiderant secedere a vitiis et ad virtutem pervenire. Sed via Stoicorum magis competit his qui habent debilem et tepidam voluntatem". *Sum. Gent.*, § 376.

[166] . "Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis". *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 2, resp.

[167] . "Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensura omnium eorum quae sunt per hominem agenda". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

[168] . "Lex est in aliquod non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo uniusquisque sibi est lex inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis". *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3 ad 1.

[169] "In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est recta secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae". *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

[170] . Tratando de si toda la bondad depende de la ley eterna, escribe que "Ad secundum dicendum, quod mensura proxima et homogenea mensurato, non autem mensura remota". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 3.

[171] . "Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta. Omnis autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personae, vel ad bonum communem multitudinis ... Lex autem ordinatur ad bonum commune". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

[172] . "Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis. secundum quod bonum commune dicitur finis communis". *Suma teológica* I-II, q. 90, art. 2.

[173] . "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam". *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 7.

[174] . "Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa: sicut actus justitiae est facere recta, et actus fortitudinis est facere fortia ... Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quod virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2.

[175] . "Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat judicare circa res diversas, sed praecipit propter illam, ordinans scil. qualiter homines possint ad sapientiam pervenire". *Com. Eth.*, § 1290.

[176] ."Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum et totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod trascendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximum), ibi voluntas indiget virtutem". *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 1.

[177] ."Quidem posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec existimatio repugnat charitati". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 10.

[178]. Vid. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 4.

[179] ."Judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 4 ad 3.

[180]. "Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis: ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiae quam aliarum virtutum moralium". *Suma teológica* II-II, q. 58, art. 9 ad 2.

[181]. "Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae". *Suma teológica* II-II, q. 47, art. 7.

[182]. "Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificationis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent specialem rectificationem, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quae sunt". *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 2.

[183]. Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2, en donde explica que "Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus". *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

[184]. " ... in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur ... non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quod convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiae" *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 3.

[185]. "Et in talibus oportet, quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsa; sicut sunt emtio 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 operationes bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem". *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 2.

[186]. "Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus". *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

[187]. "Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum se aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas". *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 2.

[188]. "Respondeo dicendum quod si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quem pei justitiam ordinamur". *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 11.

[189]. "In distributiva autem justitia locum non habet. Quia in distributiva justitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionibus ad actionem, unde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas". *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 4.

[190]. "Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artificii, est id quod decet et convenit, a quo non oportet deficere nec ultra addere. Et hoc est medium virtutis". *Com. Eth.*, § 1110.

[191]. "Ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili, sicut dicit quidem doctor, 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 attingendi indivisibilem punctum aequivalenti rei, et rei. Quia quoad hoc quasi impossibile est communitate attingere". *In primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae.* Antwerpiae, 1626, L. IV, distinc. 17, q. 1, § 5.

[192]. "Ostensum est autem supra multoties, quod illa sunt vera pretiosa et delectabilia, quae talia judicantur a virtuoso, qui est regula humanorum actuum". *Com. Eth.*, § 2075.

[193]. "Dictum est enim in secundum, quod virtus facit habentem bonum, et opus etiam ejus reddit bonum ... Virtuosus autem ad hoc tendit semper, ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi ipsi bonum secundum seipsum". *Com. Eth.*, § 1805.

[194]. "Quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homine. In unoquoque enim genere habere pro mensura id quod est perfectum in genere illo ... Unde, cum virtus sit propia perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est, ut ex hoc accipiatur mensura in toto humano genere". *Com. Eth.*, § 1903.

[195]. "Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter: tenemur enim velle bonum, et communem". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[196]. "... magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat ad ipsam rem volitam". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[197]. "Scimus enim, quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quaecumque rationi boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulare nescimus, quod Deus velit". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

[198]. *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 2.

[199]. "Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod

consonat rationi verae ... et sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus". *Com. Eth.*, § 1131.

[200]. "Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus ... Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dicit". *Ibidem*.

[201]. "Virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Eth.". *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5.

[202]. "Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendet, non requiritur quod sit bonus in rei veritate, sed quo apprehendetur in ratione boni". *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1.

[203]. "Dicit ergo primo, quod virtuosus magis vulti sibi ipsi bona et vera apparientia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparientia bona. Vult enim sibi bona virtutis, que sunt vera hominis bona; nec huiusmodi voluntas in eo est vana, sed huiusmodi bona etiam operatur ad seipsum, quia boni homini est ut laboret ad perficiendum bonum". *Com. Eth.*, § 1804.

[204]. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 3.

[205]. "Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus". *Com. Eth.* § 152.

[206]. "Qualibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam". *Com. Eth.* § 2394.

[207]. "Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre majus bonum minus bono". *Suma teológica*, II-II, q. 53, art. 5.

[208]. "Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostra adversa, in melius commutavit". *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

[209]. "Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam, aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionisus dicit II de Nominibus". *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

[210]. "Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationis aeternis". *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

[211]. Vid. *ibidem*.

[212]. *Com. Eth.*, § 2025.

[213]. "Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt finis operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitum virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 13 ad 2.

[214]. "Sed in operabilibus magis judicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et ex modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione". *Com. Eth.*, § 2132.

[215]. "Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere: non facit injustum per se et formaliter". *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 3.

[216]. "Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis. Et ideo principalissima et omnium circunstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, scil. cujus gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actu, idest, quia facit". *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

[217]. "Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde est maxime actus moralis speciem habet ex fine". *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

[218]. "Ad primum dicendum, voluntati, nostrae rectitudinem non semper fore attendendum ex conformitate ejus ad divinam voluntatem in ordine ad volitum, sed in ordine ad ipsum volentem. Ut recta ergo sit certa voluntas, oportet eam velle quod Deus vult eam velle, non vero quod ipse vult Deus semper". *Suma teológica*.., cit., I-II, q. 93, art. 1.

[219]. "Respondeo, prudentia in proprio judicio falli non posse, ratio est, quia judicium prudentiae supponit diligentem, et juxta capacitatem humanam sufficientem rei considerationem: qua posita, etiamsi opus fortasse in se non sit absolute honestum, tamen respectu huius hominis sit honestum, et ita judicatur cum his circunstantiis prudenter absque errore esse honestum". *De justitia aliisque virtitibus morum, libri quattuor*. Lugduni, 1630, L. I, cap. 1, Dubit. 1, § 3.

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

[221]. "Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substanctia videatur sicut eam videt intellectus divinus". *Sum. Gent.*, § 2319.

[222]. "Oportet ese proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad subtantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita". *Sum. Gent.*, § 2310.

[223]. "Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non trascendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam ... Et sic omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur". *Sum. Gent.*, § 271.

[224]. "non autem appetitus recipit impressionem rationis, quasi univoca; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem". *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 1.

[225]. Vid., por ejemplo, los §§ 2433 a 2452 de los *Com. Eth.*

[226]. "Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquid determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinatur". *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 5.

[227]. "Ad primum dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo quod naturale est homini est mutabilis". *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2 .

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

229 . " ... intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus...". *Suma teológica*, I, q. 78, art. 2.

230 . " ... intellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed sicut in conjuctio, quod est compositum ex animae, et corpore". *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

231 . " ... ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quae est actus alicuius partis corporis". *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

232 . "Respondeo dicendum quod lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur: una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum. Ex parte quidem rationis, quia humana ratione naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat". *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

233 . "Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest: sed ratio humana potest errare". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 6.

234 . "Ad primum dicendum quod naturalis lex participatio quaedam legis aeternae, et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est". *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

235 . "Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habent universaliter, sed in aliquo est verum". *Com. Eth.*, § 1026.

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

237 . "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.

238 . "Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute: et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res ... Et ideo talis rectitudo mutatur". Al hablar de la ley en este contexto, se refiere a la ley natural. *Suma teológica*, I-II, q. 97. Art. 1.

239 . "Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intellegi mutari duplicter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim semper legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per leges divinae, quam per leges humanae. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem". *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 5.

[240] . "Et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabile". *Ibidem*.

[241] . "Ad tertium dicendum quod lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclussiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur". *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

[242] . "Si igitur alia cognitio est certa, et evidens, et quantum de se perpetua; ipsa in se videtur formaliter perfectior, quam scientia, quae requirit necessitatem objecti". *Suma teológica*.., cit., I, q. 1, art. 2 ad 3.

[243] . "Amplius etiam jure positivo humano derogari potest legi naturali, sic et quod recta ratio olim ditabat fieri oportere, de ejusdem rectae rationis dictamine, spectata circunstantiarum varietate, aliter disponatur". *Suma teológica*.., cit., I-II, q. 94, art. 5.

[244] . *Summa theologiae*. Colonia, 1622, Pars Tertia. Membrum III, art. 1

[245] ."Et quaeritur: Utrum sit mutabilis quantum ad praecepta legis naturalis? ... Resolutio: Naturalis lex immutabilis est quo ad rationem praeceptorum: mutabilis autem quo ad observantiam eorundem". *Summa theologiae*, cit., Pars tertia. Membrum III, arts. 2 y 3.

[246] . Vid. *Commentarii*.., cit., L. III, dist. 37, quaestio unica, fol. 354.

[247] . *In Quinque Decretalium libros Commentaria*. Bononiae, 1581, Super I decretalium, Repetitio super Cap. Canonum Statuta, § 89.