
PERSONA Y DERECHO

ISSN: 0211-4526

SEPARATA

2021** / 85
(JULIO-DICIEMBRE)

FRANCISCO CARPINTERO

*ETIAMSI DEUS NON
DARETUR*

Nominalismo medieval y
secularización moderna

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE DERECHO /
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PERSONA Y DERECHO

REVISTA DE FUNDAMENTACIÓN DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS Y DE DERECHOS HUMANOS
2021** / NÚMERO 85 (JULIO-DICIEMBRE)

- Fernando ARANCIBIA-COLLAO**
Fundamentos y proyecciones de la teoría de la ley natural contemporánea 5-35
[Foundations and Projections of Contemporary Natural Law Theory]
- Gabriela GARCÍA ESCOBAR**
A Personalistic Approach to Human Rights: Shifting Prevailing Philosophical Assumptions 37-68
[Un enfoque personalista de los derechos humanos: cambiando los supuestos filosóficos predominantes]
- María José GONZÁLEZ ORDOVÁS**
El Derecho de la globalización: una propuesta conceptual y axiológica para la nueva realidad jurídica 69-104
[The Law of Globalization: a Conceptual and Axiological Proposal for the New Legal Reality]
- Ana LLANO TORRES**
La vida como vocación en la fenomenología de la acción de Capograssi 105-140
[Life as a Vocation in Capograssi's Phenomenology of Action]
- Angelo VIGLIANISI FERRARO**
El COVID-19 y el principio constitucional de solidaridad en las relaciones entre los particulares 141-162
[COVID-19 and the Constitutional Principle of Solidarity in Relations between Individuals]
- Francisco CARPINTERO**
Etiamsi Deus non daretur. Nominalismo medieval y secularización moderna 163-202
[*Etiamsi Deus non daretur*. Medieval Nominalism and Modern Secularization]
- Jesús Ignacio DELGADO ROJAS**
El iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII y el primer movimiento codificador europeo 203-247
[Rationalist Natural Law in 17th and 18th Centuries and First European Codifying Movement]

Jorge CREGO

La singularidad jurídica y el retorno del filósofo-rey: potenciales consecuencias para el imperio de la ley y la democracia 249-281
[Legal Singularity and the Return of the Philosopher-King: Potential Consequences for the Rule of Law and Democracy]

Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA

La tolerancia como virtud democrática. Galdós desde una perspectiva actual 283-311
[Tolerance as Democratic Virtue. Galdós from a Contemporary Perspective]

Carlos I. MASSINI-CORREAS

Razón, política y derecho en el pensamiento filosófico-práctico de Josep Ratzinger 313-344
[Reason, Politics and Law in the Practical Philosophy of Josep Ratzinger]

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

MASSINI-CORREAS, Carlos I., *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético* [Rodolfo L. Vigo] 347

CASTAÑO, Sergio Raúl, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez* [Luis E. Roldán] 351

DUKE, George, *Aristotle and Law. The politics of Nomos* [Eliana De Rosa] 357

HERMIDA DEL LLANO, Cristina (coord.), *Discriminación racial, intolerancia y fanatismo en la Unión Europea* [Ibiza Melián] 363

VEGA GUTIÉRREZ, Ana María (coord.), *Derechos Humanos del siglo XXI. 50º Aniversario de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos* [María Alicia Mauro Galdeano] 367

MASSINI-CORREAS, Carlos I., *Dignidad humana, derechos humanos y derecho a la vida. Ensayos sobre la contemporánea ética del derecho* [Ricardo Greco Bastianelli] 384

SÁNCHEZ HIDALGO, Adolfo Jorge, *Tradicionalismo Político y Filosofía del Derecho Privado en Juan Berchmans Vallet de Goytisolo* [Angelo Anzalone] 392

PUPPINCK, Grégor. *Mi deseo es la ley. Los derechos del hombre sin naturaleza* [Carlos I. Massini-Correas] 399

Normas para envío de originales 409

Etiam si Deus non daretur

Nominalismo medieval y secularización moderna

Etiam si Deus non daretur

Medieval Nominalism and Modern Secularization

Francisco CARPINTERO

Universidad de Cádiz

francisco.carpintero@uca.es

RECIBIDO: 31/01/2020 / ACEPTADO: 17/09/2021

Resumen: La secularización de la doctrina sobre la ética no fue resultado de las mentalidades protestantes, sino obra de buena parte de los teólogos católicos de la Baja Edad Media. Aquellos hombres se encontraron ante la necesidad de luchar contra las doctrinas pelagianas y semipelagianas que, al no distinguir entre el mundo natural y el sobrenatural, con tanta facilidad conducían al panteísmo. Esta labor (llamémosla apologetica) no fue realizada por los aristotélicos, sino por los que ahora llamamos nominalistas aunque, quizá mejor, sea llamarlos nominales. Su solución consistió en separar severamente el mundo natural del sobrenatural, de modo que lo natural, incluida la ley natural, en cuanto que natural, es parte de lo que ya está o existe, del mismo modo que el resto de la naturaleza, y su observancia carece de relevancia propiamente moral.

Momentáneamente se apartaron de Pelagio, pero contribuyeron a difundir la idea de una ética natural que existiría al margen de la Teología y que tendría una vigencia solamente 'racional'.

Palabras clave: Ley natural; secularización; *in puris naturalibus*; naturaleza y moral; mundo humano y mundo sobrenatural.

Abstract: The secularization of the doctrine about Ethics was not a result of the protestant mentalities, but a work of much of the Catholic theologians during the late Middle Ages. Those men were faced with the need to fight against the pelagian and semipelagian doctrines which, since not distinguishing between the natural and supernatural world, so easily led to Pantheism. This task (let us call it apologetic) was not carried out by the Aristotelians, but by those who we now call Nominalists though, perhaps, we should better call them Nominals. Their solution consisted in heavily separating the natural world from the supernatural one, so that the natural, including the Natural Law, as it is natural, is part of what already is or exists, in the same way as the rest of Nature, and its compliance is morally irrelevant.

Momentarily they moved away from Pelagius, but they contributed to spread the idea of a natural ethics which would exist out of Theology and would have a «rational» force.

Keywords: Natural law; secularization; *in puris naturalibus*; nature and morality; human world and supernatural world.

Hugo Grocio hizo estallar un fuerte escándalo, en 1625, cuando estableció que el sistema de derecho natural que él proponía seguiría teniendo valor aunque Dios no existiera o no se ocupara de los asuntos humanos¹. Muchos han visto esta frase como la declaración de la secularización propia de la Edad Moderna frente a las pretensiones de la teología medieval. Otros han detectado en ella la influencia de las heterodoxias protestantes contra la fe católica.

Esta inteligencia de la historia es comprensible porque durante mucho tiempo los estudios sobre la historia de la ley natural han partido exponiendo la naturaleza de esta ley como una participación en la razón divina y, frente a este origen divino, han situado la mundaneidad que expresa Grocio. Para no divagar expondré una cita de Gabriel Biel –uno de los grandes nominales católicos en el siglo XV– que escribía a finales de este siglo que «Si por un imposible Dios, que es la razón divina, no existiera, o si estuviera equivocada, todo aquel que pecara contra la recta razón, fuera angélica, humana o alguna otra, pecaría, pues el pecado es la carencia de conformidad con la recta razón, con la voluntad que le es debida»².

¹ «Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana». *De jure belli ac pacis libri III*, Editio altera, Joan Blaeu, Amstelodami, 1651, Prolegomena.

² «Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam, vel aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati». *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, Thomam Bozolan, Brixiae, 1574, L. II, Dist. 28, q. unica.

El estudio más completo sobre este tema es el de F. Todescan en *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica Espagnola del secolo XVI*, CEDAM, Padova, 1973. No contesta al tema propuesto arriba porque utilizo fuentes parcialmente distintas.

Más tarde Todescan ha vuelto sobre este tema en *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova, 2003 y *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, CEDAM, Padova, 2014. El primero de los estudios citados se encuentra recogido casi íntegramente en el segundo, y trata de la posible secularización del pensamiento de Jean Domat.

Es difícil pronunciarse sobre estos estudios. Todescan concede mucha importancia a las distintas corrientes teológicas operativas a comienzos del siglo XVII, y desde ellas intenta derivar el pensamiento de cada autor. Es muy posible que éste sea un camino correcto. Pero hay que hacer notar que estos autores, incluidos muchos de los jusnaturalistas ‘modernos’, utilizaron formas de argumentar usadas desde siglos antes, que se habían convertidos en moldes para el pensamiento de los siglos XVI y XVII. Como es lógico, siempre encontraremos puntos en común y discrepancias entre los juristas y las tendencias teológicas. Pero los juristas buscaban explicar hechos racionalmente, no prolongar sistemas teológicos.

Decía que es comprensible esta atribución del origen de la secularización a Grocio porque existe un desconocimiento grande, aún no resuelto –un *gulf* lo llamaba Figgis³– sobre los antecedentes medievales de la Segunda Escolástica Española, de la que fundamentalmente depende Hugo Grocio. Incluso un gran historiador, como fue Gioele Solari, entendía que el cartesianismo, extrayendo su saber desde el fondo del espíritu, desde algunas ideas que estaban esculpadas en él, simples y claras, ofrecía un nuevo cauce para dar un nuevo fundamento al derecho objetivo y subjetivo. Según él, la doctrina del derecho subjetivo que, en el lenguaje de la época era la teoría de los derechos innatos, fue elaborada por los jusnaturalistas sobre las trazas de Descartes⁴.

Entre aquella turbamulta de españoles ignorantes, como los consideraba Fernando Vázquez de Menchaca⁵, surgió la Escuela de Salamanca y, algo después, la de Coímbra: Dominicos y Jesuitas⁶. Sabemos que el siglo XIV estuvo dominado por dos grandes figuras, la de Scoto y la de Ockham, y que el siglo siguiente fue el feudo de Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Jacobo Almayn, John Mayr o Gabriel Biel, por sólo mencionar a los más citados por

Los teólogos como Molina y Suárez sí hubieron de hacerse eco de heterodoxias que campaban por las Escuelas. Pero sería difícil encontrar fundamentos en común con algunas corrientes reformadoras que sean propias del siglo XVI. Molina petrificó en un sistema metafísico lo que a él le parecía justo, y Suárez prosiguió las tesis de Scoto, Gerson o Biel.

³ Ya Figgis, hombre formado en la doctrina del siglo XIX, nos decía que «Then remains a great gulf fixed between medieval and modern thought». *From Gerson to Grotius. Studies of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, p. 12.

⁴ «Il cartesianismo traendo il sapere del fondo stesso dello spirito, da alcune idee semplice e chiare in esso scolpite, offriva il mezzo di dare un nuovo fondamento al diritto oggettivo e soggettivo... La dottrina del diritto soggettivo, ossia nel linguaggio dell'epoca la teoria dei diritti innati intesi come facoltà soggettiva spettanti all'individuo, fue elaborata dai giunaturalisti sulle tracce di Cartesio». *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*, Parte I, «L'idea individuale», Fratelli Bocca Editori, Milano-Torino-Roma, 1911, p. 8.

⁵ «Et nobiscum sentit omnis turba Hispanorum, qui sunt litteris inexperti...». *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Francesco Rampazzetto, Venetiis, 1564, cap. 27, § 15.

⁶ Brett se plantea la falta de homogeneidad dentro de la llamada genéricamente «Segunda Escolástica Española», y escribe que «The terms 'School of Salamanca' and 'Second Scholastic' usually apply to the entire period of sixteenth-century Spanish Scholasticism, from Vitoria to Suárez. They therefore both the early Dominican period and the later, Jesuit-dominated stage, when the movement had ceased to be centred on the University of Salamanca. However, the Jesuit continuation of work of the School is a study in its own right». *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 1, en la Nota 1.

Por lo demás, Brett desconoce las obras de los juristas del *Jus Commune*, lo que limita su perspectiva al escribir sobre el camino que históricamente recorrió la idea del *jus naturale*.

los españoles. La sombra de Scoto estuvo omnipresente. Unos y otros forman un arco doctrinal que va desde el siglo XIV al siglo XVII a través de los españoles de la Segunda Escolástica.

(Ésta era la Escuela de los Nominales. Indicaba antes que parece preferible llamarlos así y no nominalistas porque los nominalistas irrumpen con cierta violencia en el segundo milenio con Thomas Hobbes, y este inglés usó su nominalismo para negar la existencia del deber, de la conciencia personal y, en definitiva, de Dios. Por el contrario, los nominales medievales tienen a Juan Duns Scoto a su cabeza y afirman las potestades, facultades y dominios del hombre como procedentes de la *Prima justitia Dei*⁷, y por esto mismo consideran que estos ‘dominios’ o facultades son anteriores a cualquier ley evangélica o natural, que son ordenamientos legales que aparecen más tarde en la historia. Ellos no explicaron que el derecho humano se deriva directamente desde la justicia expresada en una ley original o natural, sino que expusieron, al menos tardíamente, seis tipos distintos del dominio: el beatífico, el original, el propio de la Gracia, el de la caridad, el evangélico y el civil⁸. El *dominium* decisivo, para los fines de este estudio, era el *originale*. En cualquier caso, los nominales de la Baja Edad Media vincularon directamente a los hombres con Dios, mientras que los nominalistas modernos, en virtud de su sensismo y consiguiente fenomenismo, alejaron a Dios del mundo humano. Los nominales consideraron que los *dominia*, etc., procedían directamente desde la Razón y la Santidad de Dios, mientras que los nominalistas del siglo XVII en adelante propusieron lo que los sociólogos de hoy llaman ‘estrategias teleológicas’, que son constructos en los que tratan de llevar algún aspecto humano hasta sus últimas consecuencias sociales).

El dominio ‘original’ –explica Conrado– es una *relatio fundata in dono Dei* según las leyes de la justicia original y desciende directa e inmediatamente de Dios⁹. Pero Conrado, con fuerte formación jurídica, entiende que existe una

⁷ Tierney entiende que esta ‘prima justitia’ de la que habla Gerson es la ‘recta ratio’ escolástica. *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta (Georgia), 2004, p. 211.

⁸ «Ad quaestionem igitur respondetur, quod quattuor modis dividitur dominium; quorum duo primi ponuntur a Joanne de Gersona in potestate ecclesiastica, loco supra dicto. Tertius autem ab eodem in tractatu de vita spirituali, lectione tertia. Primo igitur modus dividendi est, quod sextuplex est dominium, scilicet beatificum, originale, evangelicum, canonicum et politicum». Conrado de Summenhart, *De contractibus licitis atque illicitis Tractatus*, Venetiis, Franciscum Zilletum, 1580, Tractatus 2, quaestio 2.

⁹ *Ibid.*, p. 6

tercera noción del dominio original o civil que, en razón de los temas que trata (el *subjectum* de cada institución jurídica), corresponde mediatamente a Dios e inmediatamente al hombre, como sucede con las relaciones propias de la compraventa¹⁰. No todos los nominales pensaron así, porque no apreciaron a la ciencia jurídica, en la que más vieron un *ars iniquitatis*. Estas *facultates* de que disponen los seres humanos –las *libertates* que concede este dominio– les han sido concedidas a cada hombre por Dios en el acto de la creación, y por esto, mantiene Conrado confusamente¹¹, la ley natural es otro sector, o vertiente, del *dominium originale*¹².

Si nos preguntamos sobre el porqué de esta radicalidad hay que comprender el momento histórico. Las Escuelas de aquellos tiempos estaban lejos de ser modelos de ortodoxia teológica porque planeaban sobre ellas una gran corriente de pensamiento peligrosa para los católicos. Fue el caso del panteísmo, presente –pensemos en David de Dinand– ya en las primeras manifestaciones escolásticas del segundo milenio. Es tal la cantidad de referencias contra Pelagio, que cualquiera ve que el problema no era el de distanciarse de un heterodoxo u otro, sino de impugnar toda una cultura viva en aquellas Escuelas que facilitaba el paso hacia una actitud panteísta.

El problema era que el pelagianismo entendía que todo es de algún modo bueno –incluso los delitos– porque Dios interviene como causa universal en

¹⁰ «In hoc autem differt a dominio civile, et ab aliquo naturali dominio. Nam dominium civile convenit suo subjecto mediate a Dios e immediate ab homine... Emptio autem est actus ab homine immediate elicitus. Et sic sicut fundamentum, vel titulus hujus domini est non immediate a Deo: sic nec ipsum dominium civile». *Ibid.*

¹¹ Conrado no estuvo especialmente preocupado por la coherencia. Al comienzo de su tratado de contratos, cuando establece las libertades o *facultates* como la protomanifestación del derecho en la vida humana, se plantea él mismo la institución de la patria potestad; al comienzo de la pregunta que él se ha lanzado a sí mismo, reconoce que la patria potestad no puede ser reconducida a *facultates* de nadie; pero poco más adelante vuelve a establecer la doctrina de los *dominia* o *facultates*, sin tener en cuenta su propia observación.

¹² Alejandro Guzmán hace notar que «Este comentario nos ilustra sobre otro punto no directamente declarado por Gerson: que por ‘potestad’ o ‘facultad’, él entiende la activa, no la pasiva. Por la primera se entiende a la aptitud para producir un cambio en otro; por la segunda, a aquella para recibirlo de otro. Que el derecho corresponda, no a una potencia en general, sino a una de carácter activo se deriva del ejemplo que ofrece Gerson relativo a la pena de los condenados o al castigo de los viciosos, que no bien les convengan según el dictamen de la recta razón, no son un derecho de ellos, precisamente porque los condenados y los viciosos sólo tienen una potencia pasiva a su respecto: la de recibir la pena o el castigo». «*In Quaelibet Re, Tantumden Est De Iure Quantum De Entitate*. La Concepción Ontológica del Derecho-Facultad a fines de la Edad Media y en la Época Moderna», REHI, XXIX, 29 (2007). El pdf que he utilizado no tiene numeradas las páginas.

todo lo que hace el hombre, y que el ‘hombre natural’ carece de pecado, porque no hubo pecado original, y si lo hubo, no se transmitió a sus descendientes. Duns, desechada la explicación teleológica tomista, se encontró solo entre Pelagio y San Agustín¹³. Cayó en los brazos de este último y distanció al hombre de la naturaleza. Creyó firmemente en las vivencias del Amor de Dios, y consideró que lo natural, ya se tratara de lo ‘naturalmente dado’, ya de lo que naturalmente hacemos o poseemos los hombres, carecía de valor sobrenatural. De ahí su poca valoración de la ley natural y de ahí también su acentuación de la teoría del *in puris naturalibus*. El puritanismo que desató Trento insistió –aunque sólo fuera subliminalmente– en esta bipartición y no fue casualidad que los escolásticos españoles más influidos por el scotismo, como fueron los Jesuitas que cierran la Segunda Escolástica, mantuvieran unánimes esta misma teoría. Dios a un lado, y en el otro lo natural o la naturaleza, de modo que al cristiano no le quedaban, cara a su fin sobrenatural, más caminos que los estrictamente propios de la ascética y de la mística.

Tomás de Aquino promovió en su momento un cierto escándalo porque apenas cita a Pelagio, y porque su doctrina sobre las leyes expuesta en la I-II de la «Suma teológica», hace *resbalar* –digámoslo de este modo– la Razón de Dios hasta la razón humana. Efectivamente, en unos momentos explica que la ley natural es una *participatio* de la razón humana en la Razón divina, y la ley natural no sólo prescribe conductas concretas sino que, al considerar a los hombres seres naturalmente sociables, establece que el Gobernante tiene capacidad para dictar leyes que vinculan en conciencia a sus súbditos, porque los que gobiernan son causas segundas en el orden de la Creación. Los nominales quedaron escandalizados porque esta doctrina ‘acercaba’ demasiado a los hombres con Dios, y con ella planeaba peligrosamente la sombra de Pelagio. Este hecho debió influir en la condena de varias tesis básicas tomistas, primero en París,

¹³ Rebate a Pelagio explicando que «Confirmatur, Quemadmodum Deus tanquam primam causam, prius naturaliter agit ad actionem rectam, quam creata voluntas, ita in factis pravis videatur Deus prius non agere, quam creata voluntas non agit; Est igitur tunc prima causa creatrix ejus obliquitatis.

Contra, Augustinus probat ex sententia, Deus non esse mali ullius auctorem, est enim auctor omnium, quae sunt; peccare autem deficere est; quare ad illam pertineret non potest id, per quod tendit natura creata in non esse». *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymus de Montefortino, Angeli Rotilii, Roma, 1728, I-II, q. 89, art. 1.* Scoto suele usar el verbo ‘ser’ en forma infinitiva, como ‘essere’, al modo de un gerundio o un presente progresivo. Normalmente desdena el ‘est’.

y más tarde en Oxford. Quedaba en entredicho la noción del *deber*, porque ¿cómo puede un hombre obligar en conciencia a otros hombres? El deber es una prerrogativa divina, ya que Dios es el que manda sobre las conciencias de los hombres. El ser humano sólo se crea él mismo un deber prestando su palabra; por esto, Duns entendía que las leyes de las comunidades políticas crean deberes porque en ellas se supone el consentimiento de cada cual¹⁴.

Los juicios sobre la penetración de estos nominales en los españoles del siglo XVI son variados y todos van en la misma dirección. Figgis, historiador incansable y riguroso, ya advertía, en 1907, que Molina y Suárez estaban muy alejados de Tomás de Aquino¹⁵. Annabel Brett añade que Vitoria ya estuvo más cerca del *dominium* moderno que no del *jus* tomista¹⁶. Bastit advierte que Suárez transmitió a la Modernidad a Scoto y Ockham¹⁷. El personaje que más brilla con luz propia es Juan de Gerson, y Bryan Tierney no duda en afirmar que su obra fue la fuente inspiradora de Suárez¹⁸. Los pareceres en el interior de la Segunda Escolástica estuvieron divididos, porque parecen guardar poca relación las bases metafísicas de Luis de Molina con las bases nominales de Francisco Suárez. Pero también en los metafísicos como Molina, los investigadores encuentran influencias de estos nominales¹⁹, porque ambos –Suárez y Molina– tuvieron en común explicar las instituciones jurídicas solamente desde el punto de vista de los derechos que se originan para sus titulares. Al mirar a esta zona de la historia brotan varias cuestiones para exhibir erudición,

¹⁴ «Auctoritas vero politica... potest esse justa ex communi consensu, et electione ipsius communitatis». In *Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*, Ioannem Keerbergium, Antwerpiae, 1626, L. IV, dist. 12, q. 2, § 7.

¹⁵ *From Gerson to Grotius...*, cit., p. 151, por ejemplo.

¹⁶ *Liberty...*, cit., pp. 123-134.

¹⁷ Bastit escribe que «Comme cette conciliation a pour caractéristique principale de sacrifier les doctrines de saint Thomas à un impossible syncrétisme, l'oeuvre de Suárez est en réalité le canal principal par lequel se transmettent à la pensée juridique moderne les principes volontaristes issus de Scot et d'Occam». *La naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, PUF, Paris, 1990, p. 307.

¹⁸ *The idea of Natural Rights...*, cit., pp. 53-54. En la página 108 de esta obra, indica que la Segunda Escolástica constituyó el puente entre estos nominales y la mentalidad jurídica moderna.

¹⁹ Annabel Brett hace notar que, a pesar de las coincidencias terminológicas, Molina está más cerca de Summenhart (quien también usa este ejemplo) que no de Gerson, pues Summenhart «By assimilating dominium to the potency (in one sense) of the literature on the de Anima <de Aristóteles>, he transforms it from the mark of rational nature in to a neutral quality which can be predicated of all created beings». En la nota a pie 87 añade: «Jean Gerson has arrived at the same position with regard to ius: he has argued that every created nature has as much right as it has being. But Gerson has not assimilated ius to dominium». *Liberty...*, cit., p. 40.

y es mejor quedarse con la tesis más básica: que, según este grupo de autores, los inspiradores de los escolásticos españoles últimos fueron ante todo los nominales de los siglos inmediatamente anteriores.

I. UNA SOLUCIÓN SALOMÓNICA: DOS NATURALEZAS, DOS LEGALIDADES

El hombre vive en las coordenadas naturales y Dios es infinitamente superior a las manifestaciones de la naturaleza. Pero los hombres han de santificarse ‘ahora’ entre lo que es natural o material, y llegar a esta meta desde esta base implica cuadrar un círculo.

Los nominales trataron de cerrar esta empresa. Hay que advertir que innovaron poco unos sobre los otros: forman un bloque bastante compacto, de forma que lo que se pueda decir, sobre este tema, de Scoto o Biel, es aplicable a Gerson, una vez dejado de lado el extremismo de Ockham.

Para ellos existen ante todo dos mundos, uno puramente natural y otro estrictamente sobrenatural. Como el momento ‘natural’ está omnipresente en la vida humana, declararon que el universo natural está compuesto por las leyes necesarias de la naturaleza, que se cumplen inexorablemente, mientras que el momento moral es el de la voluntad o libertad, de forma que su lema más general bien podría ser *Omne ens morale pendet ex voluntate*²⁰. Lo natural, en tanto que natural, es lo que ‘está-ahí’, lo no creado por el hombre, indiferente ante su moralidad y su fin eterno. Algunos historiadores han destacado que los nominales adelantaron la noción moderna de la Naturaleza²¹. Scoto habla del hombre como poseyendo una naturaleza que opera de forma similar a la divina, porque entiende que el hombre no es movido por fines exteriores a él, sino por su propia voluntad. Él quiere un hombre que sea, de forma parecida a Dios, la causa activa de su propio movimiento²².

²⁰ Scoto explica que «In sola igitur voluntate esse potest formaliter malitia et peccatum». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Doctoris*, cit., 1737, I-II, q. 86, art. 1.

²¹ La oposición entre voluntad y naturaleza, viendo la naturaleza como el conjunto de lo que acontece necesariamente, más allá de la voluntad del hombre, fue una de las principales constantes de las corrientes scotistas. Vid. DUFOUR, A., *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII siècle*, LGDJ, París, 1972, p. 28.

²² Explica Bastit que «Ce qui importe a Scot est de prouver que les êtres se meuvent eux-mêmes... Le point de vue thomiste qui privilégie, par-delà de la finalité propre de chaque être... consiste à poser un moteur externe». *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Ockham)*, Bière, Bordeaux, 1997, p. 140. Por contra, en Scoto, «Toute réalité naturelle possède de soi un principe qui lui fixe son status et lui imprime un mouvement», cit., p. 141.

Esto implicaba mantener que el ser humano tiene dos naturalezas y, por tanto, dos fines últimos en su vida. Los nominales redujeron la epifanía del poder humano (incluido el derecho, cuando era el caso) a *facultates*, *dominia* o *potestates*, que eran ‘anteriores’ a cualquier ley humana o natural. Scoto, para estar en condiciones de explicar estos dos fines, en su reducción de la capacidad activa de los hombres a *facultates* o *potestates*, explicaba que disponemos de dos potencias, una natural y otra sobrenatural²³, porque la naturaleza humana está completa en sí misma, y es parecida a la naturaleza de Dios²⁴. El ser humano dispone, pues, de un orden normativo original que le habilita para abandonarlo todo, incluso el uso de derecho –como pretendían los Hermanos Menores de San Francisco–, y situarse fuera de las coordenadas propiamente humanas.

Biel resumía el estado de la cuestión de este problema explicando que «Para resolver este problema hay que hacer notar que el hombre, que subsiste según una doble diferencia, es decir, espiritual o eterna y corporal y humana, tiene un fin doble: uno sobrenatural, y otro natural, al que podemos llamar humano, político o civil²⁵. La explicación que proporciona para explicar este

²³ «Et cum instatur; Id, per quod potentia proportionatur, aut est naturale, aut supernaturale». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I, q. 1, art. 1. El término ‘natural’ es muy amplio en estos autores. Ellos entendían que, en el acto de la Creación, todos los seres habían recibido sus potencias y facultades, es decir, sus posibilidades de hacer, y por ello los astros tienen ‘derecho’ a iluminar y los arroyos a fluir. Guzmán explica que «Como es claro que el autor <Gerson> aquí termina por atribuir derechos a los entes inanimados, como el cielo, el sol y el fuego, y a los animales, como la golondrina, de los que no puede decirse que tengan *recta ratio*, eso parece contradecir la observación con que el propio Gerson había terminado precedentemente su comentario a la frase ‘que conviene a alguien según el dictamen de la recta razón’ de la definición de *ius*, según la cual: ‘La recta razón consecuente y participativamente solo conviene a las criaturas racionales’ de la que se sigue que la *recta ratio* no conviene a las criaturas irracionales ni a las inanimadas. Pero, si es así, ¿cómo pueden tener éstas derechos?», cit.

El escolástico que se distinguió en proclamar más extensamente estos poderes naturales que competen a todos los seres, fue Gabriel Biel, que habla del derecho de las estrellas a iluminar, de los arroyos a correr, de los caballos a pastar, etc. Luis de Molina recogió parte de estos ejemplos, pero sin citar su procedencia. Estaba claro que los autores de la II Escolástica no querían trato con los nominales del siglo anterior, en los que, sin embargo se habían formado. Francisco de Vitoria fue sincero, y en los apuntes de clase tomados por el bachiller Trigo y editados por Vicente Beltrán de Heredia, comprobamos que a veces se refiere a ellos. Pero el de Vitoria fue un caso excepcional.

²⁴ Juan Capreolus advertía que «Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina...». *In tertio libro Sententiarum*, Hieronymi Scoti, Venetiis, 1588, Dist. 5, q. 2, p. 37.

²⁵ «Pro cuius elucidatione notandum: quod homo, qui subsistit ex duplici differentia: scilicet spirituali, et aeterna, atque corporali mortali, duplicem habet finem, unum supernaturalem; aliud naturalem, qui humanus dici potest, seu politicus, vel civilis». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. III, Dist. 37, q. unica, p. 350.

doble fin, que conlleva una legislación igualmente doble, la reiteraba Suárez bastante más tarde, pero continuando la misma línea intelectual: «La ley divina se adquiere por revelación. La ley natural por la luz natural del intelecto»²⁶. Al apartar el dato natural de Dios, las cosas humanas quedan sin valor ante Dios en estas explicaciones²⁷. Sabemos que Suárez mantuvo también que el hombre ha recibido dos revelaciones, por lo que ha de regirse por la ley natural en esta vida. Sabemos que las exigencias del momento sobrenatural permanecían en otro plano, reducido a la estricta oración y penitencia, pero era necesario abordar las exigencias de la vida social. Ante todo hay que considerar que el derecho ha de estar fundado en la dignidad natural del hombre, porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, es *sui iuris*, y solamente está sometido a Dios, por quien fue creado²⁸.

Queda claro que, del mismo modo que en Scoto, la ley natural es una *lex descendens* que sólo tiene fuerza para obligar en la medida en que ajusta sus contenidos a lo dispuesto en la Ley Eterna.

Entonces, ¿cómo puede Suárez distinguir –aunque más que distinguir él separa– la ley natural que sirve al fin puramente humano del hombre, de la ley natural que orienta al hombre hacia Dios? No contesta a esta pregunta, sino que embarulla bastante este problema. Explica que unas realidades se relacionan con Dios mediante *intrinsicam habitudinem* y otras *per solam relationem vel imperium extrinsecum*²⁹. De acuerdo con esta declaración, Dios y los hombres se comunican por una simple relación, y en el caso de las leyes por un acto de imperio de Dios que, aun siendo dirigido al ser humano, permanece externo a él. Hay que concluir que la naturaleza humana sólo guarda una muy débil relación con Dios: un *imperium extrinsecum* que desciende desde Dios a los

²⁶ «Lex enim divina acquiritur per revelationem. Lex naturalis ex naturali lumine intellectus». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. III, Dist. 37, q. unica, p. 350.

²⁷ Bastit repara que, desde este planteamiento, las realidades humanas, las ‘cosas’, aparecen sin valor: Tal valor le es añadido extrínsecamente por un discurso externo. *La naissance de la loi moderne...*, cit., p. 255.

²⁸ «Fundari forte potuit in naturali hominis dignitate. Nam homo factus ad imaginem Dei, sui juris, solique Deo subditus creatus est». *Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae sectae errores*, Diego Gómez de Loureiro, 1613, L. III, cap. 1, § 2.

²⁹ «Sed contra: Dices, ipsa hominis natura ordinatur ad supernaturalem foelicitatem, ut ad finem ultimum; ergo etiam potentiae omnes naturales hujus naturae ordinantur ad eundem finem. Respondeo dicendum dupliciter possi aliquid ordinari in ullum finem ultimum; uno modo per intrinsicam habitudinem; alio modo per solam relationem, vel imperium extrinsecum». *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Diego Gómez de Loureiro, Conimbricæ, 1612, L. III, cap. 11, § 4.

hombres. La naturaleza humana, sea entendida material o intelectualmente queda fuera de este planteamiento.

Pero esta dignidad humana es una realidad externa al fin sobrenatural. Él reitera que el fin de la ciudad se limita a la conservación exterior, a la paz y a la justicia de esta vida; a este fin se ordenan también las leyes civiles, que no intentan hacer realidad la ‘probidad verdadera’ de los hombres, la que hace a los hombres buenos, sino que sólo exigen una cierta observancia exterior que produce buenos ciudadanos³⁰.

II. LAS PENAS Y PECADOS

Escribía Guillermo de Ockham, sin ser nada original, que «Si por un imposible Dios no existiera, que es la razón divina, o esa *ratio* estuviera equivocada, quien actuara contra la recta razón, angélica, humana o cualquier otra, pecaría. El pecado es la carencia voluntaria de conformidad a la razón recta debida por la voluntad»³¹.

Sucede que tenemos en nuestra razón un orden de preceptos que, en la medida en que deban ser considerados en sí mismos, esto es, como propiamente humanos, no obligan a su cumplimiento. Juan Duns Scoto fue moderado en esta falta de dimensión deóntica de las reglas que regulan la vida humana porque ya sabemos que todo lo que ‘consona’ con al Amor de Dios, es preceptivo. Una tesis que queda expresada en su más mínima expresión cuando escribe que «In his principiis notis, quae sunt dilectio Dei super omnia, et proximi, sicut nos diligi cupimus, stat universa lex»³². Pero Scoto no se refiere a la ley natural, sino al Amor de Dios que *desciende* concretándose.

³⁰ «Ratio autem est, quia finis civitatis solum est hujus vitae temporalis conservatio in exteriori pace, et justitia... ad quem finem etiam ordinantur civiles leges; non ergo intendunt veram probitatem morum, quae facit hominem bonum, sed solum exteriorem quaedam observantiam, quae facit bonum civem». *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 13, § 2.

³¹ «Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam, vel aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati». *Magistri Guilbelmi de Ockham super potestate de summi pontificis octo quaestionum decisiones*, Johannes Frechsel, Lyon, 1496, L. II, Dist. 28, q. unica, p. 165-E.

³² *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I-II, q. 94, art. 1. Tengamos presente que aquellos autores distinguían nítidamente el deber del forzamiento. Esta distinción –y ocasionalmente separación– fue negada por un sector de los integrantes de la *Juris Naturalis Disciplina*, en el siglo XVII. Eran los que mantenían implícitamente la negación de la conciencia moral. El

Pero la *naturalis ratio* no puede pretender crearnos deberes en sentido estricto: la creación del deber es una capacidad sólo divina³³. Por ello, Scoto mantiene que si alguien obra contra el juicio de la razón, obra mal, pero no moralmente, sino únicamente desde el punto de vista del mal natural, racional o filosófico³⁴. Le mueve a pensar así que los preceptos que constan en la Segunda Tabla no tienen una bondad para alcanzar necesariamente, mediante ellos, el fin último; ni los que prohíben los actos maliciosos nos separan de este último fin³⁵. Un ser humano sí puede crearse obligaciones a sí mismo prestando su consentimiento y ésta es la razón por la que nos obligan las leyes civiles humanas, porque el consentimiento a ellas se supone que está incluido en el ‘hecho de la comunidad’³⁶. Quien actúe viciosamente, desde el punto de vista humano, comete una contrariedad, contra la ley natural, que es sólo virtual³⁷, no moral.

Otro autor que procede mencionar, por la extensión de sus obras en el espacio y en el tiempo, es Juan de Gerson. Reproduzco un pasaje fundamental

autor que más claramente estableció esta tesis fue Christian Thomasius, en el primer tercio del siglo XVIII, que mantuvo que la libertad personal era una creación ‘papista’ para fundamentar la salvación eterna.

Un estado de esta cuestión lo presenté en «Imputatio», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXXI (2004), pp. 25-78. Más temáticamente, en «Deber y fuerza: la Modernidad y el tema del deber jurídico», en *Obligatoriedad y derecho. XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 151-182. Ambos estudios en <franciscocarpintero.com>.

- ³³ Raimundo de Sabunde escribía que «Unde quia homo quicquid boni habet accepit a Deo, ideo quod Deus ipsum dilexit et nihil accepit a seipso nec ab alio quam a Deo: ideo nulli obligat nisi Deo». *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, Iohannem Flaiollet, Lyon, 1541, p. 75.
- ³⁴ «Quare non intellecto voluntatis imperio adstringendi alios ad servandam legem, quaecumque repraesentatur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed malae naturae et philosophica». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I-II, q. 91, art. 2.
- ³⁵ «Et revera in praeceptis, quae scribuntur in secunda Tabula, non est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis convertens; nec in his quae prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Doctoris...*, cit., I-II, q. 94, art. 5.
- ³⁶ Escribe, a propósito de la usucapio, que «Istud etiam apparet probabile per hoc, quod si quilibet posse suum dominium transferre in alium, tota communitas posset cujuslibet de communitate transferre dominium in quamlibet (quia in facto communitatis suppono incluso consensu, cujuslibet) ergo illa communitas habens justum consensum, quasi jam oblatum, in hoc quidem quilibet consentit in leges justas condendas a communitati vel principi, potest per legem justam cujuslibet dominium transferre in quemlibet». *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum...*, cit., L. IV, distinctio XV, q. 2, § 10.
- ³⁷ «Ex quod sit, ut vitium sit naturae contrarium contrarietate tantum virtuale». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

de su obra en este tema: «Ninguna transgresión de la ley natural, en tanto que natural, es decir, humana, es de hecho pecado mortal... porque la ley natural es una ley humana y, como tal, no puede alcanzar el conocimiento de las penas y premios en la eternidad; no es relevante para el fin sobrenatural³⁸.

¿Parece original o fuerte esta cita? Reitero que Gerson se limita a reproducir lo que había dejado escrito Juan Duns Scoto cuando éste estableció que los actos que han de ser reputados malos porque son contra el juicio de la razón, no constituyen maldades morales o teológicas, sino únicamente maldades naturales y filosóficas. Porque el hombre que hace lo contrario a lo que muestra la naturaleza, es decir, el que obra *contra natura*, hace algo malo pero que no debe ser considerado demeritorio u ofensa a Dios³⁹. Sucede –prosigue Scoto– que la luz del intelecto no es propiamente una ley porque, aunque indique que conviene hacer, no impera. Pero algunas leyes generales que tratan de lo que hay que hacer, están prefijadas en la voluntad divina, no en el intelecto, de forma que las precede un acto de la voluntad de Dios⁴⁰. Es decir, la voluntad de Dios añade a algunas leyes el *imperium* través de la figura de la *lex imperans seu praecipiens*.

Los integrantes de esta Escuela estaban dominados ante todo por asentar la noción de dominio que corresponde a cada persona, y como los dominios –las propiedades– que son de origen humano por haber sido introducidos por el derecho de gentes o el derecho civil, les parecían débiles⁴¹ y opresivas, echaron mano del *originale dominium* que le corresponde a cada hombre al haber

³⁸ «Nulla transgressio legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale... quia lex naturalis est humana, ut tales sunt, non possunt attingere ad cognitionem aeternitatis in poena vel praemio; non ergo seruntur ad finem supernaturalem». *Liber de vita spirituali animae*, en «Opera», edición de Amberes, 1706, Sumptibus Societatis, vol. III, Lectio IV, Corollarium Primum, col. 38.

³⁹ «Quare non intellectu voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quaecumque representarentur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed mala naturae et philosophica... Homo faciens contrarium, contra naturam, comitti malum, sed non esse tale malum reputandum demeritorium, aut offensa Dei». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Subtilis...*, cit., I-II, q. 91, art. 2.

⁴⁰ «Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non es propria lex, quia etsi indicet quae oportet facere, non tamen imperat... Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut praecedat actum voluntatis divinae, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I-II, q. 90.

⁴¹ «Et universaliter potestas faciendi miracula, multo magis assimilatur dominio dato primis parentibus, quam dominium mundanorum et aliorum in rebus temporalibus, quod haberet quicumque ex ordinatione humana». *Opus nonaginta dierum*, Lyon, 1494, cap. 14, p. 434.

sido creado por Dios⁴². Ésta es una de las razones últimas por la que apenas conceden beligerancia a la ley natural: ellos no vivenciaban una conducta que procedía contra algún precepto, sino la contradicción de un *dominium legitimum* que podía hacerse a un hombre. Quizá el autor que más se extendió en la defensa de estos ‘dominios originales’ fue Conrado de Summenhart.

Efectivamente, ellos defendían ante todo la libertad individual⁴³ y así como Scoto había dejado escrito que *Omne ens morale pendet ex voluntate*, Suárez repitió que «Omne esse morale pendet ex libertate»⁴⁴. Era coherente Ockham cuando escribía que «Circa istud motivum non restat nisi ostendere quod lex evangelica est lex libertatis»⁴⁵. Gerson explicaba que el dominio de la justicia original es un don de Dios, que es un derecho que la creatura racional lo tiene inmediatamente de Dios para usar de todas las cosas inferiores para su uso y conservación, de forma igual e inabdicable, guardada la justicia o la integridad original⁴⁶.

⁴² Gerson escribía que «Describeretur conformiter dominium originalis justitiae, quod est donum Dei, quod creatura rationalis jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem pluribus competens ex aequo, et inabdicabile, servata originali justitia, seu integritati naturali». *Tractatus de potestate ecclesiastica...*, cit., en «Opera», cit., vol. III, col. 253.

⁴³ El uso del término facultad estuvo omnipresente en estos autores. Su significado está claro, tal como explicaba Pedro Pablo Núñez: «Plato quidem in Phaedro Rethoricam vocat facultatem, id est perfecta cognitione, quae comparatur natura, arte, et exercitatione. Quae certe genus artis non est, sed totum... Eadem ratione perfecta cognitio Dialectica facultas a Platone nominatur». *Commentarium in libellum de constitutione artis*, en «Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae, et de illarum remediis». Typis Ioannis Mey, Flandri (Raya), Valentiae, 1554, p. 65. «Aristoteles vero I. Oratorio Dialecticam et Rethoricam vocat δὴναμῆς, id est, facultates aut potestates». *Commentarium...*, *ibid.* «Aristoteles tamen aperte declarat primo Oratorio se facultatem nominem Dialecticam, propterea quia in contrarias partes disputat... ex octavo Metaphysico... in quo docet Aristoteles omnem potestatem participare rationes contrariorum esse: quales sunt Dialectica vel Rethorica». *Ibid.* «Nam etsi Aristoteles tribuit Rethoricae vim disputandi in contrarias partes, tamen idem fatetur Rethoricam hanc facultatem a Dialectica accepisse. Quod cum ita sit, Dialecticae convenit primo et per se facultas, rethoricae autem propter aliud... Rethoricae non convenit per se facultas: quare hoc genui Dialecticae nulla plane ratione constituendum est». *Ibid.* «Nam cum tria sunt instrumenta proposita Oratori ad persuadendum de sententia Aristotelis, argumenta, mores, et perturbationes animi: mores quidem, et animi perturbationes, et omnem materiam rerum forensium, circa quas versatur, sumit Rethor a civili seu Politico philosopho». *Ibid.*

⁴⁴ «Quia omne esse morale pendet ex libertate». *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 2, § 11. Si el lector quiere conocer la génesis histórica de este problema, la tiene expuesta en Zumel, *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, Joannes Federicus, Salamanca, 1594, a lo largo del comentario de la *quaestio* 71.

⁴⁵ *Magistri Guilbelmi de Ockham super...*, cit., q. 1, cap. 6.

⁴⁶ «Describeretur conformiter dominium originalis justitiae, quod est donum Dei, quod creatura rationalis jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem pluribus competens ex aequo, et inabdicabile, servata originali justitia, seu integritati naturali». *Tractatus de potestate ecclesiastica..* cit., en «Opera», cit., vol. III, col. 253.

Podían expresarse de estas formas porque ellos entendían que un cristiano tenía acceso a un conjunto de verdades que se les escapaban a los paganos. Las declaraciones jusnaturalistas que encontramos en el *Corpus Juris Romanorum* tienen, por esta razón, muy poca, o ninguna, autoridad. Estamos ante espíritus, no ante ideas que puedan expresarse con citas precisas: el de Aquino tuvo en mucho al derecho romano⁴⁷, y sus escritos sobre las leyes, la prudencia y la justicia han constituido la mejor explicación del espíritu y del método de este derecho⁴⁸. Una razón de peso para que los que consideraban que la sociedad era malvada, indicaran *Juristen, bösen Christen!* Santo Tomás quedaba en este mismo saco.

III. LA CONSIDERACIÓN DE LA ‘MATERIA’

El tema de la naturaleza, en general, fue un terreno de batalla para estos teólogos. Los nominales querían expresar que Dios es absolutamente libre al imponer sus mandatos, de modo que no existía ninguna medida humana para la justicia propiamente humana: todas las ‘cosas’ humanas, en principio, son adiaforas ante Dios.

El problema estuvo en que Tomás de Aquino había explicado que la medida de las cosas es la cosa misma que ha de ser medida: *Mensura non videtur esse quod mensuratum*⁴⁹. Él había distinguido dos ‘medios’ que convierten en virtuosa a una acción, a los que llama el *medium rationis* para la moral y el *medium rei* para el derecho. Esta distinción la entenderemos mejor con un ejemplo: lo que sería normal comer para Cresus, sería objetivamente dema-

⁴⁷ *Vid.*, por ejemplo, a P. M. Farrell, cuando indica que «Two further early Jurist are, however, principal sources for formulae and distinctions which St. Thomas will adopt and stabilize in the Prima Secundae. These are Gaius... and Ulpian». «Sources of St. Thomas’ concept of Natural Law», *The Tomist*, 20 (1957), p. 267. Sobre este tema es conocido el estudio de AUBERT, J.M., *Le droit romain dans l’oeuvre de St. Thomas*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1955.

⁴⁸ *Vid.* CARPINTERO, F., *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 2004. O bien, *La ley natural. Una realidad aun por explicar*, UNAM, México, 2013. Disponibles en <franciscocarpintero.com>.

⁴⁹ La frase textual reza: «Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quam mensura». *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1965. Es una tesis que se comprende bajo una intuición más genérica: «Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso». *Suma Teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Sobre este tema *vid.* CARPINTERO, F., «La *adaequatio hermeneutica* en Tomás de Aquino», *Philosophica* (Valparaíso) 35 (2009) pp. 95-120.

siada comida para Flacus. No se trata de hacer lo que cada cual quiera, sino de tener en cuenta lo que necesita *realmente* cada persona. El *medium rei*, que es la medida jurídica, no atiende en tanta medida a las condiciones o cualidades personales del que obra: si un profesor da malas clases por su oscuridad, aunque él las prepare a conciencia para que sean claras, esa persona no sirve objetivamente para ser profesor, a pesar de su buena voluntad, porque el *medium rei* no busca sólo la buena voluntad subjetiva, sino la perfección objetiva de la obra que se ha de realizar.

Hay que reparar especialmente en esta distinción, y en la afirmación tomista del peculiar medio del derecho, porque lo que atacaron los nominales cuando hablaban, en sede de teología moral, sobre la ‘materia’, solía estar referido a la negación de la posibilidad de tal *medium rei*. Ellos no se referían únicamente a considerar las tendencias naturales del hombre como fuentes del derecho, sino que este rechazo se extendía a cualquier ‘cosa’ que proviniera ante todo desde el mundo de los sentidos. Trataron de *intelectualizar* lo más posible a la doctrina de la justicia natural, de forma que las leyes, por residir en el interior de las cabezas humanas, fueron llamadas ‘proposiciones de leyes’, como veremos más adelante.

El hombre no puede medirse a sí mismo porque entonces tendríamos un concepto natural del hombre que se impondría al intelecto también humano. Frente al planteamiento tomista, los nominales mantuvieron, al menos desde Scoto, que la medida ha de ser necesariamente exterior a aquello que es medido⁵⁰. Biel, siendo fiel a las raíces de su escuela, mantuvo que «Siempre la medida es más cierta que lo medido... De lo que se sigue que la medida y lo mensurado se distinguen»⁵¹.

Francisco Suárez se distinguió, ante todo por la forma cómo afiló sus conceptos, en esta empresa de separar la medida, siempre inteligible, de aquello que debe ser medido, que él supone siempre ya ‘material’. De acuerdo con sus explicaciones, la ley natural no se regula de acuerdo (*per convenientiam*) a la naturaleza sensitiva, sino a la racional. La naturaleza sensible no es ningún

⁵⁰ Para Scoto, toda medida ‘verdadera’ o metafísicamente necesaria, sólo puede residir en la mente de Dios: «Intellectus quippe Dei est mensura totius naturae, ut aliter se habere non possit, nisi ut acceptit a sua mensura dante ei esse primum intelligibile, et possibile. Quemadmodum igitur iudicium divini intellectus voluntatis arbitrium praecedens constituit legem aeternam immutabilem». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

⁵¹ «Verum, quod semper mensura est notior mensurato... Ex quo sequitur, quod mensura, et mensuratum distinguuntur». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, dist. 2, q. 1, en el folio 23-A.

sujeto en la moral o en la justicia: esta materia es una entidad ‘contracta’ o constreñida, a su modo perfecta racionalmente. Luego esta conveniencia entre ambas cosas no sirve para distinguir la ley natural⁵². Sigue a lo establecido por Scoto cuando este escocés rechazó el criterio del *medium rei*⁵³.

Pero las ‘cosas naturales’ cambian, y Suárez explica que podemos hablar de dos modos sobre el cambio de la ley natural; uno, como casi intrínsecamente por defecto de la materia, que es la causa de la conservación <de la ley>. El otro por la oposición del agente... El tema reside en que la ley requiere una causa cuasi material, sobre la que versa, y si ésta causa cesa, desaparece la obligación de la ley natural, aunque ella pueda permanecer en la mente del legislador⁵⁴. Parece seguir el viejo adagio medieval que expresaba que *Cessante causa cessat lex*. Pero no es así porque él da a su argumentación un quiebro al margen de la lógica, y concluye este párrafo indicando que *Sed haec mutatio nihil ad moralem considerationem refert*⁵⁵.

IV. LA NORMATIVIDAD PERDIDA

La noción de ‘natural’ que manejan estos autores es algo equívoca, porque todos los hombres saben *naturalmente* que no pueden mentir o adulterar, ya que estas prohibiciones las encuentran en su razón, ya-dadas, sin necesidad de un esfuerzo mental o de un raciocinio singular. En otros términos, en-

⁵² «Quia lex naturalis non reguletur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed ad rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectam per differentiam rationalem; ergo illa convenientia generica impertinens est ad distinguendam legem naturalem». *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 17, § 6.

⁵³ Explica que «Quia lex naturalis non reguletur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed ad rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectam per differentiam rationalem; ergo illa convenientia generica impertinens est ad distinguendam legem naturalem». *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 17, § 6. Sigue a Duns Scoto en *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

Esto hace reflexionar a Bastit que «La loi concernera d’abord l’homme et son action morale détaché du cosmos. Si l’on a dû ainsi détacher la loi proprement dite des inclinations naturelles, c’est que celles-ci n’ont plus du tout pour Suarez le même sens que pour Saint Thomas, elles sont des états de fait dont ne peut dire qu’ils sont obligatoires». *Naissance de la loi moderne...*, cit., p. 313.

⁵⁴ «Secundo dicendum est, mutationem legis dupliciter accidere posse. Uno modo quasi ab intrinseco ex defectu materiae, seu causa conservantis. Secundo ab extrinseca contrarii agentis... Ratio prioris membri est, quia lex requirit causam quasi materialem, circa quam versetur, et ideo si illa desit, concludit obligatio legis, licet ipsa possit manere in mente legislatoris». *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 20, § 2.

⁵⁵ *Ibidem*.

contramos los contenidos del Decálogo en nuestra racionalidad, como quien encuentra algo en un recipiente cualquiera, y por esto deben ser calificados como reglas naturales. Luego hay que conciliar esta inanidad con su carácter deóntico, elevando lo puramente fáctico a lo específicamente normativo.

Pero hay varias dificultades que salvar. Lo natural no puede aspirar a poseer un status metafísico. Si fuera así, los contenidos de la ley natural constituirían ‘sustancias’ y serían ‘absolutamente *necesarios*’ (según la terminología de aquel tiempo) por lo que se impondrían directamente a los hombres. Estos contenidos, ya que no podían ser *substantias*, habían de ser otra cosa muy inferior, y normalmente los calificaron de ‘modos’ o *modi*, una forma ínfima de ser. ¿Cómo pueden aspirar unos simples modos a normar la vida del hombre, que es el ser más perfecto? Recurrieron otra vez a Dios.

Efectivamente, para obtener el momento normativo, todos ellos distinguieron dos vertientes en la ley natural, a saber, una *lex indicans* por la que Dios nos comunica lo que ha decidido, y una *lex imperans seu praecipiens* que nos ordena hacer lo que ordenan estos mandatos y omitir lo que ellos prohíben. Esta distinción entre la ley indicativa y la ley preceptiva es antigua y parece que proviene de la Escolástica del primer milenio. La reiteran, monótonamente, todos los nominales. Si nos preguntamos por qué es necesaria la *lex imperans*, Scoto nos responde que «Quia veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus, ad assentiendum sibi»⁵⁶.

Una de las esencias más íntimas de esta *lex imperans seu praecipiens*, consiste en que mantuvieron que esta ley es de naturaleza virtual y que el hombre debe obedecerla porque, como sabemos, en él reside una *potentia obediencialis* por haber sido creado por Dios⁵⁷. Los hombres estamos obligados a observar los preceptos de la ley natural no por la existencia misma de esta ley, sino –explica Suárez– porque al haber sido ordenada por Dios, el hombre posee una potencia obediencial o, dicho de otro modo, *natus est subijcibilis*⁵⁸. No intuye-

⁵⁶ *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti...*, cit., I, q. 1, art. 1.

⁵⁷ Se extendió ampliamente la noción de la *potentia obediencialis* y Jerónimo Ferrari, un escolástico que resumió de forma especialmente completa las explicaciones de los nominales en el segundo tercio del siglo XVI, escribía que «Potentia obediencialis in creatis respicit potentiam activam Dei... Pertinet autem potentia obediencialis ad dependentiam causae, et causati». *Repertorium locupletissimum tam Librorum Sententiarum, quam Quodlibetorum Dr. Subtilis Johannis Duns Scoti*, Aloysium Sessam, Venetiis, 1588, pp. 220 y 220-Dorso.

⁵⁸ «Quia licet homo non sit creatus, vel natus subjectus potestati principis humani, natus est subijcibilis ei (ut sic dicam). Unde actu illi subijci, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra jus naturale praecipiens». *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 1, § 11.

ron en que llegaría un momento en el que los hombres prescindirían de la *lex imperans* y se quedarían solamente con la *lex indicans*.

Suárez sigue fielmente estos carriles pero, quizá por su vocación para las cosas políticas, se extiende más al tratar las relaciones entre la ley natural y la sociedad política. No fue muy original y Francisco Zumel ya explicaba, en 1594, que la mayor parte de los *moderni* seguían este tipo de doctrinas nominales⁵⁹.

Hervada mantuvo que la distinción entre ambos momentos de la ley natural no implica necesariamente una actitud que prescinde de Dios en el momento de explicar la normatividad de la ley; y para mostrar esta tesis, explicó que también el de Aquino había distinguido la *vis directiva* de la *vis coactiva* «de las leyes»⁶⁰. En ningún momento el Aquinate mantuvo que era necesario distinguir o separar la ley indicativa de la ley preceptiva en la ley natural. Antes de que se creara el Estado actual, tan cuidadoso de las formalidades, todos los escolásticos distinguieron en cualquier ley (no siempre en la natural), esos dos momentos, el directivo y el coactivo. La fuerza directiva competía sólo al Príncipe que estaba vinculado por el germen de justicia presente en las leyes; en cambio, la *vis coactiva* designaba el sometimiento de todos a las formalidades legales; todos admitieron que el Príncipe podía ejercer una *plenitudo potestatis* que le dispensaba de las formalidades, con el fin de gobernar más rápida y eficientemente.

V. EL 'ENSIMISMAMIENTO' INTELECTUAL DE LA LEY NATURAL

Los cristianos siempre han separado al hombre de la naturaleza, aunque de haber tenido en cuenta adecuadamente las Epístolas de San Pablo hubieran debido matizar más. En el primer milenio, Rabano Mauro hacía constar que los instintos naturales no tenían relevancia para la vida moral del hombre⁶¹,

⁵⁹ Vid. In *Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, cit., q. 71, art. 2, p. 14.

⁶⁰ «Lo viejo y lo nuevo en la hipótesis *etiamsi daremus* de Grocio, *Anuario de Filosofía del Derecho*, (1984), p. 295.

⁶¹ Rabano Mauro, quien nos hacía notar que el hombre está hecho a imagen de Dios, «Non ergo secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, ad imaginem Dei creatus est homo... Congruit ergo et corpus ejus animae rationali non secundum lineamenta figura membrorum, sed potius secundum id quod in coelum erectum est... sicut anima rationalis in ea debet erigi, qua in spiritualibus natura maxime excellunt... tres tamen in se dignitates habet: nempe intellectum, voluntatem et memoriam». In *Ecclesiasticum Comentarium*, Primera edición de sus obras, Pierre Pesselière, Paris, 1544, L. IV, cap. 5, p. 41.

pues estos escolásticos distinguían estrictamente lo que era el reino de la necesidad, es decir, de las leyes naturales que se cumplen necesariamente, y lo que era el mundo de la moral, que dependía ante todo de la libertad, porque dependía de la buena o mala voluntad de cada cual para cumplir sus reglas o mandatos. (Para ellos, la moralidad era cuestión sólo de la voluntad). La ley natural devino en las páginas de los libros de los nominales hasta llegar a ser una realidad exquisitamente intelectual: era lógico, porque consistía únicamente en ‘modos’ que no podían tener existencia fuera de la mente humana.

Tomás de Aquino había dejado establecido que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de los preceptos naturales. Así, en primer lugar, tenemos el deseo de supervivencia; en segundo término están las tendencias que tenemos en común con los animales, como es la *coniunctio maris et foemina* y, finalmente, están las exigencias propias de la racionalidad del hombre, como son las de vivir en sociedad o el deseo de adquirir conocimientos⁶².

Pero el de Aquino se movía al filo del biologicismo propio de Aristóteles, que es un modo de considerar a los animales y al hombre que tiene en cuenta todas las dimensiones que presentan los seres vivos. Pero, los nominales, al pensar abstractamente al ser humano como ser racional, tenían claro que poco tenemos en común con las plantas o los animales. En este segundo modo de considerar «lo natural» parece que la naturaleza es más bien el adversario de la naturaleza racional.

Las obras de Juan Duns Scoto constituyeron una fuerte reacción contra el pensamiento aristotélico y tomista⁶³ y, obviamente, su consideración de «la naturaleza» debía acentuar las diferencias entre lo simplemente ‘dado’ y lo que cada hombre ha de hacer voluntariamente con su vida. Él mantenía, más bien, que el momento de lo natural «Non spectat ad propriam hominis formam, quae secundum essentiam differt a brutis»⁶⁴. Entendía a la naturaleza como ‘lo dado’ sin la intervención del hombre, como un «leño extrínseco» como solía

⁶² *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

⁶³ Es interesante examinar la *Summa Theologiae Magistri Johannis Duns Scoti* que compuso, a comienzos del siglo XVIII, Jerónimo de Montefortino. Esta obra va exponiendo la doctrina de Scoto, cuestión por cuestión, y artículo por artículo, el orden de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. El lector puede observar de una forma casi tangible cómo la obra de Duns es una inmensa oposición a la doctrina tomista.

⁶⁴ «Ad tertio dicendum, illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis... Verumtamen hae inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, qua secundum essentiam differt a brutis». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti doctoris subtilis...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

decir Sergio Cotta. Toda la entidad positiva de la naturaleza se encuentra en ser algo dado por Dios *ad obsequium hominis*⁶⁵ y en estar sometida, mediante la potencia obediencial de todo lo creado, a la voluntad de Dios⁶⁶.

Si la naturaleza es presentada de este modo, los instintos que posee el hombre en común con los otros seres vivos, necesariamente inferiores a la índole racional humana, son piezas para la construcción de una vida guiada exclusivamente por la legalidad de la razón. Pero hay que preguntarse sobre si la razón, al margen de los instintos humanos de todo tipo, tiene leyes que le sirvan para encauzar esas tendencias. Tomás de Aquino había establecido que la razón es una forma lógica vacía que es ‘rellenada’ por las inclinaciones que naturalmente vivencia el hombre; pero si la razón se vuelve sobre sí misma, en un segundo momento, como *recta ratio*, ¿esto no implica caer en una *circulatio*⁶⁷? No puede contestar a este interrogante que se lanza él a sí mismo y se remite a las capacidades de la ‘recta razón’. Este reproche a la *circulatio* aristotélica influyó bastante –al menos como un elemento justificador argumentativo– en el rechazo de la filosofía tomista: baste ver las críticas de Gabriel Vázquez de Belmonte en 1590.

Aquino habló de la *recta ratio*, pero esta razón es deudora de lo que manifiesta el hombre de forma espontánea, por lo que imbrica a las tendencias propiamente racionales y a los que son propias de su naturaleza animal. Es decir, fundamentó a la razón también en ‘lo natural’ o en ‘lo material’, términos que, como vimos, parecen ir radicalmente separados en los nominales. Estos últimos solamente pudieron afirmar un cosmos de normas autónomo que conocemos cognitivamente en nuestra racionalidad. Carece de fuerza normativa, por lo que ha de poseer carácter normativo por el dictamen divino expreso y distinto.

⁶⁵ «Describeretur conformiter dominium originalis justitiae, quod est donum Dei, quod creatura rationalis jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem pluribus competens ex aequo, et inabdicabile, servata originali justitia, seu integritati naturali». Gerson, *Tractatus de potestate ecclesiastica, et de origine iuris et legum*, «Opera», cit., vol. III, col. 253.

⁶⁶ «Tum quia omnis entitas positiva naturae aequae est in potentia obedienciali respectu personae divinae». In *Primum...*, cit., L. III, q. 1, art. 3. Escribe una tesis muy repetida por toda su escuela, a saber, que la «potentia obediencialis... pertinet ad dependentiam causati ad causam». *Super tertio Sententiarum*, Jean Crespin sumptu Jacques et François Giunta, Lyon, 1530, L. III, q. 1, art. 4.

⁶⁷ „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». In *decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1964, § 1131.

Conviene recordar la separación entre *lex indicans* y *lex imperans*. La racionalidad abstracta a la que me refiero nos la ofrece la vertiente de la razón que llamaron *lex indicans*. Esta racionalidad es ‘la’ razón del hombre, aquella sin la cual el hombre dejaría de ser hombre y que, por esto mismo, ha de ser afirmada objetivamente mientras permanezca la naturaleza de la racionalidad que tenemos hoy. Un hombre de hoy no estudiaría separadas ambas vertientes de la razón, la *imperans* y la *indicans*, pero aquellos medievales tan radicalmente intelectuales, sí lo hicieron. La ley natural, esto es, la *lex imperans*, ¿qué es? Aunque sean simples ‘modos’ que están presentes en nuestra razón⁶⁸, ella constituye la racionalidad humana, y puede ser estudiada autónomamente al margen de Dios.

Es por esto por lo que Gregorio de Rímíni, forma usual de llamar a Gregorius Ariminiensis, explicaba que «Si por un imposible la razón divina, o Dios mismo, no existiera o poseyera una razón equivocada, aún así, si alguien actuara contra la recta razón angélica o humana o cualquier otra, fuera la que fuera, pecaría»⁶⁹. Rímíni fue un autor importante, bien conocido por los escolásticos del siglo XVI. Gabriel Biel reprodujo este texto casi al pie de la letra, como tuvimos ocasión de comprobar al inicio de estas páginas. Hubo un arco filosófico, en la base de la teología, que se prolongó varios siglos y que alcanzó su mayor madurez con Francisco Suárez. Por lo demás el Arimiensis, que también estudio y enseñó en Oxford, tuvo fama de apreciar bastante a Ockham, y normalmente fue considerado un ockhamista⁷⁰. En él se cumplió lo que explica Bastit: «La seule possibilité offerté pour sortir de cette rigidité est de penser que la volonté, au lieu de s’intégrer à la nature, la domine par

⁶⁸ «Cur sunt modi? Resp. Quia non per se subsistunt, uti substantia, sed in substantiis, earundemque motibus fundantur, ipsaeque certa duntaxat ratione afficiunt». Johannes Bunderius, *Compendium concertationis, hujus saeculi sapientium ac Theologorum, super erroribus moderni temporis*, Ioannes Foucherium, Venetiis, 1548, L. I, cap. 1, § 2.

⁶⁹ «Si per impossibili ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esse errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret». Gregorius Arimiensis *OSA lectura super primum et secundum Sententiarum*, Tomus VI, Super Secundum, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980, Dist. 34-37, q. 1. Continúa la cita indicando que «Et si nulla penitus esset ratio recta adhuc, si quis agere contra illud quod agendum esse diceret ratio aliqua recta, si aliqua esse, peccaret. Et ideo in ponendo conclusionem dixi peccatum esse agere contra rectam rationem <seu> contra id quod agendum esset secundum rectam rationem».

⁷⁰ Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIV siècle selon Duns Scotus, Pierre d’Auriol Guillaume d’Occam, Grégoire de Rimini*, Bibliothèque de l’école des hautes études en Sciences religieuses, Paris, 1934.

sa liberté. La seule solution pour échapper aux effets de la pure univocité est alors de réintroduire le dépassement par l'élément hétérogène qui constituent les volontés crée et increé»⁷¹. Hay que decir que la concordancia de ambas voluntades no determina, sin más, la *analogia entis*.

Javier Hervada –tan querido como llorado– mantuvo que esta declaración de Rímimi tiene una naturaleza distinta a la que hicieron los nominales, porque Gregorio mantenía la *analogia entis* y así quedaban a salvo las posibles referencias directas a la Razón divina, porque la razón humana es sólo un analogado de Dios. Mantiene, igualmente, que Hugo de San Víctor, mantuvo «una idea común a todo el pensamiento creacionista católico, y es que las cosas reciben desde su causa primera un influjo ejemplar: su bondad se mide por su analogía y semejanza con la Primera Causa»⁷². Hay que tener en cuenta –prosigue Hervada– que Rímimi usa el adjetivo imposible y que, en la precisión que suele ser común en los textos escolásticos, una el término ‘imposible’ y no el de ‘falso’ porque él tiene presente que Dios es el principio de todos los seres y nada hay en la realidad que no sea vestigio o reflejo –huella– de su esencia⁷³. Parece una argumentación no enteramente concluyente, sin perjuicio de la verdad que puede haber en ella. Pues para un cristiano todo ha sido creado por Dios y todo lleva la huella de Él, y en esto concuerdan plenamente Juan Duns, Juan de Gerson, Conrado, Pedro d’Ailly, Gabriel Biel o Francisco Suárez.

Cuestión distinta es que para combatir el relativismo moral –una vez que habían disociado el mundo natural del sobrenatural por miedo al pelagianismo– afirmasen esta objetividad de la ley natural. No olvidemos que el mismo Grocio hizo depender la existencia de la ley natural de la Ley Eterna⁷⁴. Para ellos, como queda patente en muchos textos, la ley natural era la estructura racional que conocemos en el hombre. ¿Puede Dios cambiar a su arbitrio esta estructura racional? Sólo Guillermo de Ockham respondió que sí. Los demás

⁷¹ Les principes *des choses...*, cit., p. 144.

⁷² «Lo viejo y lo nuevo...», cit., p. 293.

⁷³ *Ibid.*, pp. 295-296.

⁷⁴ Una persona que admita a la Ley Eterna de Dios ha de reconocer que todo deber verdaderamente tal, ha de provenir desde Dios. Ya en el siglo XVI era un uso lingüístico extendido decir, por ejemplo, que tal conducta «era un pecado mortal –por ejemplo– para el buen gobierno de la república», y este tipo de expresiones llegan hasta bien entrado el siglo XX. Grocio, simplemente, siguió una forma consolidada de expresarse. El reconocimiento de la Ley Eterna, es decir, de Dios, hizo que un sector de los jusnaturalistas del siglo XVII se apartaran de él, como hicieron los que negaban la existencia del deber y, por ello, de la conciencia personal y *moral*. Sobre esto último, *vid.* mi estudio *Hugo Grocio visto por sus contemporáneos*, RIFD, 2/3 (2017) pp. 171-196.

se mueven en la amable indeterminación que reconocemos en el Ariminien-sis. Porque a un cristiano le resulta muy duro mantener que la racionalidad humana determina necesariamente las obras de Dios; y también le cuesta entender que todo lo que existe procede desde una simple voluntad contingente de Dios; Tomás de Aquino llega a decir que quién mantenga esto, es un blasfemo⁷⁵. Luego, de algún modo hay que dejar constancia que una cosa es nuestra racionalidad y otra la Razón de Dios, demasiada rica –inmensa literalmente– para tener que ajustarse a las reglas de nuestra razón. Y el hombre, medido por Dios, no puede él medir a su Creador.

Este tema sólo puede abordarse desde el conjunto del espíritu de una época, y el espíritu de aquel momento, que se prolongó hasta Suárez, quería separar *realmente* –¿cómo entender este término?– el mundo natural del mundo sobrenatural. El motivo ya ha sido citado reiteradamente: Pelagio. Pedro Abelardo sucumbió ante él, y lo mismo hizo David de Dinand que, por entender que Dios era la ‘materia prima’, fue llamado *stultus* por Aquino⁷⁶.

Estos temas se explican mejor no siempre yendo a las premisas, sino examinando cuestiones que se deducen desde ellas «Pues con frecuencia la verdad de las premisas la conocemos desde la verdad de sus conclusiones»⁷⁷. La conclusión que en este momento podemos tener en cuenta es considerar si las leyes humanas crean el deber de ser obedecidas. Santo Tomás, con su doctrina de la *participatio* resolvió sencilla y elegantemente este problema; aunque también es verdad que él explicó que había elegido el término *participatio* para designar la poca calidad del lumen en nosotros de la Razón de Dios⁷⁸. Con la

⁷⁵ Así, en *Quaestiones Disputatae*, Edizione Studio Domenicano, Bologna, 1992 q. 23, art. 6. También en *Suma teológica*, I, q. 26, art. 6.

⁷⁶ *Suma teológica*, I, q. 3, art. 8.

⁷⁷ Francisco Suárez entendía que «Quia veritas principii in conclusionibus continetur... Imo si proprie loquamur, magis exercetur lex naturalis in his principiis, vel conclusionibus proximis, quam in illis principiis universalibus, quia lex est regula proxima operationibus; illa autem communia principia non sunt regula, nisi quatenus per particularia determinentur ad singularia species actuum, seu virtutum». *Tractatus de legibus*, cit., L. II, cap. 7, § 7, por ejemplo.

⁷⁸ Este tema lo trata, entre otros muchos lugares, en el *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles*, Marietti, Torino-Roma, 1961, § 277. En el § 2319 trata más extensamente de la poca calidad del ‘lumen’ por el que el hombre conoce. Explica en otros momentos que la «Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte». *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Quizá le mueve a pensar así el hecho de que las «Substantiae separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum... Nulla autem earum sit effectus adaequatum virtutem Dei». *Sum. Gent.* § 2265. Su juicio es rotundo: «Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectu...». *Suma teológica*, I, q. 79, art. 2.

explicación complementaria que proporciona en esta misma obra, I-II, q. 94, art. 2, al indicar que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre, dejó este tema muy claro.

Pero si se separan los deberes que nos crea Dios y los que nos ofrece la Naturaleza, ¿hay posibilidad de volver a uno y otro extremo? No existe ninguna posibilidad ‘natural’. Es superfluo que hablemos de imposibilidades ontológicas o metafísicas. Entonces, los hombres más cerca de Dios –desde el punto de vista teológico– eran los religiosos. Ellos eran los verdaderamente inteligentes porque iban directamente hacia Dios despreciando la vida del ‘mundo’, plagada de personas que engendran hijos y que han de proceder a su *educatio*, que se dedican a la milicia, o al comercio. La expresión *contemptus mundi*, que se ha usado durante un milenio, evoca con precisión esta realidad.

VI. LA ‘INTELECTUALIZACIÓN’ DE LA LEY NATURAL

Debe quedar claro que, según Suárez, todo lo normativo consiste en una ley, esto es, en un acto de imperio de una voluntad, de forma que la ley, en cuanto tal, no puede ir más allá de esa expresión de la voluntad que nace desde el *imperium* o que lo provoca. Falto de cualquier base ontológica o metafísica, él llega a la máxima ‘racionalización’ de la ley natural cuando explica, reiteradamente, que nosotros poseemos las leyes solamente en la razón y que, como tal, las leyes, por ser contenidos sólo racionales, han de ser entendidas como ‘proposiciones de leyes’⁷⁹. Ésta fue una tesis que tomó de su hermano de Orden Gabriel Vázquez de Belmonte⁸⁰. Estaba claro que estos últimos escolásticos querían alejar el campo de lo normativo lo más lejos posible de todo lo que fuera material o natural, porque, según parece, ellos confundían ambos

Ejerció en él una gran influencia un pasaje del Libro de la Sabiduría: «Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. 9,14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*». *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Era previsible que concluyera que «Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus». *Sum. Gent.*, § 2319.

⁷⁹ *Tractatus de Legibus...*, cit., L. I, cap. 4, §§ 2 y 5.

⁸⁰ «Consta enim conscientia nostra non esse legem, sed solum propositionem legis». *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Ex Officina Typographica Ederiana, Ingolstadt, 1611, q. 19, disputatio 58, cap. 1.

términos⁸¹. Hay que reiterar que ‘lo natural’ es sólo *materia contracta* por la racionalidad.

Pero la ley natural ‘habita’ en nuestra razón, porque todo hombre ha de saber que ‘naturalmente’ está mal mentir o robar. Pero si la materia de estos preceptos no constituye una realidad subsistente en sí y por sí, ¿qué tipo de realidad tiene? Todos entienden, de un modo u otro, que estos preceptos que componen la II Tabla del Decálogo son ‘modos’. Un modo, de acuerdo con aquella filosofía escolástica, es una forma ínfima de ser, que sólo se puede explicar negativamente, oponiéndolo a lo que subsiste por sí mismo, como son las sustancias. Era preciso ‘elevar’, aunque fuera con instrumentos filosóficos, confusos por contradictorios, esta presentación de la ley natural. Porque ¿por qué habrían de obedecer los hombres a realidades tan por debajo de ellos mismos en el orden del ser? Se hacía necesario recurrir a un factor que fundara a la *lex naturalis* en una realidad propiamente imperativa.

Así procedió Suárez, que mantuvo que todo lo normativo en sentido propio, consiste en una ley, esto es, en un acto de imperio de una voluntad, de forma que la ley, en cuanto tal, no puede ir más allá de esa expresión de la voluntad que nace desde el *imperium* que lo provoca⁸². Él llega a la máxima

⁸¹ El problema estaba planteado expresamente desde Scoto, que negaba al valor de ‘lo natural’ para entender el mundo de lo normativo, porque el mundo de lo natural es el ámbito de la necesidad, mientras que el mundo humano sería el reino de la libertad. Así, Francisco Zumel escribía «Quia naturalis, sicut procedit a principio omnino determinato ad unum...». In *Primam Secundae S. Thomae*, cit., I-II, q. 71, art. 4, p. 107. Pues, según explica el propio Zumel, Scoto propuso que lo natural fuera el ámbito de lo necesario, mientras que lo humano sería el ámbito de la *imputabilitas*: «Quoniam imputatio actus proprie loquendo –se refiere a Scotus– non reperitur intra genus naturae: ergo vel est ipsum esse morale, vel saltem praesupponit ipsum». Zumel, de forma extensa y prolija, nos informa sobre la discusión, tal como fue llevada a cabo históricamente.

Un resumen del estado de la cuestión, tal como se encontraba a finales del siglo XVI, lo encontramos en la p. 104 de sus comentarios, I-II, q. 71, art. 6: «S. Thomas dixerit, peccatum nihil aliud esse quam actum humanum malum; actum vero humanum ex eo talem esse, quod est voluntarius et deliberatus... Durandus dixisse, actum humanum dixi moralem prout est in potestate voluntatis... Et idem videtur insinuare Scotus actum dixi moralem a causa efficiente, nempe, quia libera producitur ab ea... Haec eadem sententia videtur esse D. Thomas in hac I-II, q. 1, art. 1. ubi docet, actiones humanas dici illas, quorum homo est dominus, vel eas quae ex deliberata voluntate procedunt... Quoniam in actibus moraliter bonis aut malis, duo requiruntur, quae ad genus moris pertinere possunt, nempe, libertas, et conformitas aut difformitas ad rationem: sed neque conformitas ut sic potest constituere genus moris, neque etiam difformitas, cum neutra earum sit communis omnibus actibus humanis: remanet ergo certum quod libertas constituat ipsum esse moralem».

⁸² «Et illud non in omnibus actionibus suis, sed in his, quas libere operantur, quia omne esse morale pendet ex libertate». *Tractatus...*, cit., L. II, cap. 2, § 11.

‘racionalización’ de la ley natural cuando explica, reiteradamente, que nosotros poseemos las leyes solamente en la razón y que, como tal, las leyes, por ser contenidos solamente racionales, han de ser entendidas como ‘proposiciones de leyes’, como ya quedó indicado. Estaba claro que estos últimos escolásticos querían alejar el campo de lo normativo, que era el ámbito de la libertad, de todo lo que fuera material o natural, que era el sector de lo necesario⁸³.

Mediante este conjunto de ‘proposiciones de leyes’, la ley natural en su conjunto aparece como un cosmos autónomo de reglas que forman la racionalidad del hombre. Tal cosa sucede en la madurez de la Escuela, porque Scoto, además de los principios *nota ex terminis*, entiende que Dios es Amor, por lo que los tres primeros mandamientos del Decálogo, que son los que regulan las relaciones de los hombres con Dios, son de ‘absoluta necesidad’. De ahí se sigue que todo lo que ‘consone’ con la realidad del Amor de Dios, es obligatorio moralmente para los hombres⁸⁴; así es como explicó la inadmisibilidad de la poligamia, una realidad que es rechazable porque implica una falta de respeto y amor a la mujer, y esto atenta contra el Amor de Dios⁸⁵. Era la misma ex-

Francisco de Oviedo se hacía eco de esta declaración de Suárez al explicar que existían dos estilos de doctrinas éticas, las del tipo de Gabriel Vázquez y la representada por Francisco Suárez. «Si philosophice inspiciatur, credo omnem actum liberum moralem esse dicendum... Habemus iam omnes, et solos actos liberos esse morales *Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Ex Officina Typographica Ederiana, Ingolstadt, 1611, quod sit moralitas in his actibus... Actum formaliter esse moralem, nihil aliud dicere formaliter, quam esse liberum, et ita moralitatem illius consistere formaliter in ipsa libertate docent P. Suarez... Moralitatem actus consistere in habitu ad naturam rationalem docet P. Vasquius... Libertas enim supponitur ut fundamentum ad genus moris quod solum reperitur in relatione convenientiae, et disconvenientiae ad naturam». *In Primam Secundae D. Thomae*, Petrus Pros, Franciscus Borde et Laurentius Arnaud, Lyon, 1646, p. 279.

⁸³ El problema estaba planteado expresamente desde Scoto, que negaba al valor de ‘lo natural’ para entender el mundo de lo normativo, porque el mundo de lo natural es el ámbito de la necesidad, mientras que el mundo humano sería el reino de la libertad. Así, Francisco Zumel escribía «Quia naturalis, sicut procedit a principio omnino determinato ad unum...». *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius...*, cit., I-II, q. 71, art. 4, p. 107.

Pues, según explica el propio Zumel, Scoto propuso que lo natural fuera el ámbito de lo necesario, mientras que lo humano sería el ámbito de la *imputabilitas*: «Quoniam imputatio actus proprie loquendo –se refiere a Scotus– non reperitur intra genus naturae: ergo vel est ipsum esse morale, vel saltem praesupponit ipsum». Zumel, de forma extensa y prolija, nos informa sobre la discusión, tal como fue llevada a cabo históricamente.

⁸⁴ Él escalonó en estos tres planos lo que debe ser considerado la ley natural. Para una exposición clara y explícita, *vid. Summa Theologiae Johannis Duns Scoti Doctoris...*, cit., I-II, q. 94, art. 4.

⁸⁵ Duns Indica que «Verumtamen, quod ad ea, quae eatenus dicuntur spectare ad legem naturae, quatenus principiis primis operabilium; et conclusionibus in eis inclusis sunt consona, dispar est ratio... Quare multitudinem uxorum alii probant veluti magis quid consonum naturae insti-

plicación que había dado Tomás de Aquino⁸⁶. En realidad, los nominales más moderados entendían que las leyes positivas humanas habían de adecuarse, en definitiva, a la ley de Dios, y no sólo a la prudencia legislativa, y de ahí que Gerson indicara que *Major est lex humana ut supponitur*⁸⁷.

Para estos nominales la normatividad de la realidad humana ya estaba dada de una vez, sin atender a la historia ni al cambio de circunstancias: ya vimos que lo que es regulado (la ‘materia’ de la ley) no influye en el momento propiamente normativo o deóntico de las leyes: es sólo *materia contracta* por la racionalidad⁸⁸. Al faltar la vinculación con las realidades humanas, quedó sólo un mundo intelectual que se suponía creado por la sola voluntad de Dios y que, como expresión de tal voluntad, el hombre no podía ni penetrar en él ni cambiarlo.

VII. LOS CRITERIOS INSEPARABLES DE LA JUSTICIA

Si el hombre únicamente dispone de un cuerpo de reglas inamovibles y tasadas, a las que no afectan las variaciones de las circunstancias ‘materiales’, las reglas de la ética y de la justicia viven ante todo para sí mismas: constituyen algo así como un monumento que se puede admirar pero que es escasamente útil. Los siglos XV y XVI se encontraron llenos de dominios y libertades de los individuos, pero faltan los criterios para la coordinación de estos derechos. Era necesaria una doctrina ‘de repuesto’, y tal doctrina entró en el ámbito académico de la mano de las necesidades de la noción de la ‘persona’. Notemos,

tutis, fatagentis multiplicare genus humanum; alii vero putant ad publicum commodum pertinere, uxorem sterilem dimittere, ac foecundam superinducere». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti doctoris subtilis...*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

Pero responde que «Allegat Gratianus: ‘Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis hominibus, et vos facite illis’, Matthei 7. Idem dicendum de una vel pluribus uxoribus habendis. Etsi enim non necessario sequatur ex notis lumine naturae». *Summa Theologiae Johannis Duns Scoti doctoris subtilis...*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

⁸⁶ «Liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitiae uxoris ad virum, sed quasi servilis». *Sum. Gent.*, § 2972.

⁸⁷ *Liber de vita spirituali animae*, cit., Lectio IV, Corollarium Tertium, p. 40.

⁸⁸ Suárez escribía que «Quia lex naturalis non regulatur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed et rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectum per differentiam rationalem». *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 17, § 6. Frente a esta opinión, Tomás de Aquino había expuesto que «Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem». *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 2.

además, que –aunque esta consideración sea algo delicuescente–, los dominios y libertades de las personas han de reposar sobre algo adecuado a la dignidad que es propia de ellas; y esta realidad es la misma persona humana que obtiene sus poderes *ex prima iustitia Dei*.

El uso del término persona es peligroso en el derecho y, aún más, en el estudio de la historia del pensamiento jurídico. Pues pugnaron, una contra otra, dos nociones de ‘persona’. Especialmente en los juristas del *Jus Commune*, este término designaba los *officia*, esto es, las condiciones más permanentes del ser humano, tales como estar casado, ser clérigo, pertenecer a un estamento nobiliario y, en su sentido más amplio, ser comprador, o vendedor o ser heredero; de hecho, una persona puede renunciar a una herencia, pero no a su condición o persona de heredero⁸⁹. Esto vale para los ambientes jurisprudenciales, no para los filosóficos. La otra noción de persona es la que podemos llamar filosófica, que es la que usó Boecio: ser individual de naturaleza racional, a la que acompañan las notas de incomunicabilidad, soledad y dignidad. Es la *persona ut persona*, como la llamaban los juristas, a diferencia de la *persona juridica*, que designaba las dimensiones jurídicas más importantes del ser humano.

En las obras de estos otros autores no-juristas, la persona se comporta en el derecho como el punto en la línea⁹⁰. Aún no era enteramente operativa porque faltaba tiempo para que le fuera reconocida la *qualitas dignitatis* a todos los seres humanos, pero Scoto, Gerson o Biel la usaron abundantemente.

Extrañamente, apenas la usan los principales escolásticos españoles y será empresa vana buscar su uso sistemático, o por lo menos frecuente, en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina o en Francisco Suárez. La razón puede estar en que, aunque en sus resultados prácticos estos últimos escolásticos no se apartaron apenas de la Edad Media, les avergonzaba que confundieran sus obras con las de Gerson o Biel, fácilmente conocidas por el

⁸⁹ Los juristas mantenían que *Unus homo sustinere potest plures personas*, ya que un mismo hombre posee varias dimensiones en el derecho que constituían sus *juridicae personae*. Bartolo de Sassoferrato, en el siglo XIV, ya escribía que «Pro solutione hujus contrarii distingue, secundum Guglielmum Ant. consideratur persona ut persona: et tunc una persona non potest sustinere vice plurium personarum. Aut consideretur persona respectu alicuius qualitatis, vel officii: et tunc aut officia invicem se competiuntur, aut non. Primo usu potest sustinere vice plurium». *Corpus Juris Civilis, cum Commentariis Accursii...* Reprint de O. Zeller, Osnabrück, 1965, de la edición de Lyon de 1628. Se trata de una Additio de Bartolo a la glosa «a» de Accursio al Digesto, L. I, tit. VII, «Si consul».

⁹⁰ Scoto, «In humanis natura praecedit suppositum, quia personalitas est ultima realitas... personalitas ad naturam se habet sicut punctum ad lineam». *In III Sententiarum Doctoris Johannis Duns Scoti*, Valentiae, 1597, L. III, Dist. 1, q. 1, art. 1, p. 7.

gran público y tocadas por la nota de vulgaridad que acompaña a lo ampliamente conocido y fácilmente inteligible.

Apenas la usó tampoco Tomás de Aquino fuera de la *Prima Pars* de su «Suma teológica» especialmente en el tratado de «Deo Trino». Él cuando quiere referirse a un ser humano lo designa según el estudio que le ocupa. Si trata de las virtudes, se refiere al *virtuosus*, o si trata del contrato de compraventa lo designa con el nombre latino de comprador o vendedor. Hace un uso frecuente de los pronombres personales y a veces se refiere bien al *homo*, bien a los *homines*. Para él la persona es el «Homo larvatus», que consiste en la *Prima substantia* a la que alude Aristóteles en su *Metafísica*⁹¹, y en modo alguno es un ser aislado, porque Aquino definía a la conciencia o consciencia (los Latinos no distinguían ambos términos como *Cum alio scientia*⁹²).

Los nominales usaron de forma quizá abusiva la palabra ‘persona’. A los tiempos de la imprenta llegaron cientos de manuscritos, muchos de ellos de autores desconocidos. Si el estudioso no conoce a alguno que está impreso, le bastará ojear su obra, y reconocerá fácilmente si se mueve en la órbita de los nominales o en la de los aristotélicos. Si observa el uso casi continuo del término persona, ése es uno de las filas de los nominales. La persona se compone sustancialmente de sus potencias o facultades⁹³. La noción de persona fue

⁹¹ Vid. CARPINTERO, F., «Persona, derecho, judicatura», en F. CARPINTERO y M.C. LONDOÑO (coords.), *El derecho a la justicia imparcial*, Comares, Granada, 2012, pp. 1-40. También *Diálogo inescrutable sobre la justicia*, Editorial Y, Madrid, 2018.

⁹² Sobre la conciencia moral como *cum alio scientia*, *Suma. teológica.*, I, q. 79, art. 13, o *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, en «Opera Omnia», Tomus Sextus, Romae, 1570, L. II, dist. 29, q. 2, art. 4.

⁹³ Alejandro Guzmán matiza que «La *potestas seu facultas* pertenece al orden del ser, pues constituye una de las maneras de ser, según el punto de vista del ‘cuál’. Por cierto, cada ente tiene cualidades independientes de la voluntad, que podemos denominar ‘naturales’: así, el fuego tiene la potencia de quemar, y las aves de nidificar. Y aunque las cualidades, y entre ellas, las potencias, no son la substancia, sino accidentes de la substancia, constituyen, empero, entes, aunque precisamente ‘en otro’, o sea, en la sustancia, pues no pueden ser por sí mismos o por separado. Así que el ente total, por así decirlo, es el complejo del ente en sí (la substancia) y de los entes en ella (los accidentes). De este modo, aunque la potencia calefactora del fuego o la potencia nidificadora de las aves no sean el fuego ni el ave mismos, vale decir, no conformen la sustancia del fuego o del ave, son entes ‘en’ la sustancia del fuego o del ave; y, en resumen, conforman su ser total. La afirmación de Gerson, por consiguiente, en orden a que ‘todo ente, cuanto tiene de entidad, tanto tiene de derecho’, la podemos entender así: ‘todo ente, cuanto tiene de entidad, tanto tiene de potencia’; aunque, así dicha, casi resulte ser una obviedad, pues viene a expresar que todo ente tiene las potencias que lo conforman como tal ente, y sin las cuales no lo sería. Ello descende de que, como el propio Aristóteles lo había hecho notar, la cualidad es la diferencia de la substancia, o lo que hace a una substancia diferente». «*In Quaelibet Re, Tantumden Est De Iure...*», cit.

adquiriendo con el paso del tiempo un sentido distinto al originario y al que le damos hoy. En el período que comprenden los siglos XV al XVII designó al ser humano que está armado de sus *dominia, facultates et libertates*. Haría falta un estudio que esclareciera la modificación paulatina de este término en la historia⁹⁴.

Ante todo está su noción –mejor sería decir su *vivencia*– de cada persona. Pues toda persona constituye una existencia incomunicable, pero nadie es persona, *formaliter*, sólo por la negación de la dependencia desde alguna otra instancia. La razón es sencilla: la negación absoluta y libre es común a lo que existe y a lo que no existe. La negación por la que esta persona es una persona requiere antes que otra cosa que la personalidad sea la última soledad de lo que existe⁹⁵. Un pensamiento que abre un ancho camino para la mística.

Entre ellos, lo más específico de la persona es la libertad, que sustenta *potestates, facultates seu dominia* estrictamente individuales. El pensamiento correcto entre los nominales lo estableció Gerson y tal quedó, en estos términos, para los siglos siguientes: la ley natural es un signo que conocemos naturalmente, que nos hace conocer la recta razón de Dios, que quiere que el hombre, haciendo o dejando de hacer, busque su felicidad humana mediante el ejercicio de sus derechos⁹⁶. Gabriel Biel, quizá nadando más entre

⁹⁴ Está el estudio de ZARKA, Y.Ch., «La invención del sujeto de derecho», en *Isegoría*, 20 (1999), pp. 31-49. Pero parte desde Grocio y Pufendorf –este último sí usó la palabra persona *ad nauseam*– e ignora el complejo desarrollo de esta noción. No distingue la libertad física de la libertad moral, y equipara a Hobbes con los otros iusnaturalistas.

⁹⁵ Hablando de la persona, Scoto explicada que «Persona est incommunicabilis existentia... Tum quia omnis entitas positiva naturae neque est in potentia obedientiali respectu personae divina». Se responde a sí mismo: «Cum de ratione personae sit incommunicabilitas nulla persona potest esse formaliter persona per negationem... quod negatio absoluta et libera est communis enti et non enti. Negatio ista quod persona est persona non est propria isti personae nisi ponent aliqua affirmatio propria isti personae. Et ita prius est persona per affirmationem quod per negationem... Sola negatio dependentiae non sufficit ad rationem personae... quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae». *Super Tertio Sententiarum*, cit., L. III, q.1 art. 3.

⁹⁶ «Lex naturalis obligatoria describitur, quod est signum naturaliter habitum, notificativum rectae rationis divinae, volentis creaturam rationalem humanam teneri seu ligari ad aliquid agendum, vel non agendum, pro consecutione finis sui naturalis, quae est felicitas humana», *Tractatus de potestate ecclesiastica*, en «Opera», cit., vol. III, col. 251.

Alejandro Guzmán matiza que «Es el dictamen de la recta razón de Dios, no de los hombres o criaturas racionales, la que hace convenir la potestad o facultad o derecho de desaguar al cielo, de iluminar al sol, al fuego de calentar, a la golondrina de hacer nidos, y, en general, a cualquier criatura, de hacer todo aquello que puede hacer bien por facultad natural ('tales cosas')». De esta manera, Gerson llega de nuevo a la definición de *ius*, como «la facultad o potestad inmediata,

las aguas de Ockham que no las de Scoto o Gerson, insistió en el tópico nominal del hombre como *potentia libera* que, precisamente por este carácter, se distingue de lo que es simplemente natural⁹⁷. Porque el término potencia se distingue de lo que corrientemente se entiende por él porque incluye la negación del acto opuesto⁹⁸. Biel, como lo habían hecho antes sus compañeros de Escuela, idea un ‘hombre natural’ que puede obrar bien o mal (naturalmente) sin ayuda de la Gracia de Dios⁹⁹. Así quedaba apartado el pelagianismo: el hombre *in puris naturalibus* puede obrar de acuerdo con las reglas de la razón; pero estas reglas son meramente racionales y no tienen relevancia *in specie supernaturali*.

Francisco Suárez, tan dependiente de Gerson o de Biel (aunque apenas los citara expresamente), nos ofreció un compendio claro de la filosofía y la teología nominal. La idea más presente entre los nominales, aunque no expresa inmediatamente, es que Dios no está atado por ninguna ley. En consecuencia, Suárez mantiene que ni siquiera la Ley Eterna es necesaria: hay que concluir que Dios existe en y sobre su propia racionalidad, que, como tal, no conocemos nosotros.

Sabemos que este granadino mantiene que el ser humano posee dos naturalezas, una natural y otra sobrenatural. «Acerca de la ley natural, la teología nos enseña que, de acuerdo con la doble naturaleza del hombre, hay que suponer dos luces racionales. Una primera *secundum puram naturam* o sustancia del alma racional, por lo que ese *lumen* es connatural al hombre según la razón; según la naturaleza de la Gracia, infundida al hombre, y según el orden divino,

que conviene a alguien según el es el dictamen de la recta razón de Dios, no de los hombres o criaturas racionales, la que hace convenir la potestad o facultad o derecho de desaguar al cielo, de iluminar al sol, al fuego de calentar, a la golondrina de hacer nidos, y, en general, a cualquier criatura, de hacer todo aquello que puede hacer bien por facultad natural (‘tales cosas’). De esta manera, Gerson llega de nuevo a la definición de *ius, como* «la facultad o potestad inmediata, que conviene a alguien según el dictamen de la recta razón», cit., p. 10 de la edición electrónica.

⁹⁷ «Et sic distinguitur contra principium naturale: quo necessario agit ceteris paribus. Voluntas libera omnibus aliis eodem modo se habentibus potest velle, et non velle». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 7, q. unica, p. 58-K.

⁹⁸ «Et sic tripliciter distinguitur potentia, verum potentia communiter accipitur, ut includit negationem privantem actus oppositum». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, dist. 12, q. 1.

⁹⁹ «Liberum hominis arbitrium ex suis naturalibus sine gratia elicere potest actum moraliter bonum. Probat: quia intellectus ex suis naturalibus potest cognoscere, et iudicare bonum iustum, et honestum esse faciendum, ac malum fugiendum propter finem naturalem... Et huic iudicio potest se voluntas conformare eliciendo actum bonum propter naturalem honestatem, ac iustitiam: et actus sic elicited est moraliter, ergo conclusio vera». *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, p. 146-I.

el ser humano dispone del *lumen* sobrenatural de la fe¹⁰⁰. Pero Suárez explica que las leyes humanas tienen fuerza para obligar (su *ratio debiti*) por la participación del hombre en la Ley Eterna de Dios. Parece que estuviéramos ante un pensamiento parecido al tomista, porque nos indica que los seres humanos dictamos leyes que serán buenas si se ajustan a los preceptos de la ley natural, como es el obedecer a los superiores¹⁰¹.

Suárez fue un autor sincrético. Como nominal que es, no puede remitirse a la Ley Eterna de Dios porque él también vivía un dicho corriente por las Escuelas de entonces: *Non licere mortalibus scrutare arcana Dei*. Ni siquiera sabemos si Dios tiene una Ley Eterna¹⁰². Su obra es extensa, plagada de matices y de oportunas reiteraciones y contradicciones¹⁰³. No renuncia a nada, y en el interior de su nominalismo, hace depender la justicia de las leyes humanas de la adecuación a la Ley Eterna de Dios. Pero no renuncia a sus axiomas filosóficos primeros.

Dejó para la posteridad un universo autosubsistente de reglas –la *lex indicans*– que existen ‘objetivamente’ en nuestra razón y a las que una oportuna intervención de la voluntad de Dios –la representada por la *lex praecipiens*– las vuelve normativas para los hombres. Legó al siglo XVII la idea de un universo autónomo de normas que fundamentalmente conceden derechos a los hombres. Como indica Figgis: «The Spanish mind completes the amalgamation of laws divine, civil and ecclesiastical into a single system. It contemplates the

¹⁰⁰ «Circa legem ergo naturalem docet Theologia, hominem secundum duplicem naturam, et duplex rationis lumen considerari possit. Primum secundum puram naturam, seu substantiam animae rationalis, et consequenter secundum rationis lumen illi connaturale; secundum iuxta naturam gratiae desuper homini infusae, et secundum divinum, ac supernaturalem lumen fidei». *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, L. I, cap. 3, § 10.

¹⁰¹ En el L. II, cap. 4, § 7 del *Tractatus*, por citar sólo un lugar entre otros muchos, escribe que «Unde haec lex sub utraque consideratione est effectus legis naturae... quia haec etiam lex, prout est in ipso legislatore, est lex per participationem. Item a manat a potestate data ab ipso Deo, ad Rom. 13. Habet etiam vim obligandi quatenus nititur in principiis legis aeternae, quale est, obediendum esse a superioribus. Denique quia ut sit recta, debet esse conformis legi aeternae». Antes había escrito que: «Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est per essentiam, et omnis alia lex est per participationem; ergo necesse est, ut omnis alia lex sit effectus legis aeternae». *Tractatus de Legibus...*, cit., L. II, cap. 4, § 5.

¹⁰² «Et haec ratione, etiam in lege aeterna veram est, quod supra diximus, nullam legem, ut sic, esse simpliciter necessariam, quia aeterna lex, quatenus liberi est, non est simpliciter necessaria». *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 3, § 4.

¹⁰³ Cuando quiere establecer una tesis especialmente opuesta al de Aquino, explica que «esto es así porque así lo explica divus Thomas» en tal pasaje de la *Suma teológica*. Parece que la única obra tomista que conoce, al menos en sus tratados *De Legibus* y en la *Defensio Fidei*, es la indicada.

universe as subject to the reing of jurisprudence. Suarez's treatise ist not only of laws, but of God legislator. He knows many kinds of laws, eternal, natural, positive, but no distinction between them thas is really fundamental»¹⁰⁴.

Suárez entiende que, ya que el hombre dispone de una *pura natura* perfecta al margen de Dios, la filosofía moral y la teología moral han de ser distinguidas cuidadosamente. Porque Santo Tomás (argumenta Suárez) enseña que si un acto es inmoral y por ello inhumano, es porque es malo al desviarse de la recta razón, y por esto mismo es pecado¹⁰⁵. Pero en realidad, contesta Suárez, aquí Tomás distingue el pecado cuando es contra la recta razón, y el pecado en cuanto es ofensa a Dios, y del primero se ocupa el filósofo moral, y del segundo el teólogo¹⁰⁶. Una de las intuiciones básicas tomistas, que es la síntesis entre lo humano y lo sobrenatural (porque el hombre es un ser que tanto ha salido de Dios, *exitus a Deo*, como vuelve a Dios, *reditus ad Deum*), la refuta expresamente, citando aparentemente al de Aquino. Lógicamente, sobre el hombre recaen dos tipos de leyes, las humanas y las divinas, y la noción de unos bienes naturales que por el hecho de serlo son fines normativos de las actuaciones humanas, se le escapa completamente¹⁰⁷.

Con esta doctrina, Suárez posiblemente trataba de limitar las competencias del poder político para hacer posible la paz religiosa. A lo largo del libro III del «Tractatus de Legibus» va dando vueltas a la idea de si las leyes civiles pueden prohibir todos los actos moralmente malos y ordenar los moralmente buenos. Él entiende que no, que las leyes no pueden prohibir todo lo malo porque la finalidad de la sociedad política no es la de elevarnos sobre la condición humana, como sucedería si prohibiéramos todo lo malo y ordenáramos todo lo bueno¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *From Gerson to Grotius...*, cit., p. 165.

¹⁰⁵ «Unde si actus sit moralis, et humanus eo ipso, quod est malus propter deviationem a recta ratione, est etiam peccatum, ut docet D. Thomas I-II, q. 21, art. 2». *Tractatus de Legibus.*, cit., L. II, cap. 6, § 13.

¹⁰⁶ «D. Thomas I-II, q. 71, a. 6 ad 5 distinguere peccatum ut est contra rationem, et ut est offensivum Dei, et priore modo considerari a Philosopho morali; posteriori autem modo a Theologo», cit., § 8.

¹⁰⁷ Una contraposición entre Tomás de Aquino y la Filosofía escotista, en este punto, en M. Bastit, *Les principes des choses en ontologie médiévale...*, cit., pp. 217-252.

¹⁰⁸ «Et ob eandem rationem non potest lex civilis prohibere omnia vitia contra omnes virtutes, ut simplicem fornicationem non scandalosam... Augustinus... optimam rationem indicat, quia cavere omnia vitia non est omnium, nec multorum, sed perfectorum: lex autem civilis esse debet accommodata communitati humanae secundum naturalem conditionem spectatae, et ideo per leges civiles non prohibentur omnia vitia: sicut etiam potestas coactiva civilis non extenditur ad omnia, quia hoc esse supra conditionem humanam». *Tractatus de Legibus...*, cit., L. III, cap. 12, § 12.

VIII. ¿QUÉ QUEDÓ?

La posteridad quedó momentáneamente dividida. Juan de Lugo, uno de los escolásticos más relevantes del siglo XVII, escribía apaciblemente que «Culpa alia juridica, alia theologica»¹⁰⁹. Por el contrario, Francisco de Oviedo recordaba que «La moral filosófica, que compete en los actos indiferentes, si es que existe, será una <simple> libertad física»¹¹⁰.

Pero este siglo fue una feria de incoherencias. La Escolástica estuvo dominada por la obra de Francisco Suárez que, aún siendo un nominal, había ‘blindado’ de tal forma los ‘modos’ que componen la ley natural, que la mayor parte de los autores creyentes lo tuvieron, a lo largo de la Edad Moderna, por un gran metafísico o, por lo menos, como el autor más seguro al que remitirse. Pero él había anclado en el plano de lo incommovible a la ley natural con tal fuerza, que ya sólo era suficiente afirmar por sí a tal ley, sin preocuparse de la voluntad de Dios. Este paso lo dio Samuel Pufendorf cuando propuso que consideráramos a las leyes naturales como *contradistinctae* de Dios.

Los nuevos jusnaturalistas del siglo XVII se dividieron. Los conservadores, normalmente presentándose como discípulos de Grocio, mantuvieron la existencia de un orden metafísico absolutamente inalterable. Los que seguían más la línea que se abrió paso con Pufendorf, expusieron que el orden del ser dependía de la sola voluntad de Dios. El resto que había quedado de los nominales, Suárez, entendía que poca diferencia existía entre apelar a la Razón o a la Voluntad de Dios, porque Dios es absolutamente perfecto y no puede contradecirse.

Samuel Pufendorf es el autor que debe ser tomado como referente principal para entender la deriva de la *Juris Naturalis Disciplina*, porque lo cierto es que la doctrina del nuevo *Jus naturale* se divide en antes y después de él. Ciertamente, se acabaron imponiendo en la historia los fenomenistas ingleses, con Hobbes a la cabeza. Pero ni Hobbes ni los otros ingleses que le siguieron en el siglo siguiente pueden ser considerados integrantes de esta *Disciplina* porque en modo alguno creyeron en una ley natural, como tampoco hoy John Rawls cree en ella. Finalmente se impuso por lo general la línea o la mentalidad de

¹⁰⁹ *Disputationum de justitia et jure Tomus primus*, Pierre Prost, Philippe Bordi et Laurentii Arnaud, Lugduni, 1646, disp. 8, § 26.

¹¹⁰ «Moralitas vero Philosophica, quam competat actibus in individuo indifferentibus, si dentur, erit libertas illa physica». In *Primam Secundae Divi Thomae*, cit., p. 279.

Pufendorf, plagada de teóricos del derecho que se apartaban –en su pugna con los *grotiani*– de la Ley Eterna que aún reconocía Hugo Grocio. En el siglo XVII nos movemos entre nebulosas en las que es difícil señalar a alguien o a una cosa como referente claro. Este autor, tan paradójico como poco original, siguió fielmente *de hecho*, las enseñanzas de Suárez¹¹¹, y tras explicar que la ley natural se compone de mandatos de Dios a los hombres, y que esos mandatos son modos o *modi* presentes en nuestras cabezas, estableció que la Naturaleza no nos presta (a través de sus leyes) como una fuerza para actuar. Si consideramos a las cosas creadas y a los seres racionales como ‘contradistintos’ (*contradistinctae*) de Dios, la naturaleza ‘no es activa’, porque el hombre no puede recibir la capacidad para obrar desde las leyes de la naturaleza: la naturaleza está ‘determinada’ por estas leyes y desde ellas no puede surgir ninguna capacidad o *jus* propiamente humano¹¹². Porque, del mismo modo que para los nominales y los modernos, la naturaleza sería un mecanismo regido por leyes constrictivas por necesarias, y el derecho, por el contrario, sería el campo de la libertad del hombre para actuar al margen de esas leyes, o dominándolas para su servicio.

Es curiosa la contradicción de Pufendorf, típica por lo demás de toda esta línea jusnaturalista que toma por fundamento las ‘cualidades morales’ del individuo: de un lado niega que la Naturaleza proporcione ninguna cualidad moral o derecho, y de otra parte mantiene el derecho a la libertad originaria o ‘natural’, tesis introducida en nuestra cultura por la figura de la *Omnium una libertas* que viene en D. 1,1,5, y que ha sido una de las declaraciones más decisivas en el devenir de nuestra historia, ya que fue recogida y ampliada por todos los juristas del *Jus Commune* bajomedieval, de modo que llega al siglo XVI como una fruta madura¹¹³. Pufendorf declara que este derecho a la libertad existe porque Dios nos lo ha concedido, y que es inútil plantearse la cuestión de si este derecho

¹¹¹ Carl Schmitt entendía que Pufendorf sólo había sido el heredero de Suárez. Así en *El concepto de lo político*, trad. E. Molina y V. R. Crisafio, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, p. 80. Es una tesis que reitera en *Escritos políticos*, trad. F. J. Conde, Doncel, Madrid, 1975, p. 17.

¹¹² «Sed si per naturam intelligamur universitas rerum creaturarum, Deo contradistincta, tunc negamus, potentiam naturae esse ipsius Dei potentiam, et illam cum hac eaque late patere... Sed et propria naturaliter determinatae illae res sunt, agentibus liberis contradistinctae; eoque homines circa actiones, quarum directio penas ipsos est, non a natura, sed a lege ad certi quid determinata sunt; et inde non statim illis ius ad agendum competit, quod intra vires naturae ipsorum est». *De Jure Naturae et Gentium libri octo*, Edición de Frankfurt y Leipzig de 1759. *Reprint* de la editorial Minerva, Frankfurt/M, 1967, L. II, cap. 2, § 2.

¹¹³ Sobre los orígenes de este desarrollo histórico, puede ser útil CARPINTERO, F., «El derecho natural laico de la Edad Media», *Persona y Derecho*, VIII (1981), pp. 33-100.

‘es verdad’: «Inane est distinctio illa legis naturalis, ut est praeceptum, ut est veritas»¹¹⁴. En cualquier caso, al separar a Dios de las leyes naturales, ya había consumado la secularización de la doctrina del derecho natural.

De esta forma, la nueva doctrina del derecho natural entró por un camino ambivalente, que tanto podía afirmar el orden nouménico inmutable como la reducción de sus preceptos a *modi* creados por Dios contingentemente. Era lógica la duda que proponía, ya en siglo XVIII, Nicolás Jerónimo Gundling, a saber, que si una persona leía atentamente la obra de Samuel Pufendorf, quedaba turbada¹¹⁵. No era para menos. La llave para entender esta época, el autor que hizo saltar la doctrina nominal bajomedieval hasta la Edad Moderna, de una forma afilada, fue Francisco Suárez. Los autores progresistas no lo mencionaron –una cita de un escolástico suponía en la Edad Moderna una descalificación fulminante– pero todos lo tuvieron en cuenta.

Como, finalmente, la obra y el estilo de Pufendorf desinhibió a las generaciones siguientes, todos quisieron un contenido (una *lex indicans*) pero al margen de Dios, esto es, sin necesitar la vigencia de la *lex imperans* de origen divino. Por esto, el derecho natural del siglo XVIII –poco importa que pensemos en Thomasius, Heineccius, Schmauß, Achenwall, etc.– acabó proponiendo sistemas de ética que proponían cuerpos del *Jus naturale* que eran autosubsistentes porque reposaban sobre sí mismos. Parece que perdieron de vista lo que indicaba Johannes Bunderius: «Non nisi ex Deo bonam voluntatem habemus»¹¹⁶.

IX. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBERT, J.M., *Le droit romain dans l'oeuvre de St. Thomas*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1955.
- BASTIT, M., *La naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, PUF, París, 1990.
- BASTIT, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Ockham)*, Bière, Bordeaux, 1997.

¹¹⁴ *Eris scandica. Qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*, Knoch, Frankfurt am Main, 1686, Spicilegium Controversiarum circa jus naturae ipsi motarum, cap. I, § 1, p. 330.

¹¹⁵ «Mir, sagte er, ist deswegen der Pufendorf, wenn ich denselben erkläre, verdrüßlich vorgekommen, weil er die Leute turbiret; denn mich selbst hat er turbiret». *Erläuterung über Samuelis Pufendorffii De Officio hominis et civis*, Brand, Hamburg, 1744, Vorrede, pp. 11-12.

¹¹⁶ *Compendium concertationis, huius saeculi sapientium ac Theologorum, super erroribus moderni temporis*, Venetiis, 1548, p. 61v.

- BIEL, G., *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*, Ioanne
- BIEL, G., *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, Thomam Bozolan, Brixiae, 1574.
- BRETT, A., *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- BUNDERIUS, J., *Compendium concertationis, hujus saeculi sapientium ac Theologorum, super erroribus moderni temporis*, Ioannes Foucherium, Venetiis, 1548.
- CAPREOLUS, J., *In tertio libro Sententiarum*, Hieronymi Scoti, Venetiis, 1588.
- CARPINTERO, F., «El derecho natural laico de la Edad Media», *Persona y Derecho*, VIII (1981), pp. 33-100.
- CARPINTERO, F., «Deber y fuerza: la Modernidad y el tema del deber jurídico», en *Obligatoriedad y derecho. XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 151-182.
- CARPINTERO, F., «Imputatio», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXXI (2004) pp. 25-78.
- CARPINTERO, F., *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 2004.
- CARPINTERO, F., «La *adaequatio hermeneutica* en Tomás de Aquino, *Philosophica* (Valparaíso) 35 (2009), pp. 95-120.
- CARPINTERO, F., «Persona, derecho, judicatura», en F. CARPINTERO y M. C. LONDOÑO (coords.), *El derecho a la justicia imparcial*, Comares, Granada, 2012, pp. 1-44.
- CARPINTERO, F., *La ley natural. Una realidad aun por explicar*, UNAM, México, 2013.
- CARPINTERO, F., «Hugo Grocio visto por sus contemporáneos», *RIFD*, 3/3 (2017), pp. 171-196.
- CARPINTERO, F., *Diálogo inesquivable sobre la justicia*, Editorial Y, Madrid, 2018.
- CONRADO DE SUMMENHART, *De contractibus licitis atque illicitis Tractatus*, Venetiis, Franciscum Zilettum, 1580.
- Corpus Juris Civilis, cum Commentariis Accursii... Reprint* de O. Zeller, Osnabrück, 1965, de la edición de Lyon de 1628.
- DUFOUR, A., *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII siècle*, LGDJ, París, 1972.
- DUNS SCOTO, J., *In III Sententiarum Doctoris Johannis Duns Scoti*, Valentiae, 1597.
- DUNS SCOTO, J., *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*, Ioannem Keerbergium, Antwerpiae, 1626.
- DUNS SCOTO, J., *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymus de Montefortino*, Angeli Rotilii, Roma, 1728.
- FARRELL, P. M., «Sources of St. Thomas' concept of Natural Law», *The Thomist*, 20 (1957).
- FERRARI, H., *Repertorium locupletissimum tam Librorum Sententiarum, quam Quodlibetorum Dr. Subtilis Johannis Duns Scoti*, Aloysium Sessam, Venetiis, 1588.
- FIGGIS, J.N., *From Gerson to Grotius. Studies of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

- GERSON, J., *Super tertio Sententiarum*, Jean Crespin sumptu Jacques et François Giunta, Lyon, 1530.
- GERSON, J., *Liber de vita spirituali animae*, «Opera», Sumptibus Societatis, Amberes, 1706.
- GERSON, J., *Tractatus de potestate ecclesiastica*, «Opera», Sumptibus Societatis, Amberes, 1706.
- GREGORIUS ARIMIENSIS, *OSA lectura super primum et secundum Sententiarum*, Tomus VI, Super Secundum, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980.
- GROCIO, Hugo, *De jure belli ac pacis libri III*, Editio altera, Joan Blaeu, Amstelodami, 1651.
- GUNDLING, N.H., *Erläuterung über Samuelis Pufendorffii De Officio hominis et civis*, Brand, Hamburg, 1744.
- GUZMÁN BRITO, A., «In Quaelibet Re, Tantumden Est De Iure Quantum De Entitate. La Concepción Ontológica del Derecho-Facultad a fines de la Edad Media y en la Época Moderna», REHI, XXIX, 29 (2007).
- HERVADA XIBERTA, J., «Lo viejo y lo nuevo en la hipótesis *etiamsi daremus* de Grocio», *Anuario de Filosofía del Derecho* (1984), pp. 285-300.
- NÚÑEZ, P.P., «Commentarium in libellum de constitutione artis», en *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae, et de illarum remediis*, Typis Ioannis Mey, Flandri (Raya), Valentiae, 1554.
- OCKHAM, G., *Magistri Guilbelmi de Ockham super potestate de summi pontificis octo quaestionum decisiones*, Johannes Frechsel, Lyon, 1496.
- OCKHAM, G., *Opus nonaginta dierum*, Lyon, 1494.
- OVIDIO, F., *In primam Secundae D. Thomae*, Petrus Prost, Philippe Borde et Laurentiis Arnaud, París, 1646.
- PUFENDORF, S., *De Jure Naturae et Gentium libri octo*, Edición de Frankfurt y Leipzig de 1759. Reprint de la editorial Minerva, Frankfurt/M, 1967.
- PUFENDORF, S., *Eris scandica. Qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*, Knoch, Frankfurt am Main, 1686.
- RABANO MAURO, *In Ecclesiasticum Comentarium*, París, Primera edición de sus obras, Pierre Pesselière, París, 1544.
- SABUNDE, R., *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, Iohannem Flaiollet, Lyon, 1541.
- SOLARI, G., *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*, Parte I, «L'idea individuale», Fratelli Bocca Editori, Milano-Torino-Roma, 1911.
- SUÁREZ, F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Diego Gómez de Loureyro, Conimbricæ, 1612.
- SUÁREZ, F., *Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae sectae errores*, Diego Gómez de Loureyro, 1613,
- TODESCAN, F., *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica Espagnola del secolo XVI*, CEDAM, Padova, 1973.
- TODESCAN, F., *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova, 2003.
- TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, CEDAM, Padova, 2014.

- TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, en *Opera Omnia*, Tomus Sextus, Romae, 1570.
- TOMÁS DE AQUINO, *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*, Marietti, Torino-Roma, 1961.
- TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Editio Leonina.
- VÁZQUEZ DE MENCHACA, F., *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Francesco Rampazzetto, Venetiis, 1564.
- VÁZQUEZ DE BELMONTE, G., *Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Ex Officina Typographica Ederiana, Ingolstadt, 1611.
- VIGNAUX, P., *Justification et prédestination au XIV siècle selon Duns Scoto, Pierre d'Auriol Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Bibliothèque de l'école des hautes études en Sciences religieuses, Paris, 1934.
- ZARKA, Y. Ch., «La invención del sujeto de derecho», *Isegoría*, 20 (1999), pp. 31-49.
- ZUMEL, F., *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, Joannes Federicus, Salamanca, 1594.