

Annales Scholae Servianae Iuris Romani

(dir. Patricio-Ignacio Carvajal – Massimo Miglietta)

Volume pubblicato con il contributo di:



SCHOLA SERVIANA IURIS ROMANI,
ACADEMIA DE DERECHO ROMANO



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Scienze Giuridiche



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA
DE VALPARAISO
FACULTAD DE DERECHO

Estudios Jurídicos
en Homenaje al
Profesor Alejandro Guzmán Brito

I

Editores científicos
Patricio-Ignacio Carvajal y Massimo Miglietta



Edizioni dell'Orso

© 2011
Copyright by Edizioni dell'Orso S.r.l.
15121 Alessandria, via Rattazzi 47
Tel. 0131 - 25.23.49 - Fax 0131 - 25.75.67
E-mail: edizionidellorso@libero.it
info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941.

ISBN 978-88-6274-281-8

FRANCISCO CARPINTERO*

El carácter no imperativo del derecho en Tomás de Aquino

La noción de *praxis* es una realidad ante todo biológica, que indica la forma de comportarse de un ser de acuerdo con lo que es: “Obrar no es otra cosa que la operación del ente en acto”¹. Pues nosotros hablamos con ligereza sobre lo que es la vida, sin percatarnos de que esta palabra implica una abstracción excesiva, porque así como la carrera no es otra cosa que el hecho de correr, la vida es el hecho de vivir, de modo que la vida de los seres vivientes constituye el mismo ser de ellos². Para estudiar lo que es el hombre disponemos de hombres vivientes, y lo que sea su vida lo hemos de extraer desde los datos concretos en los que se hace realidad su modo de vivir.

El ser humano obra mediante acciones y pasiones, pues unas veces es más activo, y entonces hablamos de acciones, y otras es más pasivo, y en tal caso nos referimos a las pasiones. Esto requiere una breve explicación. Nosotros, hoy, llamamos pasiones a inclinaciones normalmente compulsivas, que nos fuerzan a realizar alguna conducta; así, la pasión constituiría un refuerzo para la ejecución de las acciones. Pero no es ésta la noción tomista las acciones y las pasiones. Para el de Aquino, una acción es un movimiento libre, y se llama verdaderamente acción cuando el sujeto que la vive es el principio de su propio movimiento: cuando el hombre actúa así es libre.

La consideración más básica del hombre, según Tomás, no es la de un ser dotado *ab initio* de sus capacidades intelectuales y de sus cinco sentidos, de modo que el ser humano *se enfrentara* con la naturaleza, en la que ante todo vería resistencia a su esfuerzo. Hay textos suyos que dan pie a pensar así, como cuando expone que *Secundum ordinem causarum est ordo effectorum*³. Pero es más coherente con el conjunto de su pensamiento cuando expresa que *Effectus demonstrat virtutem causae*⁴, o siguiendo con declaraciones programáticas, que

* Catedrático de Filosofía del Derecho en el Departamento de Filosofía Facultad de Derecho. Universidad de Cádiz.

¹ “Non enim est operari, nisi entis in actu”. *Suma Teológica*, I, q. 75, art. 2.

² “Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1964, § 817.

³ *Com. Ethic.*, § 2412.

⁴ *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu “Summa contra Gentiles”*, Marietti, Torino-Roma, 1961, § 2188.

las pasiones del alma no son las causas del amor⁵. Por contra, la prioridad de la causa agente sobre cualquier efecto fue la tesis más básica de Juan Duns Scoto⁶, que la expuso de forma beligerante contra Tomás de Aquino. Este último, en cambio, explicaba que “Ésta es la diferencia entre las acciones y las pasiones, que las acciones constituyen principios, y las pasiones términos. Cada una de ellas se llama así desde el acto que es principio de la acción y término de la pasión”⁷. Se dibuja una diferencia básica entre ambos autores: Scoto procede a una *electio ad normam*, viendo al hombre como el creador de la normación de su vida a través de sus actos voluntarios; en cambio, el de Aquino se inclina por una *electio ad finem*, que es un modo de pensar que considera la génesis de lo humano en un tono como más pasivo, porque si el hombre es susceptible de tener apetito, esto sucede porque la comida ya existe antes del apetito.

Procediendo un paso más allá en la inquisición de este problema, comprobamos que Tomás de Aquino no reconoce a un sujeto que fuera él el único principio originario – por así decir – de la medida y regulación de sus operaciones, esto es, de sus acciones y pasiones, de forma que estudiando al hombre en general pudiéramos conocer cómo actúa, suponiendo que su forma o esencia determinaría de modo unitario lo que es su naturaleza y, por tanto, a sus acciones; más bien, en el momento de aludir a las operaciones del hombre, se refiere ante todo a las estructuras peculiares y distintas de cada una de las actividades humanas. Él escribe que: “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis”⁸. Las nociones de naturaleza, movimiento, finalidad, libertad o bien humano, no pueden ser entendidas las unas sin las otras.

Acciones, pasiones y finalidades.

Aquino considera al hombre en su entorno, y dependiente de él, porque el ser humano tiene vista porque hay colores que ver, y dispone voluntad porque hay bienes que reclaman ser amados; los colores son los causantes de la vista, y los bienes dan lugar a la voluntad. Las pasiones humanas son ante todo pasivas, causadas en el hombre por los objetos que las impresionan *de algún modo*, pues el hombre sólo conoce según su forma de ser. Una vez que los objetos han sido

⁵ *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 4.

⁶ Vid. mi estudio *El desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval*, Universidad Panamericana-Porrúa, México D.F., pp. 146-160.

⁷ “Haec enim differentia inter actiones et passionis, quod actiones denominantur a principiis, passionis vero a terminis. Unumquodque enim denominatur ab actu qui est principium actionis vel terminus passionis”. In *octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1965, § 155.

⁸ *Com. Ethic.*, cit., § 1070.

asumidos por la razón y la voluntad, entra en juego la *recta ratio*, que se vuelve sobre lo ya conocido y lo regula. ¿No constituye esto una *circulatio*?, se preguntaba el de Aquino⁹. No, contesta él, porque las capacidades de la recta razón son grandes.

Traslada el acento desde el sujeto agente a lo que aparentemente se presenta como un simple predicado o complemento, como es la finalidad o la necesidad. Las palabras claves para entender su propuesta son las de *inclinatio*, *objectum*, *conveniens seu bonum*, *necessarium*, *similis*, entre otras que podríamos considerar. Porque la cosa determina la operación, de modo que lo aparentemente objetivo, lo que es bueno o conveniente para alguna faceta del hombre, o lo parecido a él, son los factores que desencadenan los procesos humanos. Es patente que estos procesos no pueden ser entendidos desde el hombre considerado como un agente único o solitario, sino desde las finalidades (pasiones) que solicitan la intervención humana: toda acción existe porque una impresión previa – una pasión que introduce la causa final – determina al ser humano hacia ese movimiento.

Recapitemos: una visión simplista de la propuesta tomista entendería que la forma, naturaleza o esencia humana determinaría el modo de actuar del hombre. Esto, aunque posee un fondo de verdad, no acaba de ser cierto, porque Tomás no conoce una sola naturaleza humana que fuera el principio omnímodo de las actuaciones de forma que todos los actos se explicaran o normaran desde ella, ni tampoco un solo fin que cumpliera esta función, porque él explica que el hombre trabaja tras su fin de acuerdo con su forma de existir y de ser¹⁰, de modo que su actuación se fragmenta en tantas cosas como hay que hacer. Es ante todo la existencia del hombre, sus mismos actos de existir, los que originan los patrones para la comprensión y la normación de su vida, esto es, de sus movimientos. Lógicamente, hay muchos tipos del movimiento en la doctrina Tomás de Aquino. La Ética no es más que un sector de las ciencias que explican el movimiento del hombre, y en este punto el de Aquino suele contraponer a los materialistas griegos – Leucipo, Demócrito – con la visión biologicista que él hace propia. Los materialistas entendían que existe una sola realidad, con un solo tipo de movimiento que opera por impulsiones mecánicas. Él contempla un mundo multiforme en el que cada ser corre tras algo distinto y *suyo*, según su forma de actuar¹¹. Porque la naturaleza es el principio del movimiento y del cambio, de modo que si ignoramos cada movimiento, desconocemos la naturaleza de cada

⁹ Vid. *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum), Tomus Sextus*, en *Opera Omnia*, Romae, 1570. II, Dist. 39, q. 1 ad 2. En una obra posterior, *Com. Ethic.* § 1131.

¹⁰ “Non tamen finis hominis est forma ei, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 247.

¹¹ “Dicitur autem principium et causa, ad designandum quod non omnium motum natura est eodem modo in eo quod movetur, sed diversimode”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 145.

cosa¹². Opone así el movimiento natural al violento; el natural es el que lleva en sí el principio de su propio desarrollo de acuerdo con su finalidad, y sabiendo que, en definitiva, todas las cosas tienden a Dios como su fin último.

Fines y voluntades.

La Ley Eterna no se compone *prima facie* de mandatos imperativos, sino que ante todo constituye una propuesta de fines¹³. Los fines son parte nuestra, porque componen y determinan nuestra naturaleza, de modo que cada cosa, cuando tiende hacia su perfección natural, se mueve en último término hacia la “*divinam similitudinem*”¹⁴.

Los teóricos y científicos de la Edad Moderna explicaron todo por el juego de la causalidad eficiente, de forma que el sentido de la vista actúa y existe porque el hombre es su causa. Para ellos, en el plano legal, las leyes sólo existen cuando han sido dictadas por el legislador, que es la causa eficiente de ellas. Si entendemos que las leyes se pueden seccionar en una causa (la voluntad del legislador), un deber-ser (la aplicación de la sanción al que incurre en el supuesto prevista en la ley) y en una finalidad, Tomás de Aquino afirma que las leyes comienzan y se activan – reciben su vida – desde su fin último, no tanto por el mandato imperativo del legislador: este mandato sería únicamente “una cierta causa del derecho”, *aliqualis causa juris*¹⁵. Si considerásemos únicamente las voluntades de los gobernantes, el ser humano perdería su libertad, ya que lo realizado por un ser inteligente sin tender a su fin, o sin moverse él por sí mismo a la vista de lo que es suyo¹⁶, excluye la libertad, porque la orden o mandato compone tan sólo una *intimatio voluntatis*, eficaz para mover a actuar, pero incapaz de generar por sí algunas de las racionalidades propiamente humanas. El ser humano puede moverse él bien de un modo violento, o “al modo del fin”¹⁷. Los filósofos materialistas – a los que Tomás tiene muy en cuenta al estudiar el movimiento – habían explicado que todo movimiento es violento, producido mediante una impulsión de unos átomos sobre otros. “Pero el gobierno de Dios

¹² “Natura est principium motus et mutationis [...] et sic patet quod ignoratu motu, ignoratur natura cum in ejus definitione ponatur”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 276.

¹³ “Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo, et principaliter ordinat hominem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

¹⁴ “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. *Sum. Gent.*, § 2022.

¹⁵ Vid. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1.

¹⁶ En *Suma Teológica*, I, q. 40, art. 3, explica que la causa eficiente siempre implica violencia.

¹⁷ Vid. *Com. Ethic...*, cit., § 2641.

providente lleva a cada cosa hacia sus propios fines”¹⁸. Una cuestión queda abierta: los imperativos de la voluntad, ¿dan origen siempre a movimientos violentos?

Cada ser corre tras aquello que es su fin, movido por el amor: “Amor est principium omnis affectionis”¹⁹. Es la voluntad la que mueve a todas las potencias hacia el ejercicio de sus actos, y el principio constitutivo de esa fuerza apetitiva es el amor²⁰. El amor hace que cada viviente trate de alcanzar lo que ya es suyo de alguna manera²¹, pues en la explicación tomista lo que es propio está estrechamente unido a lo que debe o puede ser amado, ya que nadie ama lo que no es suyo de alguna forma. Concretamente, amamos a lo que está en el mismo plano que nosotros porque ‘es parecido’ a nosotros, de forma que “la similitud es la causa del amor, si hablamos con propiedad”²², y por esto ha de haber “una similitud actual o actualizada entre aquel que conoce y aquello que es conocido”²³.

De acuerdo con el primado de lo objetual, esto es, de la finalidad concretada en cada caso, cada potencia conoce sus objetos “de acuerdo con la razón del propio objeto”²⁴, y las operaciones de los apetitos se individualizan y conforman de acuerdo con los objetos que nos salen al paso²⁵. Consecuentemente, las virtudes morales se especifican de acuerdo con aquello sobre lo que tratan²⁶. Si cada serie de objetos es conocida de una forma distinta, ¿no implica esto que unos conocimientos serán más precisos que otros? Desde luego que sí²⁷, pero esta dificultad no implica ningún problema especial, pues Tomás reitera que no podemos buscar la misma certeza en todas las cosas. Él mantiene que “Hay que considerar que muchas cosas, según una consideración abstracta, del tipo de la lógica o de la matemática, no son equívocas; pero según su razón natural de existir

¹⁸ “Sed gubernatio providentis Dei singula ad propria fines ducit”. *Com. Ethic...*, cit., § 2884.

¹⁹ *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

²⁰ “Primus autem actus appetitivae virtutis est amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae”. *Suma teológica*, I-II, q. 47, art. 1.

²¹ “Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est ejus”. *Com. Ethic...*, cit., § 757.

²² “Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

²³ “Id enim, quod aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur”. *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1.

²⁴ “Nulla virtus cognitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum”. *Com. Ethic...*, cit., § 2328.

²⁵ “Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur”. *Com. Ethic...*, § 750.

²⁶ “Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

²⁷ “Non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus subiectam materiam”. *Com. Ethic...*, cit., § 135.

cuando las aplicamos a la realidad, se nos presentan como equívocas, porque no las encontramos según la misma razón en todas las materias”²⁸.

Las reglas de nuestra vida no pueden ser sino funciones de los fines que hemos de alcanzar, sabiendo que el fin es el bien de cada uno²⁹. Como esos fines son ya nuestros, resulta finalmente que cada hombre es medido por sí mismo, porque una medida llega a ser tal porque ella está medida previamente por lo que ha de regular³⁰. Tomás rechaza la tesis de una regla extrínseca al hombre, que hubiera de ser cumplida simplemente porque es impuesta por una voluntad superior. Para él la ley es una realidad racional, no un imperativo que ha brotado desde alguna voluntad, y la racionalidad le llega al ser humano por la adecuación de su razón y voluntad a aquellas cosas externas que son similares o adecuadas a él y que, por ello, se encuentran en el mismo plano de la realidad que él mismo³¹.

Estos objetos tras los que corremos, urgidos por el amor, son los bienes humanos: “El bien del hombre es el objeto de su amor, de su concupiscencia y de su delectación”³². Cabe que alguno no sepa donde se encuentra su bien, ya sea porque no lo reconoce, ya porque le falta voluntad para perseguirlo; en tal caso faltaría igualmente a su fin natural y sobrenatural, pues Dios no nos mueve tanto por Su voluntad, como por su intelecto, situándonos fines³³. Quien desobedece a su inclinación natural, desobedece a la prudencia, es decir, a su bien. No hay en Tomás de Aquino una separación entre los que los neokantianos llamaron el plano del ser y del deber ser: el hombre se encuentra ante bienes suyos, que precisamente por ser suyos, no se los impone nadie: quedan excluidas las heteronomías. Si alguien desaprovecha lo suyo actúa contra sí mismo, y en esto consiste el pecado: “Dios no es ofendido por nosotros sino cuando actuamos contra lo que es nuestro”: *Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum agimus*³⁴. El pecado es necesariamente una realidad sobrenatural por-

²⁸ “Est autem considerandum, quod multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoce quodammodo dicuntur, quia non secundum eadem rationem in qualibet materia recipiuntur”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 936.

²⁹ “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regula ex fine necesse est [...]. Finis est bonum uniusquisque”. *Sum. Gent.*, § 2.

³⁰ “Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quod mensura”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 636.

³¹ En *Com. Ethic.*, § 625, escribe que “Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus”.

³² “Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiae, et delectationis...”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 5.

³³ “Forma enim per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agere per intellectum”. *Com. Ethic.*, § 1233.

³⁴ *Com. Ethic.*, § 2948.

que Dios, llevado por Su amor, intenta que nos asimilemos a Él³⁵. El hombre que es tan necio como para rechazar lo mejor, puede ser llamado pecador; aunque, mejor que pecador, puede ser llamado tonto o estulto³⁶.

El conocimiento “subjectam materiam”.

No es la razón humana la que mide a las cosas, sino al revés³⁷. El hombre, situado en su entorno, es receptivo a las distintas ‘cosas’ que la vida le va proponiendo, y forma su razón de acuerdo con lo que conoce. La idea de una potencia universal cognoscitiva y reflexiva, que se ocupara desde el origen de todos los conocimientos, es ajena al pensamiento tomista, que hace suyo el lema “Diversa a diversis cognoscuntur”, esto es, las cosas distintas se conocen de modos distintos, o por cauces distintos³⁸. Reitero que las potencias humanas, también las cognoscitivas, están generadas y dirigidas por los objetos que hay que conocer o que hay que amar³⁹, de modo que el protagonismo lo llevan los objetos amados o conocidos. “En todas las potencias que se mueven por sus objetos, los objetos son naturalmente anteriores a los actos de esas potencias, del mismo modo que el motor es naturalmente anterior al movimiento del mismo móvil. Si consideramos la voluntad, vemos que lo apetecible mueve al apetito, por lo que el objeto de la voluntad es anterior naturalmente que el acto de ella [...]. No puede existir un acto de la voluntad que sea antes que aquello que es querido”⁴⁰.

Las direcciones de nuestros comportamientos son múltiples, porque cada cosa impone su propia finalidad⁴¹, esto es, su propia racionalidad. Cabría pensar que si lográramos conocer acabadamente la esencia o naturaleza de cada cosa, acabarían nuestras perplejidades, pero ésta es una tesis que Tomás no acepta. De acuerdo con su talante de biólogo, él observa seres distintos que van persiguiendo lo que es suyo, y esto es tan cierto para un gorrión como para un hombre. El

³⁵ “Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis convenit communiter voluit secundum, modum assimilationis ad ipsum”. *Com. Ethic.*, § 1233.

³⁶ Vid. *Suma Gent.*, § 686. Demuestra especial conmiseración por los avaros, dado que el deseo de las riquezas es infinito.

³⁷ “Lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

³⁸ Vid. *Com. Ethic.*, § 2243, entre otros muchos lugares.

³⁹ “Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum”. *Com. Ethic.*, § 158.

⁴⁰ “In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priori actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prius est quam moveri ipsius mobilis. Talis enim potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus [...]. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse”. *Com. Ethic.*, § 2079.

⁴¹ “Et primum quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest”. *Com. Ethic.*, § 136.

intelecto nos proporciona una cierta información sobre la forma de cada cosa, pero el conocimiento acabado de esa cosa solamente lo obtenemos mediante la observación de sus operaciones, porque la idea es demasiado estática (él rechaza frontalmente a Platón), y lo que realmente nos muestra lo que es una realidad es la fuerza de su vida, o movimiento: “Virtus vero naturam rei monstrat”⁴². Es imprescindible por ello estudiar las cosas en los actos vivos de sus operaciones. Las operaciones nos dicen lo que es decisivo en cada la cosa, porque por naturaleza cada cual hace cosas parecidas a él mismo⁴³.

El lugar de la voluntad.

En el pensamiento occidental está encastrada la tesis que mantiene que el hombre es un ser libre porque está dotado de voluntad que ejerce mediante el arbitrio, de modo que la conjugación del arbitrio con la voluntad sería la base de la libertad. Nadie duda esto, pero al explicar el proceso genético de los actos humanos, el ser humano no aparece ante todo como una *potentia libera* que decidiera sin más lo que ha de hacer. Ser o constituir una sola potencia implica un tipo de unidad a la que Tomás es reacio, porque él mantiene que existen muchos todos⁴⁴. Este hecho lo observamos cuando habla de la materia prima, ya que niega que pueda existir una potencia hacia el ser universal⁴⁵. Además, ha explicado que las potencias se generan y se especifican desde sus objetos correspondientes, de forma que el bien es la causa del amor en la medida en que, de distintas formas, es su objeto⁴⁶, lo que implica que hay distintos tipos de inclinaciones, según los objetos hacia los que nos inclinamos; y, puesto que las naturalezas de las inclinaciones son diversas, los actos de la voluntad por los que decidimos determinarnos a tal o cual cosa, son igualmente distintos; no parece que la voluntad constituya una realidad unitaria en la explicación tomista. Si nos dejamos llevar por la lógica usual – la de Scoto y sus discípulos – parecería que primero ha de existir una voluntad que, una vez constituida, tenderá hacia lo que considere bueno. Pero esto sería un paralogismo inspirado solamente en un esquema lógico.

⁴² “Res cuilibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura est qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc unumquodque natura est operari quod actu talem naturam sortitur”. *Sum. Gent.*, § 852.

⁴³ “De natura actionibus est ut agens sibi simile agat”. *Sum. Gent.*, § 270.

⁴⁴ En la *Sum. Gent.*, § 1485, escribe: “Cum enim totum dicitur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes”.

⁴⁵ “Non est igitur una materia quid sit in potentia ad esse universale”. *Sum. Gent.*, § 940.

⁴⁶ “Bonum est causa amoris per modum objecti”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 2.

La palabra *potentia* es algo equívoca, porque puede designar tanto una fuerza ya constituida como simplemente una aptitud para hacer alguna cosa. Si la tomamos en el primer sentido – que no parece que se pueda separar del segundo –, la regla de oro es que “*Potentia enim propter actum est*”⁴⁷, lo que implica que únicamente podemos conocer tal *potentia* examinando los actos por los que se expresa, como sucede con la *ratio* y el *intellectus* que, si bien no constituyen potencias distintas, las llamamos así por su distinta forma de obrar⁴⁸. De aquello que existe en nuestra alma – explica Tomás –, esto es, las potencias y los hábitos, conocemos cómo funcionan, ya que percibimos sus actos, y lo que ellos sean solamente lo sabemos por el estudio de la cualidad de cada uno de los actos⁴⁹. Esto es, conocemos el ‘quia’, no el ‘quid’ de la razón y de la voluntad⁵⁰. Porque nos resulta imposible explicar cómo el alma se conoce a sí misma y qué dice ella de ella misma; sucede que el alma siempre está activa, porque nunca es una simple potencia; si el alma se conociera a sí misma, habría que decir que el acto se conoce a sí mismo, lo que patentemente es falso⁵¹. Lo mismo podríamos decir de la voluntad: que sólo nos conocemos queriendo en el acto de querer, por lo que es imposible estudiar la voluntad estando inactiva; únicamente conocemos que queremos, y el acento se desplaza a aquello que queremos amar, que es lo que tiene fuerza suficiente para poner en funcionamiento la voluntad.

La voluntad es una potencia humana, que dispone de una función interior, pero movida por sus objetos, porque corresponde a la naturaleza del acto voluntario que su principio sea interior <a la voluntad>, pero no podemos decir que este principio intrínseco sea un primer principio no movido por otra cosa⁵². De lo que resulta que el factor que determina a la voluntad a actuar es anterior genéticamente al acto de la voluntad. Esto se acomoda a la tesis del *subjectam materiam*, que propone que tendamos a algo en la medida en que ese algo ya existe y es verdaderamente apetecible. Ciertamente, en la voluntad hay que con-

⁴⁷ *Com. Ethic.*, § 985.

⁴⁸ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 5.

⁴⁹ “De his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitatem invenimus”. *Sum. Gent.*, § 2237.

⁵⁰ “Oportet igitur quod intellectus quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus natus est abstrahere ... non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui”. *Sum. Gent.*, § 2183.

⁵¹ “Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est [...]. Ipsa autem anima semper adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per se ipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelligat de se quid est. Quod patet est falsum”. *Sum. Gent.*, § 2228.

⁵² “De ratione voluntarii est, quod principium ejus sit intra: sed non oportet, quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 4.

siderar un principio interior a ella misma, que es la fuerza que nos hace querer, y un objeto al que tiende tal principio; esto es, podemos considerar bien un funcionamiento espontáneo de la voluntad, o bien un tender de la voluntad hacia algo “según la forma de operar de cada objeto”. No nos interesa tanto el funcionamiento arbitrario de la voluntad, como aquello que, por ser captado como bueno o conveniente, mueve a la voluntad *per modum objecti*⁵³. La razón de este hecho radica en que nosotros apetecemos las cosas en la medida en que estas cosas están en nuestra naturaleza; pero no están en nuestra naturaleza en virtud de la potencia de la voluntad, sino porque ellas son parecidas a nosotros⁵⁴.

Los fines de la actuación humana.

Dios gobierna el mundo mediante fines, no mediante órdenes imperadas. Si un hombre persigue su bien, su conducta es racional. Podría pensarse que estos pretendidos fines que Dios asignó al mundo en la creación, operan también a modo de normas coactivas y heterónomas, pues en cualquier caso no son fines que cada persona se dé libremente a sí misma. Pero esta explicación supone paralogizar, llevando elementos propios de las normas – necesariamente imperativas y por ello externas – a lo que es el hombre; porque los fines en los que el hombre se reconoce no proceden desde ninguna voluntad ajena, sino desde la misma constitución suya, cuando le hacer ser él el principio de su propio movimiento; se trata del propio movimiento, no del movimiento ejercido por otro o desde otro. Alguien podría pensar que si él se creara a sí mismo – el manido tema actual de la autopoiesis – se daría unos fines distintos, actuando libremente. Pero esto implica una falacia, que se produce cuando el parlante o pensante se sitúa ante el campo infinito de lo posible, se encapsula él a sí mismo y se aleja de lo que él es para tener perspectiva para la observación; esto no es posible, y la extremada pobreza de las racionalidades prácticas que han sido propuestas desde el siglo XVII a hoy constituyen el mejor testimonio de las limitaciones y paradojas del hombre que quiere salirse de su propia piel para darse él a sí mismo una forma distinta de aquella desde la que es y conoce.

Si pensamos en la aparente estructura lógica de la acción, a la que aludía líneas arriba, pudiera pensarse que primero ha de existir la voluntad que ha de actuar, y que solamente en un segundo momento aparece el fin al que la voluntad puede tender. Es la doctrina scotista y nominal de la *potentia perfecta*, que entiende al hombre como un ser armado de sus potencias, listo para actuar.

⁵³ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

⁵⁴ “Res autem appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem”. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

Planteado así el tema, la finalidad de la acción aparecería como un *posterius* y como algo necesariamente externo a la vida humana, porque lo propiamente humano sería la voluntad, y el fin se presenta – desde este planteamiento – como una realidad extrínseca al hombre y a su voluntad. Scoto, y con él en el siglo siguiente, Gerson, Conrado, Almayn o Biel, y los jesuitas españoles que publicaron en el cambio de los siglos XVI al XVII – Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez – entendieron todos que estas finalidades eran metas ‘extrínsecas’ a lo que el hombre es, por lo que sería indigno del ser humano tener que tender necesariamente hacia algo exterior a él mismo⁵⁵.

Tomás de Aquino le da vueltas a este tema porque, efectivamente, en la génesis real del acto voluntario, aquí y ahora, es indiscutible que somos portadores de una voluntad que ha de tender hacia una realidad que se presenta como extraña a esta misma voluntad. Para resolver el dilema, comienza indicando que el fin no es absolutamente extrínseco al acto humano, porque corresponde a la misma naturaleza de la acción que sea movida por algo, en cuanto a la acción, y que tienda a algo en cuanto a la pasión⁵⁶. Pero esta argumentación no resuelve aparentemente el problema, porque el ser humano sigue dependiendo de algo externo a él en su actuación. “Parece que al hombre no le va actuar según fines; porque la causa es naturalmente anterior a su efecto [...]. Pero hay que decir, contra esto, que las acciones que realiza el hombre sólo son propiamente humanas cuando son propias del hombre, esto es, en cuanto el hombre es hombre”⁵⁷. Éste es el *ritornello* que usa el de Aquino en todo este tema: que únicamente es racional, esto es adecuada al hombre, aquella actuación que persigue fines que son propios del hombre y de cada hombre. De ahí que llame en ocasiones a la ley natural la ley del hombre. Escribe que “solamente llamamos acciones humanas a aquellas en las que el hombre se comporta como su dueño. El hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, por lo que decimos que el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón, y por esto mantenemos que son propiamente humanos aquellos actos que proceden desde la voluntad deliberada. Porque es manifiesto que todas las acciones que proceden desde alguna

⁵⁵ Esta mentalidad fue posible porque, desde Scoto a Suárez, estos autores mantuvieron la doctrina de la *pura natura hominis*, que entiende que el ser humano posee dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural; luego, para tender a Dios, es preciso añadir una nota distinta a los datos naturales, que no puede ser sino el mandato imperativo de Dios que se manifiesta a través de esa vertiente de la ley natural que ellos llamaron *lex imperans*.

⁵⁶ “Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu [...]. Et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 3.

⁵⁷ “Videtur, quod homini non convenit agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectui [...]. Sed contra [...]. actiones, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt proprii hominis, inquantum est homo”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

potencia, son causadas por ésta según la razón de su objeto”⁵⁸. Pero, ¿acaso ese objeto que desencadena el acto no sigue siendo externo al hombre que actúa? Tomás contesta que, efectivamente, parece que el fin es extrínseco a las cosas, por lo que no parece que sea la circunstancia determinante del acto. Lo más importante es la causa y la forma y, como la causa del mismo acto es la persona que obra, la forma humana sería el factor decisivo. Pero, “respondo – escribe Tomás – que un acto solamente se llama propiamente humano cuando es voluntario, y la voluntad supone un motivo, que es su objeto y fin; y por esto, la más importante de todas las circunstancias es aquella que afecta al acto como su fin, esto es, aquello por lo que hacemos ese acto; en cambio es secundario aquello que se refiere a la misma sustancia del acto, a lo que hacemos”⁵⁹. Pues lo realmente humano es actuar por un fin. La finalidad sólo está ausente de las actividades lúdicas y contemplativas⁶⁰.

Este realce de la finalidad sobre aquello que materialmente hacemos, supuso rechazar el criterio “ex objecto”, que mantiene que las conductas son buenas o malas moralmente por sí mismas, según la naturaleza racional del hombre. La actitud de Tomás de Aquino ante este tema fue a veces oscilante, pero en general, a lo largo y ancho de su obra, domina la explicación que entiende que la naturaleza moral le llega a una actuación fundamentalmente desde su finalidad, no tanto desde la naturaleza intrínseca de aquello que materialmente es realizado. Porque el fin, aparte de ser la más importante de todas las circunstancias, es aquello desde lo cual resulta normalmente la naturaleza misma de la acción, esto es, su moralidad. Se trataba de un tema difícil también para él, porque en la *Prima pars* de la “Suma teológica” trató extensamente el criterio *ex objecto*, admitiéndolo como el fundamento más básico de la ética a lo largo de muchos artículos; pero finalmente lo desechó como el fundamento más elemental.

La discusión sobre la teleología de la acción fue el tema clave de la polémica que dominó las Escuelas hasta entrada la Modernidad. Pues Duns Scoto hizo suyo el esquema que expresa que un agente en primer lugar tiene capacidad, y que solamente después persigue un fin, e hizo que toda la fuerza de las actuaciones humanas se desplazara hacia el agente que actúa, con lo que destacó ante

⁵⁸ “Unde illae solae actiones vocantur propriae humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum, per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones propriae humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

⁵⁹ “Finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissimam circumstantiam. Praeterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma: sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius [...]. Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, est objectum et finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit actus ex parte finis, scilicet cujus gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest, quid fuit”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

⁶⁰ Vid. *Com. Ethic.*, § 1876.

todo la voluntad del actuante, tanto desde el punto de vista de la génesis de la actuación, como de los elementos decisivos para juzgarla. Su lapidaria declaración “*Omne ens morale pendet ex voluntate*” es suficientemente expresiva. Así, mientras que Tomás de Aquino tenía a la vista varios elementos para el enjuiciamiento, uno la buena voluntad del que actúa, otro el fin perseguido y, finalmente, aquello que material y concretamente hace cada persona, Scoto, al prescindir de los fines, solamente pudo tener en cuenta, además de la buena voluntad personal, la naturaleza objetiva de lo que realizamos, por lo que siguió lo que los escolásticos llamaban el criterio *ex objecto*, una consideración que, según él, es posible gracias al estudio *formaliter* de la realidad, ya que estos autores explicaron que siempre será malo moralmente adúlterar y siempre será bueno moralmente ayudar al que está en extrema necesidad; éstos son los ejemplos que suelen alegar. Gabriel Vázquez de Belmonte explicaba, a finales del siglo XVI, que si las conductas se calificaran moralmente por la finalidad del que actúa, entonces habría de ser lícito el adulterio si con él se consigue un buen fin. Esta argumentación tan inmatizada posiblemente no hubiera merecido ni la atención del de Aquino.

Fines personales y objetividades reales.

El uso del criterio *ex objecto* ha sido una constante en el pensamiento occidental desde que Platón recabó la absoluta objetividad de las Ideas. Desde luego, si suponemos un ser activo acabado, como una *potentia perfecta*, sólo caben aparentemente dos opciones: una, proceder del modo de Caliclés o Trasímaco y suponer que ese ser puede hacer lo que quiera, y la otra, afirmar que ese ser que ya dispone de sus facultades ha de cumplir sin embargo una ley moral objetiva, existente antes de que él existiera, y el que el hombre ha de cumplir por algún misterioso designio. La primera opción quedó descartada, pues siempre será malo moralmente mentir, robar, etc. Históricamente se impuso la segunda opción: existe un orden de bondad, necesariamente exterior al hombre, al que el ser humano ha de acomodar su conducta. Según Juan Duns, tal orden objetivo sería la ley de Dios y todas aquellas conductas que *consonant* con el Amor⁶¹. Defendiendo esta última tesis, que la ley natural está compuesta tanto por las objetividades inmutables (*lex indicans*) como por el mandato de Dios (*lex prae-cipiens*), podría pensarse, como hicieron los escolásticos desde Suárez hasta el siglo XX, que Dios, por ser el Creador nuestro, nos ha dado la ley más íntima de nuestro ser; así, el derecho natural nunca podría ser externo al ser humano. Pero

⁶¹ Duns le añadió todo aquello que es necesario por sí mismo, por evidencia ‘natural’, las realidades *nota ex terminis*.

una exigencia tal de objetividad a priori es extraña al pensamiento tomista, y choca frontalmente con su doctrina sobre la prudencia y sobre el fundamento de la moralidad. De hecho, Tomás de Aquino dedica bastante tiempo a mostrar que el fin último del hombre no consiste en el cumplimiento de los actos de las virtudes morales⁶². Estos fines intermedios, como es el cumplimiento de la moralidad, son necesarios; pero no son estos requerimientos los que desencadenan y explican la vida práctica humana.

Estamos ante un tema explicado de una forma inusual porque la Escolástica Tardía Española afirmó la existencia de un orden nouménico inmutable, que vendría constituido por las exigencias objetivas y racionales de la naturaleza humana, y este orden formaría el derecho o ley natural, de forma que todo aquello que tuviera racionalmente una razón objetiva y necesaria para existir, compondría parte de la ley natural, pues, según Suárez, la objetividad de esta ley se manifiesta máximamente en la concreción de sus preceptos; el derecho positivo solamente se ocuparía de los elementos arbitrarios del derecho, como son los ayunos cuaresmales, o que el ladrón de ganado padezca tal pena en concreto. Esto es, la ley natural fluye directamente desde la naturaleza racional humana, existente *ab aeterno* en la mente divina, y ésta ha sido la visión de la Ética escolástica que ha llegado hasta nosotros, de modo que incluso la doctrina ética tomista ha sido filtrada por las obras de Gabriel Vázquez, Luis de Molina o Francisco Suárez⁶³.

Ya indiqué que Tomás de Aquino desechó por lo general la posibilidad de considerar una naturaleza humana en general desde la que extrajéramos las normas enjuiciadoras de nuestras acciones. En algunos momentos sí tiene en cuenta la naturaleza del hombre así considerada, como cuando explica que el varón se adecua naturalmente a la hembra, pero este recurso argumentativo que atiende a la realidad según el criterio *formaliter*, es raro en sus obras, y únicamente lo deja para casos extremos. En los supuestos más normales, la naturaleza humana no expresa tanto la fuente como las formas personales de proceder, y el tipo de actuación específicamente humana es mediante fines, necesariamente múltiples, ya que el virtuoso busca para sí los bienes ‘en’ la virtud. Él nos indica que “si hemos de decir la verdad como en confidencia, aquello que se opone al hombre y a su virtud, lo que es su enemigo, es lo que se le opone desde el punto de vista de su bien”⁶⁴. Al margen de algunos primeros principios, de los que componen la primera tabla del Decálogo, el orden moral es relativo al hombre,

⁶² Dedicó el cap. 4 del L. III de la *Sum. Gent.*, a mostrar “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”.

⁶³ Vid., entre otros, mi estudio *El desarrollo de la idea de libertad personal...*, cit., pp. 191-215.

⁶⁴ “Sed etiam, si oportet confidenter dicere veritatem, ea quae adversantur bono, virtutis ipsius boni et sunt et adversari possunt, quia hoc ipsum quod agunt adversando est ex virtute boni”. *In Librum Beati Dionysii de divinis nominis expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1950, § 504.

y de ahí el pretendido carácter *trascendental* que algunos escolásticos atribuyeron a la Ética tomista⁶⁵. Desde luego, hay principios que no son relativos a la historia, porque nunca será lícito condenar a un inocente.

No se trata tampoco de alcanzar bienes en el sentido utilitarista del término, porque este ‘ser para el hombre’ no determina quizá tanto lo que ha de ser seguido como el modo cómo hemos de alcanzarlo; es decir, no tanto lo que hay que amar materialmente como la forma de amarlo: *Velle quantum ad rationem voliti*. Por ello escribe que “Toda la nobleza de cada cosa es según el ser de esa cosa. Ninguna nobleza le llegaría al hombre por su sabiduría si no fuera porque con ella él se hace más sabio”⁶⁶.

El imperativismo en la ética.

Según Duns, Juan de Gerson y sus seguidores, entre los que se encuentra Francisco Suárez – al menos desde este punto de vista – la Ley Eterna de Dios tiene dos vertientes, una simplemente indicativa de lo bueno y lo malo (*lex indicans*), y otra que ordena hacer lo bueno y omitir lo malo, que fue llamada *lex imperans seu praecipiens*. En cualquier caso, la razón de ser debida una conducta (la *ratio debiti*) le llega desde su carácter imperativo, por estar mandada por la voluntad de Dios expresada en la *lex praecipiens*.

La doctrina de Tomás de Aquino es distinta. Ya vimos que él no considera a la voluntad como una potencia acabada o independiente que tenga capacidad para imponer sus deseos. Más bien atiende al juego conjunto de la razón y de la voluntad, y prefiere indicar que es el resultado de este juego, regido por la prudencia, el que propone al hombre sus fines para que los cumpla, una vez que el hombre sabe, gracias a sus inclinaciones naturales, que esos fines son suyos. La ‘razón de ley’ no le llega al ser humano desde un mandato, sino desde la manifestación de sus fines. De hecho, la noción de ley tiene en sus explicaciones un carácter algo equívoco, porque él usa a veces la terminología usual, y habla de leyes, pero lo que ha de hacer el hombre desde el punto de vista de la ley natural, no le viene impuesto por ningún mandato, de forma que – mantiene él expresamente – sus inclinaciones naturales no pueden ser llamadas leyes en senti-

⁶⁵ Francisco Zumel fue el autor que, tardíamente, proporcionó expresamente una explicación de esta cualidad de la doctrina ética tomista. Vid. *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, Salamanca, 1594, I-II, q. 71, art. 1. Algo más tarde, Baltasar Navarrete, de forma más extensa. Vid. *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*, Vallisoleti, 1605, pp. 125 y ss.

⁶⁶ “Omnis enim nobilitas uniuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esse homini ex sua sapientia nisi per eam saepius esse”. *Sum. Gent.*, § 260.

do propio (*essentialiter*) sino ‘como participativo’⁶⁷. Porque la ley no se define desde la voluntad que aparentemente la impera, sino desde el fin que hay que alcanzar⁶⁸.

Explica que el hombre puede obedecer de dos formas. Una, como ser racional, *ad modum libertatis*, y la otra pasivamente, *ad modum obedientiae*, que es la forma en la que los seres no racionales siguen lo dispuesto por Dios⁶⁹. La imperatividad – que compondría en principio más bien el modo de la obediencia que no el de la libertad –, se distingue ante todo por la coercitividad que lleva anexa, de forma que cuando alguien es obligado por la voluntad de otro agente, no actúa libremente, y esto se llama necesidad de coacción. “Esta necesidad de coacción repugna completamente a la voluntad”, y es violencia, ya que decimos que es violento lo que procede contra la inclinación de la cosa⁷⁰. Porque la voluntad no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón⁷¹. Lo que parece desagradar a Tomás es la consideración de la voluntad como una facultad en general o absoluta que pueda actuar por sí sola, al margen de sus objetos o fines; no es así, porque la voluntad está ordenada hacia la razón y la razón tiene que contar con la libertad, por lo que podemos hablar indistintamente de voluntad racional o de razón voluntariosa, ya que ambas potencias están ordenadas la una a la otra⁷². Incluso cuando se produce la intimación (*intimatio*) para la actuación, esta intimación o imperativo es esencialmente un acto de la razón⁷³. Porque en la vida cotidiana se producen dos tipos de intimidaciones. Una, que es absoluta, y en la que el mandato se expresa de modo verbal indicativo, como cuando alguien dice: “Esto está para que tú lo hagas”: *Hoc est tibi faciendum*. La otra consiste en mover a alguien para hacer algo, y tal intimidación la expresamos con el modo verbal imperativo, diciendo *Fac hoc!*,

⁶⁷ “Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua legis, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

⁶⁸ Su regla de oro en este tema viene expresada por el aforismo “Lex importat ordinem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1.

⁶⁹ “Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana: participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 6.

⁷⁰ “Necessitas dicitur multipliciter [...]. Ex agente autem hoc alicui convenit; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et hoc vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei”. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 1.

⁷¹ “Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

⁷² “Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1.

⁷³ “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis [...] sic autem ordinare per modum cuiusdem intimationis, est rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

“¡Haz esto!”⁷⁴. El imperativo es una simple forma de hacer viable, más eficazmente, la finalidad primera, que se nos propone de una forma no imperativa.

Como es lógico, el pecado no consiste en una desobediencia, sino en el daño que cada persona se hace a sí misma, puesto que pierde bienes suyos. En última instancia, el bien supremo es la *beatitudo*, y como todo acto es ordenable hacia la beatitud, una conducta es pecado porque implica una desviación del fin⁷⁵, “pues el pecado designa, si hablamos con propiedad, un acto desordenado [...] y el vicio consiste en no estar ordenado hacia lo que conviene a la propia naturaleza”⁷⁶. En otros momentos explica más sencillamente que el pecado es ante todo una *deviatio a fine*, una desviación voluntaria del fin⁷⁷; si el sujeto no acepta el fin mismo, porque rechaza el plan de Dios, entonces hay que hablar de una *aversio a fine*, y tal aversión constituye siempre un pecado grave⁷⁸. Dada la importancia que él concede a la personalidad de cada persona, porque cada hombre ha de saber reconocer él sus fines, ¿no puede suceder que una persona trabaje vanamente tras fines falsos?⁷⁹. Mantiene de forma reiterada que si una persona quiere conformar su voluntad a la voluntad de Dios, de modo que más que querer la conducta objetiva expresada por la ley moral, se identifica con Dios en cuanto a la forma de querer (*quantum ad rationem voliti*), esa persona se conforma a la voluntad de Dios en mayor medida que si quisiera objetos morales concretos y correctos, porque la voluntad nos lleva más al fin que no a lo que está en el fin⁸⁰. Esto hace que el pecado resulte más desde las disposiciones del sujeto, que no desde lo que materialmente hace⁸¹. Además, la ley moral está en cierto modo adecuada al individuo, pues todo ser humano dispone de dos

⁷⁴ “Sed ratio potest aliquid intimari dupliciter. Uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per modum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dictat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: fac hoc”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

⁷⁵ “Quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem [...] ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem...”. *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1.

⁷⁶ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

⁷⁷ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6. Antes, en *IV Sent.*, L. II, Dist. 34, q. 1.

⁷⁸ Sobre el pecado como desprecio a Dios, y por tanto *aversio a fine*, vid. *In IV Sent.*, L. II, Dist. 3. En el *Compendium ad fratrem Reginaldum*, § 357 habla tanto de la *aversio* como de la *deviatio a fine*.

⁷⁹ Vid. mi estudio *Tomás de Aquino ante la ley natural*, en “Persona y Derecho” 46 (2002) pp. 265-389.

⁸⁰ “Magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam si conformat ad ipsam rem volitam: quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

⁸¹ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 72, art. 5.

naturalezas, la de su especie, y la suya propia⁸². El ser humano es creativo porque que participa de la providencia divina no solamente en la medida en que es gobernado, sino también en la medida en que él gobierna sus actos propios y los de otros⁸³. Pero el pecado no sería tal por un simple fallo técnico, del modo en que tales fallos se producen en las actividades poiéticas. El hombre, al faltar contra sí mismo haciéndose menos hombre, procede contra Dios, porque rompe el orden de plenitud al que han de llegar todos los seres; por ello, mientras que el filósofo moral considera al pecado como un acto contra la razón, el teólogo lo estudia como una ofensa a Dios⁸⁴.

La libertad humana.

Al desechar la posibilidad de la voluntad como una potencia independiente, parece que pelagra la libertad del ser humano. Pues en nuestra cultura ha habido siempre una fuerte tendencia a suponer que la libertad radica ante todo en la indeterminabilidad de la voluntad. Pero si la voluntad resulta ser antes que otra cosa un instrumento de la razón, los fines que capta la racionalidad determinarían unívocamente la dirección de las decisiones de la voluntad. Si los fines fueran equivalentes, la voluntad quedaría necesariamente indecisa, tal como sucede en el ejemplo del perro de Buridan⁸⁵.

Tomás no entiende la estructura de la voluntad como simple arbitrio indeterminado. Tampoco explica que la voluntad sea un simple recurso de la naturaleza del hombre para realizar los fines ya fijados. Sucede más bien que la estructura de la argumentación práctica tiene por lo general una naturaleza circular, de modo que los fines, normalmente dependientes de las circunstancias, una vez alcanzados se vuelven sobre el sujeto mismo y le sitúan nuevas metas, quizá desconocidas o postergadas en el inicio del proceso de la deliberación. Llano suele indicar que cuenta más en nosotros el reflujo de nuestros actos que no las acciones que realizamos directamente. La complejidad de su doctrina se nos manifiesta, espe-

⁸² Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1. En *Com. Ethic.*, § 2869, escribe que “Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui”.

⁸³ “Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia”. *Sum. Gent.*, § 2873.

⁸⁴ “Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue, secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

⁸⁵ Los textos tardíos suelen aludir al asno de Buridan; pero lo cierto es que este autor propone para este ejemplo a un perro, no a un asno

cialmente en la explicación de este tema, en el que la razón y la voluntad se presentan como facultades que existen la una para la otra, de forma que ambas participan de la totalidad del hombre y llevan al hombre hacia esa plenitud.

Él observa seres vivos que tratan de alcanzar sus fines naturales, y esta observación sirve lo mismo para un insecto que para el hombre, aunque la capacidad creativa del ser humano no es compartida por ningún animal. Desde luego, en Tomás de Aquino la libertad no es sinónima sin más de indeterminación o indeterminabilidad de la propia voluntad. La indeterminabilidad de la voluntad es un dato, una *conditio sine qua non* para la realización de nuestros fines, pero en modo alguno la libertad misma o el fin en sí. Ante todo, ¿por qué decimos que el hombre es libre? Explica reiteradamente que es libre todo aquel ser que es causa de sus propios actos, de modo que todo lo que es movido por otro no puede ser considerado libre⁸⁶. En algunos momentos se plantea el problema de la libertad a propósito de lo que quiere decir acto voluntario, y entonces explica que lo voluntario es aquello cuyo principio está en el mismo agente que se mueve racionalmente⁸⁷. Este *principium* no se refiere simplemente al movimiento físico, sino también y ante todo al conocimiento de las finalidades que hay que alcanzar, de modo que el que obra puede llevar en sí el “principio de sus fines”, o puede actuar simplemente movido por los fines⁸⁸. La actuación perfecta es la del hombre, que lleva en sí ambos momentos de la actuación.

Si alguien sigue un planteamiento esquemático, podría preguntarse si al estar determinada la actuación de la voluntad por las representaciones de los fines que le proporciona la razón, la voluntad no acaba siendo una simple herramienta al servicio de la consecución de los fines que le vienen proporcionados desde fuera de ella misma. Quien pensara así estaría desconociendo la complejidad de la razón práctica, en la que se imbrican, condicionándose mutuamente, la objetividad de los fines humanos, la naturaleza *ex objecto* de lo materialmente realizado, la personalidad irrepetible de la persona que actúa, el modo o los modos cómo conoce cada cual, o la calidad de la voluntad personal. Hay que tener presente que en la Ética aristotélica, el patrón de la virtud no es tanto la regla objetiva e impersonal como el mismo virtuoso, que funciona a modo de norma viviente. Pues la regla para medir la calidad de cada cosa no puede ser sino el grado superior de esa misma cosa, y en los temas morales, la regla suprema es el hombre máximamente virtuoso. Él no hubiera compartido el principio moderno – quizá proveniente de la geometría – que entiende que la unidad de medida trasciende a aquello que es mensurado.

⁸⁶ Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1.

⁸⁷ “Voluntarium enim est, cujus principium est in ipso”. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

⁸⁸ Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

Estas explicaciones enlazan con su noción de naturaleza, a veces más claramente expuesta en los libros de física que no en los tratados morales. Francesco Viola ha estudiado recientemente la noción aristotélica y tomista de naturaleza, y a él nos remitimos⁸⁹. Pues el de Aquino sostiene que la naturaleza consiste en disponer del principio del movimiento en sí mismo, por lo que la *natura* no es otra cosa que poseer el principio del movimiento y del reposo en lo que es en sí, no accidentalmente⁹⁰. Sobre este tema hay malentendidos, explica Tomás, porque Platón estableció que todo lo que se mueve es movido, por lo que entendió la noción de movimiento de forma más amplia que Aristóteles. Este último reserva la noción de movimiento o de naturaleza para lo que procede del acto de existir de cada ser⁹¹.

Él concede gran importancia a las formas de actuar que proceden desde “las operaciones propias” de cada ser⁹², pues lo que no proceda de ahí es movimiento violento, el propio de las cosas que estudia la Física. La forma de obrar que es propia del hombre está traspasada por la libertad, porque el hombre tiene dominio sobre sus actos, y es la causa de lo que hace⁹³. Tomás tiene en cuenta la totalidad del hombre, y no reconoce una facultad (que habría de ser la voluntad) despegada del resto de la persona; en sus explicaciones, racionalidad y voluntariedad se entrelazan. Él reitera que es libre el que es causa de su actuación, porque lleva en sí el motivo o causa por la que decide por sí mismo⁹⁴, y que solamente tiene libertad quien posee el dominio de sus actos⁹⁵. Por lo demás, mantiene que la voluntad individual no está determinada por una sola forma o representación⁹⁶.

La experiencia de la cotidianidad muestra que todos tenemos nuestra conducta algo planificada, y cabe cuestionar si entonces hay libertad. Tomás responde a la pregunta indicando que “Todo lo que es causado se convierte en su

⁸⁹ Vid. *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*. Trad. A. BELLVER, Comares, Granada, 1998.

⁹⁰ “Naturalia differunt a non naturalibus [...] nisi in quantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se non secundum accidens”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 145.

⁹¹ Vid. *Com. Ethic.*, § 90.

⁹² “Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”, *Sum. Gent.*, § 2394.

⁹³ “Quid dominium sui actus habet, liberum est in agendo. Liber enim est qui sui causa est”. *Sum. Gent.*, § 2857.

⁹⁴ “Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem ejus quod est per se”. *Sum. Gent.*, § 624.

⁹⁵ “Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus”. *Com. Ethic.*, § 1242.

⁹⁶ Vid. *Sum. Gent.*, § 2489.

causa por el deseo⁹⁷. Como es lógico, la persona virtuosa actúa libremente, pues no es forzada por la ley, sino que cumple la ley espontáneamente llevada por su deseo.

Explicaciones tardías de Bartolomé de Medina.

Tomás de Aquino no siempre explicitó lo que estaba latente en su doctrina. Ni siquiera en sus Comentarios al tratado “De anima” de Aristóteles trazó los modos a través de los que el hombre se constituye desde las exigencias de su entorno. Dicho sea en su descargo, esto no lo hizo ningún autor importante ni de entonces ni de ahora, que escriben normalmente en el estilo clásico e impersonal propio del que expone verdades que han de ser admitidas por su evidencia; él es de los pocos que se preocupó por mostrar la historia y el desarrollo de algunos conceptos, como el de persona o el de inteligencia. Pero a pesar de este estilo suyo, quedan interrogantes que cualquiera se plantea desde la lectura de sus obras.

Bartolomé de Medina, tomista que publica su obra en la segunda mitad del siglo XVI⁹⁸, nos ayuda a proseguir el estudio de este tema. Él retoma la tesis que mantiene que las pasiones reciben sus naturalezas desde sus objetos, y amplía el alcance del término pasión, y explica que una pasión es cualquier movimiento del alma⁹⁹. Le mueve a pensar así la consideración de que la calefacción no es otra cosa que el movimiento hacia el calor, y el amor es un movimiento que nos lleva hacia un bien, por lo que toda pasión del alma, consista en una acción, o en una pasión, recibe su naturaleza desde su objeto¹⁰⁰.

Hay que considerar – prosigue Medina – que los agentes naturales pueden ser considerados de dos modos: uno, en tanto que ellos hacen, y otro, en cuanto que traen a sí mismos el objeto de la pasión. Si los consideramos en tanto que ellos actúan, ellos lo hacen todo, como el fuego, que genera él mismo el calor; pero cosa extraordinariamente distinta es considerarlos en tanto que ellos traen hacia sí mismos lo que es deseado; de hecho, si consideramos este proceso de forma absoluta, las potencias traen hacia sí lo deseado a través de cierta conveniencia o coadaptación; pues si el sujeto es considerado como ausente, trae a sí

⁹⁷ “Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium”. In *Librum Beati Dionysii...*, cit., § 296.

⁹⁸ *Expositio in I-II Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1578.

⁹⁹ “Praecipua tamen passionum differentia ex objecto sumitur; omnis enim animae affectio, passio quaedam est”. *Expositio...*, cit., q. 23, *Expositio super totam quaestionem*.

¹⁰⁰ Vid. *ibidem*.

el objeto mediante el movimiento, pero si lo estudiamos como presente, lo trae hacia sí mediante la quietud¹⁰¹.

En esta consideración tan general, en la que las pasiones, acciones y objetos a los que tienden las pasiones y acciones son vistos en su misma génesis, Bartolomé de Medina nos explica cómo procede la naturaleza en esta conformación originaria de los movimientos. Según la filosofía antropológica dominante entonces, el hombre es un ser activo que persigue lo que le interesa y aniquila lo que le estorba. Medina explica que, al contrario, la naturaleza no destruye lo incómodo sino persiguiendo lo que le es cómodo. No hay que partir desde lo que le es conveniente o inconveniente, sino considerar que lo natural sigue aquello que le es conveniente, y que lo desarrolla, de modo que cuando esto es alcanzado, a veces lo inconveniente se disipa por sí solo¹⁰².

En este punto nos pueden equivocar las comparaciones con las cosas naturales, como el fuego: pues la naturaleza del fuego está determinada a una sola cosa, que es quemar, y actúa porque es así. Pero la naturaleza sensitiva, que actúa porque aprehende, no está determinada a una sola operación, y dado que aprehende las cosas como buenas, crea en nosotros la pasión del amor¹⁰³. Esta idea enlaza con la anterior, a saber, que la naturaleza no destruye directamente lo incómodo. Ciertamente, alguien podría decir que con el mismo apetito ama a una cosa y odia a su contraria; pero esto es falso *formaliter loquendo*, pues lo que sucede es que desde la consideración del bien extraordinariamente bello, surge en nosotros el amor, sin que tengamos que odiar lo que le es contrario, porque entonces no consideraríamos lo contrario¹⁰⁴.

¿Pero cómo hay que entender que los agentes naturales, que por su naturaleza están determinados a producir algo similar a sí mismos, no trabajan sino trayendo hacia sí el objeto deseado? Los seres que actúan mediante el conoci-

¹⁰¹ “Pro hujus expositione est annotandum, agentia naturalia dupliciter considerari posse, et quatenus agunt, et quatenus trahunt passum ad se. Si quatenus agunt considerantur, eodem modo se habentia, efficiunt omnia; ut ignis, generans ignem [...]. At vero si consideratur quatenus trahit passum ad se, alio atque alio modo se habet; nam absolute consideratus, trahit ad se passum aper quamdam convenientiam, et coadaptationem; consideratus vero ut absens, trahit passum ad se per motum; si vero ut praesens, trahit ad se per quietem”. *Ibidem*

¹⁰² “Natura enim non destrui incommodum, nisi prosequendo commodum. Itaque natura non est convenientis, aut inconvenientis, sed tantum id quod conveniens est, prosequitur: ex quo aliquando consequitur, ut dissipet inconveniens”. *Ibidem*.

¹⁰³ “Ratio hujus est; nam natura est ad unum determinata <se refiere al fuego>, et operatur, quia est: natura vero sensitiva quae operatur quoniam apprehendit, non est ad unum determinata, et quoniam apprehendit sub ratione boni, efficit in nobis passionem amoris”. *Ibidem*.

¹⁰⁴ “Et cum dicis; eadem appetitione appeto unum, et ejus contrarium fugio. Respondetur falsum esse formaliter loquendo; nam accidit ut ex consideratione boni pulcherrimi exardescat in nobis amor, et tamen non remittantur odium contrarii formaliter, quoniam non consideramus illum contrarium”. *Ibidem*.

miento y la aprehensión, no son destinados al bien del objeto aprehendido, sino a su propio bien, y así repelen lo que es malo para ellos, ya que en esta expulsión consiste el bien y la perfección del agente que apetece¹⁰⁵. Esto es posible gracias al amor, ya que el amor es la primera de las pasiones del alma, y él mismo consiste en una cierta inclinación animal que surge desde el bien conocido, y que tiende hacia el bien¹⁰⁶. Habría así una tendencia natural y animal hacia el bien, que se hunde en el amor como fuente primera de las operaciones del alma, que solamente se especifican una vez que conoce sus distintos objetos. El amor es la realidad primera y radical, y por ello Medina le dedica todo un tratado, y explica que desde el amor surgen todos los pensamientos buenos y malos, porque todas las operaciones del alma tienden hacia el amor y en él terminan; nuestra naturaleza no podría existir sin el amor, ni el amor sin nuestra naturaleza.

La historia siguió un camino distinto.

Las doctrinas de Tomás de Aquino constituyeron algo así como un apósito en el pensamiento universitario. Apenas muerto él, algunas de las tesis principales de su filosofía fueron condenadas por las inquisiciones de París, y algo más tarde, por la de Oxford. Estas condenas eclesiásticas debieron pesar en la mala fortuna de su pensamiento.

No podemos hablar sin más matizaciones de filosofías triunfantes y de otras poco conocidas: desde algunos puntos de vista unas se desarrollaron históricamente e influyeron en el transcurso del pensamiento moderno, y otras fueron al olvido. Con estas matizaciones la doctrina victoriosa fue la de Juan Duns, que insistió en la incomunicabilidad y soledad de la persona; en el inicio de sus comentarios al tercer libro de las Sentencias llega a decir que cada persona constituye la última soledad del ser, y como es lógico lo que llega al primer plano es la voluntad recta de cada persona, que no solamente quiere como debe querer, sino porque ella determina lo que ha de amar. En la polémica entre los Franciscanos y el Papado, en el siglo XIX, saltaron las chispas que encendieron el pensamiento jurídico moderno, ya que los Franciscanos pretendían vivir al margen de cualquier derecho; para hacer posible doctrinalmente esta pretensión distinguieron entre el dominio originario – el que Dios dio a todos los seres en la

¹⁰⁵ “Ad quintam difficultatem respondetur; activorum distinctione, manifeste quaestionem solvere; agentia enim naturalia, quoniam suapte natura sunt determinata ad producendum sibi simile, non operatur, nisi trahendum ad se passum; at ea quae per apprehensionem agunt, non sunt destinata in bonum objecti apprehensi, sed in bonum appetentis, quapropter malum abducit, et a se repellit, quoniam in hac expulsionem bonum et perfectio appetentis consistit ». *Ibidem*.

¹⁰⁶ “Pasionum animae origo est amor: amor est animalis quaedam inclinatio, ex boni apprehensione consurgens, atque in bonum tendens”. *Expositio...*, cit., q. 25, art. unicus.

creación –, el dominio evangélico, el dominio natural y el dominio civil; hicieron más distinciones, pero basten éstas por ahora.

Los Franciscanos, mantenían que ellos vivían según un *dominium originarium* previo a cualquier derecho, incluido el derecho natural: lo natural no era más que lo dado, sin relevancia normativa para el hombre. Los grandes Nominales del siglo XV, fundamentalmente Juan de Gerson y Conrado de Summenhart, perfilaron estas explicaciones, y establecieron que la auténtica manifestación del *dominium* – esto es, del derecho – consistía en una *prima facultas surgida* desde la primera santidad de Dios. Scoto y sus discípulos vieron en el derecho humano una realidad despreciable, y a la ciencia jurídica como un *ars iniquitatis*. Este tipo del derecho era necesario sólo para poder vivir en sociedad, y únicamente podía surgir desde el consenso de todos, un consenso que Duns suponía incluido en el ‘hecho de la convivencia’. Lógicamente, el derecho, reducido a las leyes, sólo podía tener una naturaleza imperativa.

Duns, y más tarde Gerson, fueron los educadores de la Edad Moderna, y su influencia fue decisiva en Fernando Vázquez de Menchaca y Francisco Suárez, aunque de modo muy distinto en cada uno: aquel según el nominalismo, y éste combinando un mundo nouménico de esencias inmutables con la *cuasi qualitas moralis libertatis* que corresponde a todo ser humano. Ya indiqué que para Suárez, todo lo que poseyera una causa objetiva de justicia para existir componía derecho natural, de forma que el derecho de origen humano versaba solamente sobre cosas indiferentes moralmente, y su fuerza de obligar le llegaba desde el mandato del superior político; en realidad, también la ley natural existente *ab aeterno* en la mente de Dios, poseía esta misma razón para crear en los hombres el deber de ser obedecida: como era usual, distinguió dos vertientes en la ley natural, una *indicans* y otra *imperans*, y afirmó que hay que obedecer *quia mandatum est*.

Hugo Grocio fue un autor de transición, nutrido de Vázquez de Menchaca, Molina y Suárez. Para algunos historiadores, este juicio es excesivo, y se escandalizan al ver que Grocio, en otros tiempos el padre del derecho ahora, ahora es considerado un epígono de aquellos españoles: *veritas dura, sed veritas*. Grocio dio lugar a una larga serie de autores que trataron del derecho natural y que, por ser creyentes, se refugiaron en sus “Tres libros del derecho de la guerra y de la paz”, que dejaba a salvo la *participatio* de la razón humana en la razón de Dios, y que afirmaba un orden práctico nouménico que únicamente podía existir en la razón divina. Aquellos creyentes sabían lo que todos veían: que el pensamiento jusnaturalista imperante cada vez con más prestigio era el de Samuel Pufendorf, de cuya Fe cristiana se podía sospechar. Este alemán, poco original, hizo suyas las tesis individualistas de Suárez, pero sustituyó el orden metafísico de esencias prácticas por mandatos de contenido contingente que Dios ha dado al género humano. Realzó otra vez la noción de persona, y propuso que entendiéramos al derecho como compuestos por mandatos del superior político. El derecho ha

de nacer desde las voluntades de los ciudadanos porque todas las personas poseen una *sphaera moralis libertatis* en torno suyo, de igual alcance, que ha de difundirse en la mayor medida posible. Al carecer alguien de algún privilegio que le diera poder para normar las conductas de los otros, la única fuente del derecho es la voluntad de la sociedad política.

¿Y Tomás de Aquino? El verdadero educador de la Edad Moderna fue Juan Duns, conocido usualmente por las obras de Juan de Gerson. Este autor – extraordinariamente conocido en el siglo XVI, a juzgar por sus citas – influyó decisivamente en la formación del pensamiento moderno. El tono imperativo de la doctrina de Suárez está tomado de Scoto, frecuentemente a través de Gerson. Suárez, cuando quiere sentar alguna tesis especialmente opuesta al de Aquino, indica que esto es así porque así lo indica *Divus Thomas* en tal lugar de la Suma teológica. A diferencia de Gabriel Vázquez, que rompió expresamente con Tomás de Aquino, o de Luis de Molina, que no polemizó expresamente con nadie, Suárez no siguió aquel ni éste camino, sino el de las referencias falsas. Se situó en las antípodas de Tomás tanto en el carácter imperativo de las leyes –Suárez no reconoce valor ni al *Jus Commune* ni a la ciencia jurídica – como en el singular mundo metafísico que él afirmó, tras los pasos de sus compañeros de Orden.

Tomás de Aquino quedó empolvado. Lo más induce a error es considerar a la Escolástica no-nominal como una doctrina unitaria cuyo decurso histórico culmina en Suárez. Tomás de Aquino y Francisco Suárez fueron como el agua y el aceite. Naturalmente, si filtramos las explicaciones del de Aquino por los aparentes comentarios y explanaciones de Suárez, el panorama se desdibuja por completo. Hay que reconocer que fueron tiempos y temas difíciles. La Universidad estaba educada en los Nominales. Los españoles que formaron la Segunda Escolástica estaban influidos por Scoto y Gerson, y sus obras tuvieron por lo general un carácter algo sincrético. El talante de biólogo de Aquino cedía ante las exigencias de los nuevos tiempos, que reclamaban la consideración del mundo como una máquina movida por causas eficientes; la mejor exposición de esta faceta de la Modernidad está en las “Disputaciones metafísicas” de Suárez: un libro ante todo moderno. El prestigio de la Monarquía subía enérgicamente, y era difícil mantener que el orden jurídico no estaba compuesto íntegramente por las leyes del monarca. Fue lógico que Suárez y sus discípulos – en este punto también Pufendorf – negaran el valor de la *jurisprudencia* o ciencia del derecho.

Los datos estaban echados. La nueva máquina política nacional estaba en marcha, y todo lo que no tendiera a la unidad fue visto como algo incivilizado o perverso. Las teorías sobre el contrato social formador de la sociedad política fueron el instrumento imprescindible para fundamentar estas ideas: un único centro del poder, una sola voluntad social, una única legislación. Lo que se apartara de las leyes nacionales así entendidas era prevaricación, rebelión contra el rey legítimo y desprecio de la autoridad. De este modo, las explicaciones de Tomás de Aquino, estudiadas desde los noúmenos y voluntarismos suarecianos,

acabaron normalmente en exposiciones sucintas de algún artículo de la “Suma teológica”, como el que trata del escalonamiento entre la Ley Eterna, la ley natural y las leyes de origen humano; en realidad, lo que ha permanecido es su doctrina sobre la *participatio* de la razón humana en la razón de Dios. Desde este esquema tan incompleto, incluso buena parte de los contenidos de los artículos que contextualizan esta doctrina, permanecen como un misterio.