

# EL DERECHO SUBJETIVO EN SU HISTORIA

Francisco Carpintero

José. J. Megías

Manuel. J. Rodríguez Puerto

Enrique. V. de Mora

*Francisco Carpintero*  
*VII. 2004*



UCA

Universidad  
de Cádiz

Servicio de Publicaciones  
2003



El derecho subjetivo en su historia / Francisco Carpintero...  
[et al.]. -- Cádiz : Universidad, Servicio de Publicaciones, 2003. --  
432 pp.

ISBN 84-7786-370-9

I. Derecho subjetivo-Historia. I. Carpintero, Francisco.  
II. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, ed. III. Título

341.1

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz  
F. Carpintero Benítez, J. J. Megías, M. J. Rodríguez Puerto, E. V. de Mora

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz  
C/ Doctor Marañón, 3. 11002 Cádiz  
[www.uca.es/serv/publicaciones](http://www.uca.es/serv/publicaciones)

Estudio financiado por el Proyecto de Investigación BJU2000-0281

ISBN: 84-7786-370-9  
Depósito Legal: CA-769/03

Diseño: Cadigrafía  
Maquetación y fotomecánica: Produce  
Imprime: Imprenta Sur

## INDICE

PRÓLOGO .....	13
I. EL SUBJETIVISMO JURIDICO Y EL DERECHO SUBJETIVO EN LOS TEXTOS ROMANOS .....	17
José Justo Megías	
Introducción .....	17
El controvertido sentido subjetivo de <i>ius</i> .....	20
El periodo clásico .....	26
Los textos del periodo postclásico .....	32
II. EL DESARROLLO DE LA FACULTAD INDIVIDUAL EN LA ESCOLÁSTICA ...	35
Francisco Carpintero	
1. Los cauces de acceso al segundo milenio .....	37
El derecho romano y la libertad natural .....	38
El derecho canónico .....	39
La compilación bizantina .....	43
Isidoro de Sevilla .....	44
La época del Jus Commune .....	46
El derecho natural de los juristas medievales .....	47
<i>Libertas, id est, jus naturale</i> .....	48
El <i>jus naturale</i> , realidad compleja .....	50
2. Los nominales transmitieron la incomunicabilidad, soledad y libertad de cada 'persona' .....	54
El ambiente en las Escuelas bajomedievales .....	58

Juan Duns Scoto se enfrentó a Tomás de Aquino . . . . .	64
El normativismo jurídico de la mano del 'dominium' . . . . .	66
Guillermo de Ockham y la polémica por la pobreza evangélica . . . . .	69
Ideas sobre la situación de Ockham . . . . .	71
El problema del 'dominium' en los Franciscanos . . . . .	73
La <i>prima potestas parentum</i> . . . . .	75
La categoría del <i>usus</i> . . . . .	76
Los doctores de París del siglo XV . . . . .	81
Juan de Gerson, Gran Canciller de La Sorbona . . . . .	82
Conrado de Summerhart, discípulo de Gerson . . . . .	85
Jacobo Almain, Gabriel Biel y Juan Mayr . . . . .	90
1'. La doctrina del <i>puris naturalibus</i> . . . . .	91
2'. El imperativismo legal . . . . .	94
3'. <i>Homo, id est, potentia libera</i> . . . . .	96
4'. La subjetividad del <i>dominium</i> . . . . .	98
3. Fernando Vázquez de Menchaca . . . . .	100
1'. Libertad y derecho natural . . . . .	103
2'. La naturaleza del poder . . . . .	106
4. Tomás de Aquino hizo otro planteamiento del problema . . . . .	108
El criterio " ex objeto" . . . . .	111
El hombre, desde lo humano . . . . .	120
Una naturaleza simultáneamente sensitiva y racional . . . . .	121
Las potencias humanas son creadas por las necesidades . . . . .	123
Las leyes y los imperativos . . . . .	127
Jus y lex . . . . .	130
Dos tipos del movimiento . . . . .	136
Un mundo de fines . . . . .	137
El amor causa motora . . . . .	141
Los criterios de lo justo: . . . . .	143
1'. El bien común . . . . .	144
2'. <i>Medium rei y medium rationis</i> . . . . .	145
3'. El virtuoso y las obras virtuosas . . . . .	148
La variabilidad de la ley natural . . . . .	152

Samuel Pufendorf . . . . .	249
1°. Cuestiones previas a la lectura de Pufendorf . . . . .	250
2°. Los <i>entia moralia</i> y los problemas ontológicos . . . . .	251
3°. Persona y libertad . . . . .	254
4°. El derecho como cualidad moral de cada persona . . . . .	256
5°. La medición del derecho y el voluntarismo . . . . .	258
6°. ¿Ley natural, o pactos libremente convenidos? . . . . .	261
John Locke. . . . .	263
1°. Las sustancias y las ideas innatas . . . . .	264
2°. La intuición humana y el poder de la mente: Ideas simples y compuestas . . . . .	266
3°. La libertad de cada individuo . . . . .	268
4°. Filosofía práctica . . . . .	270
5°. La Ley natural . . . . .	270
6°. La sociedad civil . . . . .	273
7°. La propiedad individual . . . . .	274
8°. Algunas paradojas . . . . .	278
9. Comentarios reiterativos. . . . .	280
La Escuela de los Nominales . . . . .	281
Los escolásticos tardíos españoles . . . . .	283
Los jusnaturalistas laicos del siglo XVII . . . . .	285
<b>III. JUS COMMUNE Y DERECHO SUBJETIVO EN EL SIGLO XVI . . . . .</b>	<b>289</b>
Manuel J. Rodríguez Puerto	
1. Despreocupaciones medievales . . . . .	291
2. Erudiciones . . . . .	304
3. Diversidad de acepciones . . . . .	314
4. Las grandes ordenaciones . . . . .	320
5. Recapitulación . . . . .	343

## PRÓLOGO

Los orígenes de la supremacía de la categoría del derecho subjetivo siguen constituyendo hoy un enigma. Quizá se podría pensar que este derecho surge desde la intersección de una pretensión individual con una norma jurídica objetiva que otorga un poder para actuar: Pero nada es más ajeno a la historia que esto. Buena parte de las dificultades de la Edad Contemporánea en el momento de explicar la génesis de esta categoría jurídica residen, quizá, en que los siglos XIX y XX, y aún hoy, hemos supuesto que la Edad Media fue un tiempo en el que dominaron las ideas jurídicas romanistas, y esta versión de los hechos, sin ser falsa, no es cierta. No es falsa porque desde que comenzó el amplio movimiento que llamamos genéricamente Escolástica, los manuscritos del Corpus Juris Romanorum, con las glosas y comentarios de los juristas del Jus Commune, llenaron las Universidades de forma exclusiva: Los ordenamientos jurídicos nacionales apenas tuvieron acceso a la enseñanza e investigación universitaria a lo largo de la Baja Edad Media, y hay que esperar a la segunda mitad del siglo XVIII para que las leyes dictadas por los monarcas nacionales entren en las aulas universitarias. Pero es una tesis que tampoco acaba de ser cierta porque el derecho romano introdujo las categorías originarias de la *omnium una libertas* y de la *communis omnium possessio*, y como las explicaciones sobre estas dos figuras se encuentran ya en los mismos comienzos del Digesto y de la Instituta, todo el que se presentaba en una Escuela de derecho aprendía, antes que nada, que según el derecho natural todos los seres humanos somos igualmente libres, y que antes que el *jus gentium* introdujera la propiedad privada, todas las cosas eran propiedad de todos. La función de las enseñanzas romanistas fue marcadamente ambivalente, y sería correcto decir que, con el tiempo, el mismo derecho romano se volvió sobre sí mismo y un sector suyo acabó desplazando al conjunto de él.

Pero las tesis sobre la libertad individual, que vieron al hombre como una *potentia perfecta* que goza ante todo de una libertad omnímoda que puede ejercer *ad libitum*, no aparecieron en las obras de los juristas romanistas, sino que fueron creaciones escolásticas. Hay que esperar a mediados del siglo XVI para encontrar un jurista nutrido con el derecho romano y el Jus Commune que traspasara estas ideas al terreno sobre todo de teoría de la política, cosa que sucedió con Fernando Vázquez de Menchaca. A partir de Fernando Vázquez, las ideas filosóficas (muy cargadas de Teología) se imbricaron con las nociones jurídicas básicas, y formaron ese amplio movimiento que llamamos hoy, quizá exageradamente, Escuela del derecho natural moderno. Pero desde el siglo XI hasta la aparición de las "Controversias ilustres" de Vázquez transcurrieron casi quinientos años, y el estudio de las obras de los teólogos de este período nos hace ver que Vázquez sólo traspasó con cierta torpeza

—esa torpeza que muestran los juristas cuando se adentran en temas hasta entonces filosóficos— lo que los escolásticos venían proclamando abiertamente desde el siglo XIV.

La Baja Edad Media ha sido un tiempo interesante. Los hombres de la Edad Contemporánea, conscientes de su progreso técnico y humano, no han estudiado suficientemente lo que fue distinto de ellos. Han pensado ante todo en las desigualdades políticas, jurídicas o tributarias; en las fragmentaciones del poder, con los inevitables abusos locales; en las cárceles y torturas como medio ordinario de confesión judicial; en las represiones de la libertad personal que provocaron las distintas Inquisiciones; en la falta de tecnología, y en más cosas. De hecho, actualmente, cuando pensamos en el tiempo que transcurre desde siglo XI al XVI, teñimos nuestra memoria colectiva de color negro, y damos gracias a Dios por haber escapado de esa época. Hay que reconocer que es difícil entender lo que ha sido distinto a nosotros, pues la endogamia propia de toda generación provoca un movimiento centrífugo que valora solamente lo que es propio. Pero también hay que decir que la Baja Edad Media fue un tiempo apasionante. El desarrollo científico y tecnológico de este momento fue quizá, proporcionalmente, más fuerte que el experimentado en los siglos XIX y XX: Los bárbaros del año 1000 apenas si sabían construir casas dignas de este nombre, y en poco tiempo estaban levantando los edificios románicos y góticos, y lo mismo sucedió en casi todas las actividades. Kepler, Copérnico, Descartes o Galileo, que por muchas razones fueron personas aún medievales, no partieron desde un erial: Ellos continuaron lo que los siglos anteriores habían preparado concienzudamente.

En el plano de la política y el derecho hubo una fuerte evolución, pero como el siglo XVII cortó deliberadamente con la tradición, a la que despreciaba, nuestro problema consiste en conocer las fuentes con las que hace siglos hemos perdido el contacto. Muchos se extrañan de que la Monarquía fuera cobrando prestigio únicamente a partir de finales del siglo XV, porque anteriormente el poder político era visto con desconfianza, y se le consideraba por lo general como un mal necesario; como es lógico, nos resulta extraña la libertad política típicamente medieval, que hizo que la mayor parte de las leyes políticas fueran pactadas entre los hombres libres y el Rey. En España no hemos tenido una Carta Magna como la inglesa por la sencilla razón de que la Corona de Aragón pactó dos documentos más extensos y contundentes que el texto inglés. Sucedió que los hombres medievales, agrupados por ciudades o feudos, no entendían porqué habían de obedecer a un personaje tan lejano como el Rey. Ellos encontraban en las ciudades, gremios, en la Iglesia o en los feudos, un *modus vivendi* tranquilo, seguro, y a veces suficientemente representativo. La vivencia de su libertad individual era fuerte: La cultura era todavía joven, y aún no estaban asentados los dogmas laicos que hacen posible la dominación política de un hombre sobre los otros. Como la única sujeción incondicional era la eclesiástica, el Corpus Juris Canonici estaba plagado de derechos subjetivos que permitían una fuerte autonomía personal, y a veces institucional; un hecho que ha estudiado recientemente Brian Tierney. Las restantes manifestaciones de la dominación fueron discutidas y puestas a prueba mucho más allá de lo que nuestro sentido común nos permite entender hoy.

## II. EL DESARROLLO DE LA IDEA DE LIBERTAD PERSONAL EN LA ESCOLÁSTICA

Francisco Carpintero

Desde que la historiografía descubrió el valor del pensamiento escolástico para explicar la formación de la Ética y de la Filosofía jurídica modernas (cosa que no sucedió sino hasta bien entrado el siglo XX), hemos tenido cierta tendencia a ver la Escolástica bajomedieval y moderna como formando una cadena de teólogos que se apoyaban en las mismas categorías filosóficas, como las de potencia-acto o materia-forma. Las divergencias epistemológicas entre los Nominales y los tomistas han sido tenidas en cuenta en las historias de la filosofía, pero sin acabar de entender la relevancia de estas explicaciones distintas en la formación del pensamiento jurídico. Otto von Gierke hizo un muy serio esfuerzo en el siglo XIX para allanar el camino a investigaciones posteriores, y actualmente Michel Bastit y Francesco Viola tratan de mostrar las peculiaridades aristotélicas y tomistas frente a las teorías que han prevalecido históricamente, que han sido las de la escuela de los Nominales, reflejadas parcialmente por los últimos escolásticos españoles, como fueron Luis de Molina o Francisco Suárez.

A pesar de estas investigaciones, las líneas generales del pensamiento jurídico bajomedieval siguen siendo poco conocidas y, de hecho, la mayor parte de las historias de la filosofía del derecho aluden, cuando tratan de Tomás de Aquino, al escalonamiento entre Ley Eterna, Ley natural, y leyes humano-positivas. Esto, planteado con esta generalidad, es tan cierto como falso. Además, y así centramos el tema de este estudio en mayor medida, tendemos a considerar este pensamiento —el de Tomás de Aquino y el de los Nominales— como un orden jerárquico y armonioso de preceptos que comienzan desde la Ley Eterna de Dios, y que descienden hasta las concreciones históricas de las que se ocupan las leyes positivas humanas.

Pero el investigador que prescinde de las fuentes indirectas y se asoma sin más a lo que nos muestran aquellos libros, percibe un panorama muy diferente. De un lado, observa distintos sistemas filosóficos, porque tienen muy poco en común Tomás de Aquino y sus discípulos, y Juan Duns y los de su escuela; más bien vemos que prácticamente todas las explicaciones filosóficas de Duns Scoto fueron una inmensa reacción contra Tomás de Aquino. Sucedió entonces lo mismo que acaeció a las relaciones entre Hume y Kant, o entre Kant y Hegel, cuyas filosofías no pueden ser entendidas si omitimos los sistemas anteriores contra



los que reaccionaron. Pues así como la filosofía de Kant fue ante todo una reacción contra Hume, y el sistema de Hegel una rebelión contra Kant, Scoto y los Nominales vieron su razón de ser en la oposición al aristotelismo. Nadie quiere presentar este problema en términos tan académicos, como si las razones puras de Scoto, Ockham o Gerson hubieran rechazado la filosofía aristotélica para proponer otra en su lugar: Por medio están los movimientos conciliaristas y las polémicas por la extensión de la pobreza evangélica, y las explicaciones filosóficas de unos y otros encontraron su razón de ser en la defensa de una u otra actitud: La Filosofía ha tenido normalmente un carácter instrumental.

En el marco de esta falta de homogeneidad se encontró la noción de libertad *personal*. Las explicaciones trinitarias que proceden de Roma habían entendido que Dios dispone de tres personas distintas, y que la noción más ineliminable que permite explicar lo que es una persona es la incomunicabilidad. Fue mérito innegable de los Padres de la Iglesia y de los teólogos bajomedievales traspasar inmediatamente esta noción de persona al ser humano, de forma que cada hombre constituye una persona, como sucede con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Desde la incomunicabilidad y correspondiente soledad se sigue inmediatamente la libertad personal. Hubieron de romper la noción usual de persona, que la identificaba con un *officium* o expectativa socialmente estereotipada, con su propia objetivación en los comportamientos; la teología trinitaria dio un nuevo contenido a la palabra persona.

La visión más extendida sobre aquellas teorías, entiende que cada ser humano veía determinada su conducta por las leyes positivas humanas que, a su vez, desarrollaban o reproducían los contenidos de la Ley natural, que era reconducible en definitiva a Dios mismo. Esto no es cierto, al menos si lo presentamos de esta forma simplista. No es cierto en la escuela tomista, que más bien muestra una *synergia* entre los hombres y Dios, pues Dios no gobierna el mundo mediante leyes, sino ante todo mediante fines, como mantuvo Tomás de Aquino de forma especialmente vigorosa, chocante para nuestra mentalidad. Y estos fines son frecuentemente demasiado indeterminados como para establecer patrones de conducta concretos. Tampoco es cierto en la escuela de los Nominales, que consideraban ante todo individuos o personas libres, con una libertad radical *ab initio*, anterior incluso a la Ley natural, que les permitía renunciar al uso del derecho, natural o humano. No sería correcto, a tenor de las fuentes, ver en estas doctrinas una jerarquización de contenidos legales en las que finalmente cada ser humano encontraría su lugar, esto es, sus derechos y deberes.

Normalmente he estudiado este tema desde el punto de vista de los juristas del *Jus Commune*<sup>1</sup>, y ahora lo hago desde la filosofía contenida en las obras de los teólogos. No sabría establecer precedencias en la importancia histórica de unos y otros, porque si la doc-

---

<sup>1</sup> Los dos estudios más extensos han sido *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Salamanca, 1977, e *Historia del derecho natural. Un ensayo*. UNAM. México, 1999.

trina acerca de la libertad personal estaba ya acabada en el siglo XV, y fue extraordinariamente perfilada por los teólogos del siglo XVII, la extensión de los estudios jurídicos con sus explicaciones acerca de la *omnium una libertas* y la *communis omnium possessio* ejercieron de hecho una influencia decisiva. Los estudios sobre los juristas quedan, pues, momentáneamente de lado, y su lugar es ahora ocupado por teólogos que normalmente adoptaron una actitud beligerante al servicio de causas diversas, y esta visión es correcta únicamente bajo la condición de tener presentes las aportaciones de los juristas romanistas.

Este estudio consta de varias partes distintas. Titulé a la primera bajo el rótulo de “Los orígenes del derecho de libertad individual en la Escolástica”. Pero se presentaba un problema, que era que malamente se puede conocer el pensamiento de una escuela si no tenemos en cuenta la otra escuela contra la aquella reacciona; por este motivo decidí introducir una breve referencia a Tomás de Aquino, de acuerdo con el texto de un artículo que publiqué en la “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos”, de Valparaíso, Chile. Para contrastar a Nominales y tomistas, he añadido un capítulo que trata sobre las dos versiones sobre la libertad de las que hemos dispuesto históricamente. Finalmente ha resultado un estudio en el que comienzo por los escolásticos del siglo XIII y termino aludiendo a Samuel Pufendorf y John Locke, porque tanto aquel alemán como este inglés fueron extraordinariamente deudores de su formación escolástica, como reconocen sus biógrafos y percibe cualquier lector de sus obras. El haber reunido tres estudios parcialmente distintos apareja pequeñas reiteraciones que el lector sabrá disculpar; pero no he querido hacer un cuerpo expositivo único porque ello implicaría que todo el que consulte el estudio habría de tener presente su práctica totalidad para contextualizar lo que está leyendo, y no es cuestión de forzar a nadie.

## **1. Los cauces de acceso al segundo milenio**

Durante la Antigüedad, prosperó en la cuenca mediterránea una mentalidad que contraponía el estado social actual a un estado primigenio o “primera constitución de las cosas”, en el que los hombres habrían sido igualmente libres y no habría existido propiedad privada. Reconocemos ecos de esta mentalidad en el riguroso comunismo que impone Platón en su república ideal o en las disputas de Aristóteles con algunos sofistas que negaban la licitud de la propiedad privada. De hecho, la argumentación aristotélica sobre la justicia de la apropiación de los particulares estuvo basada en la utilidad social de tal propiedad y no en un derecho innato o natural a ser propietario, y esta explicación fue la que llegó casi hasta la Ilustración: Tan fuerte ha sido históricamente el peso de la mentalidad que insistía en la igual libertad y consecuentemente en la misma capacidad de todos sobre las cosas exteriores. Griegos y Romanos participaron por igual de estas ideas. El derecho natural también fue entendido como un orden de bondad, del que ya participa el derecho positivo; este orden en parte está vigente, y en parte ha sido derogado por el derecho de gentes, que acomodó la idealidad a las exigencias concretas de la convivencia humana en la historia.

### **El derecho romano y la libertad natural**

Pero la filosofía griega no influyó directamente en las mentalidades que se extendieron en el segundo milenio de nuestra era. Su cauce pedagógico fue indirecto, a saber, cooperando a través de las obras de los jurisprudentes romanos. Pues los primeros títulos del Digesto y de la Instituta están plagados de citas en las que diversos juristas hacen referencia a esta primera constitución de mundo, llamada *jus naturale*, que fue alterada por la actividad humana en un período históricamente posterior; esta actividad recibió el nombre de *jus gentium*. Uno de los textos más importantes de nuestra cultura, incluso más allá de lo estrictamente jurídico, ha sido la ‘ley’ *Ex hoc jure*, en D.1,1,5: “Por este derecho de gentes se introdujeron las guerras, se separaron los pueblos, se fundaron los reinos, se distinguieron las propiedades, se pusieron lindes a los campos, se elevaron edificios, se instituyeron el comercio, las compraventas, los arrendamientos y las obligaciones, con excepción de algunas introducidas por el derecho civil”<sup>2</sup>. Tendríamos así un primer momento genético o derecho natural, derogado parcialmente en un momento posterior ante las exigencias de las necesidades humanas; estas necesidades solían recibir el nombre de derecho de gentes: “*Jus gentium, quod per hominum necessitatibus est inductum...*”, o “*Jus gentium, hoc est, ex necessitatibus...*”<sup>3</sup>, son frases que encontramos frecuentemente en los juristas del Derecho Común. El ejemplo típico, al que recurren casi todos ellos en el momento de explicar esta derogación parcial del *jus naturale*, era el de la esclavitud: En un primer momento de la historia de Roma los prisioneros de guerra eran sacrificados a los dioses, tras el triunfo que se tributaba al general victorioso. Pero el degüello de miles de personas era un espectáculo demasiado desagradable, y económicamente nada rentable. Por eso, como explica Ulpiano, la república consideró mejor que los prisioneros conservaran la vida, aunque en calidad de esclavos. Más tarde, al derecho de gentes se añadió el derecho civil, *jus civile*, y así entramos en nuestro estadio cultural actual. El *jus civile* es el derecho propio de cada comunidad política. Ninguno de estos tres ordenamientos jurídicos acababa de desplazar a los otros: Junto al derecho natural semiderogado, estaba operativo el derecho de gentes, del que usaba especialmente el comercio internacional, y dentro de la ciudad vivía el derecho civil. Por ello, los juristas romanos no dudaban en afirmar que el derecho que usamos hoy,

---

<sup>2</sup> *El Digesto de Justiniano*. Versión castellana de Alvaro d’Ors y otros. Aranzadi. Pamplona, 1968, loc. cit.

<sup>3</sup> Accursio escribía, como todos: “*Necessitas, id est jus gentium, quod per hominum necessitatem est inductum*”. *Corpus Juris Civilis, cum Commentariis Accursii...* Reimpresión de O. Zeller. Osnabrück, 1965, de la edición de Lyon de 1628, L. I, tit. IV, “*Ergo omne jus*”, glosa “h”.

en parte es derecho natural, en parte derecho de gentes y en parte derecho civil<sup>4</sup>. La idea de un único ordenamiento jurídico cuya vigencia desplazara a los otros ordenamientos les era ajena. En ellos estaba operativa la regla que expresaba: “Obligat semper, sed non ad semper”<sup>5</sup>. Ésta fue la mentalidad que moldeó las cabezas de Europa durante buena parte del primer milenio y de la Baja Edad Media.

### *El derecho canónico*

El otro ordenamiento jurídico universal entonces era el derecho de la Iglesia católica. Hasta la creación efectiva del Estado, en la Edad Contemporánea, Europa conoció una pluralidad simultánea de ordenamientos jurídicos, pues en una misma ciudad castellana estaban vigentes el derecho del Rey (Partidas, Toro), el Jus Commune y otros ordenamientos más locales. Pero lo que unía todo Occidente era el derecho canónico, y Figgis no dudaba en afirmar que el verdadero Estado de la Edad Media fue el constituido por la Iglesia Católica, apoyada en su derecho<sup>6</sup>. El ordenamiento jurídico de los católicos era verdaderamente singular, porque no guardaba ninguna relación de simetría genética con los otros órdenes jurídicos, que se suponían surgidos desde pactos expresos del Rey con sus súbditos (en España, normalmente a través de Cortes convocadas con fines concretos), o desde el consenso tácito de todos los afectados: Por esto Figgis explicaba que todo el derecho civil medieval era derecho privado, ya que había nacido contractualmente<sup>7</sup>.

Pero la Iglesia Católica no dependía de pactos entre las partes afectadas. Era un Estado de Derecho (en el sentido moderno de la expresión) porque su máximo poder estaba afectado a un fin, de naturaleza sobrenatural, y no podía ser ejercido arbitrariamente<sup>8</sup>. Por ello, los canonistas mantenían que la autoridad eclesiástica que dispensara del derecho arbitrariamente, pecaba contra el Espíritu Santo y, en un plano más mundano, destacaban que el Papa estaba constituido para la defensa y promoción de los miembros de la Iglesia, y de sus derechos, no para su ruina. Pero el problema de base permanecía: ¿Cómo explicar en categorías jurídicas la naturaleza del poder eclesiástico? Se les entrelazaban dos temas: Uno, que existía realmente, pues Cristo había concedido un poder especial a los Apóstoles y a sus

---

<sup>4</sup> Sobre el jusnaturalismo romano, es clásica la obra de Moritz Voigt, *Das Jus naturale, Aequum et Bonum und das Jus Gentium der Römer*. Hay reimpresión hecha por la editorial Scientia, Aalen, en 1966. Un estudio más asequible es el de Giuliano Nocera, *Jus naturale nella sperienza giuridica romana*. Giuffrè. Milano, 1962.

<sup>5</sup> Así se expresaba Tomás de Aquino: “Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper”. In *IV Sententiarum*, en “Opera”. Romae, 1570, vol. VI, L. II, Dist. 35, q. 1, art. 3.

<sup>6</sup> *From Gerson to Grotius. Studies of Political Thought*. Cambridge University Press. 1956, pág. 4 y 15, por ejemplo.

<sup>7</sup> Vid. Figgis, *From Gerson to Grotius...*, cit., pág. 9-11.

<sup>8</sup> John Mayor, por ejemplo, escribía que “Claves non datae sunt Petro, nisi nomine Ecclesiae, et nisi propter Ecclesiam”. *Disputatio de autoritate Concilii, supra Pontificem Maximum*, en “Opera”. Paris, 1518, columna 1133.

sucesores; el otro, que no era un poder omnímodo, pues San Pedro había proclamado el sacerdocio universal de todos los cristianos. Ante estas dificultades, los canonistas usaron unánimemente la categoría de la *potestas*: “Potestas Papae et concilii”, “potestas episcopi”, etc.

Naturalmente, la pregunta pertinente es: ¿Qué es una potestad? La potestad es una categoría tan amplia que no tiene definición posible, a no ser que la usemos funcionalmente, como hicieron los canonistas, y establezcamos que la potestad del obispo en tal tema consiste en esto y no en lo otro. O bien podemos reparar en la faceta procesal de toda potestad o facultad propiamente jurídica y decir que equivale a acción procesal<sup>9</sup>. El único autor que conozco que se atrevió a definir la *potestas* en el ámbito eclesiástico fue Jacobo Almain: “La potestad en general no es otra cosa que una cierta facultad adecuada para ejercer alguna operación en algún supuesto”<sup>10</sup>. Pero esto, cabalmente, no es definir nada, porque explica la potestad por una realidad aún más amplia, como es la de facultad, y deja indeterminadas la función y estructura de estas facultades<sup>11</sup>. Las autoridades eclesiásticas y los canonistas medievales pararon por alto estas dificultades, y usaron indistintamente los términos *facultas*, *potestas*, *jus*, y a veces el de *dominium*. El Papa poseía un *dominium* sobre toda la Iglesia, y lo ejercía a través de facultades y derechos, y las autoridades inferiores, y los fieles en general, tenían a su disposición una enorme cantidad de *jura et facultates*. Porque los canonistas tendieron a entender que la *potestas* era un hecho radical y primario, no derivado desde ninguna otra fuente, como observamos ejemplarmente en uno de los canonistas más importantes de la Baja Edad Media, Pedro de Ancharano, que explicaba que el *imperium* proviene de Dios como de su primera causa, y que por esto fue por lo que Cristo, interrogado, preguntó a su vez de quien era la imagen del denario, y le respondieron que del César;

---

<sup>9</sup> Así lo entiende Maximiliane Kriechbaum cuando escribe que “Das jus ist also nicht *potestas/potentia ad esse*, sondern *forma essendi*, und es ist in dieser Eigenschaft als *forma essendi* zugleich *potentia ad agere*”. *Actio, jus und dominium in den Rechtslehren des 13. und 14. Jahrhunderts*. Aktiv. Ebelsbach, 1966, pág. 205. Ha tratado este tema ampliamente ya antes, en las págs. 194 y ss. Idea que completa en la pág. 207: “*Competere ad prosequendum* und *possibilitas agendi* drücken dasselbe aus, nämlich die rechtliche Möglichkeit, eine Forderung o. ä. gerichtliche geltend zu machen”.

<sup>10</sup> “Unde potestas in genere, nihil aliud est quam facultas quaedam propinqua ad exercendam aliquam operationem in aliquo supposito”. *De potestate ecclesiastica*, en “Opera”. Paris, 1526, fol. 1.

<sup>11</sup> El término *facultas* designaba claramente un poder que podía ser ejercido *ad libitum*. John Mayor, por ejemplo, escribía que “Fratres praesentati Episcopo, et admissi, sunt proprii Sacerdotes et veri Curati, et melius quam Presbyteri parrochiales, quia facultatem suam habent a Summo Pontifice, et dicti Presbyteri ab Episcopo dumtaxat. Ecce examinationem Facultatis nostrae, a 34 Annis praeteritis. Quidquid sit de prima parte, propter aequivocationem istius termini, proprii, dicit tamen Facultas, quod propositio in se, et quoad omnes reliquas partes et probationem partis ultima, quae dicitur (ab Episcopo dumtaxat) est scandalosa, in Fide erronea, Hierarchici Ordinis destructiva, et pro conservatione ejusdem Ordinis, publice revocanda et abjuranda”. *De statu et potestate Ecclesiae*, en “Opera”, cit., col. 1125. Tomás de Aquino ya había establecido, según el uso lingüístico, que “*facultas secundum commune usus loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum*”. In *IV Sententiarum*, cit., vol. VI, L. II, Dist. 24, q. 1, art. 1.

del mismo modo, el Papa no debe recibir el nombre de Emperador, ni el Emperador debe usurpar los derechos pontificios, ya que estos derechos (jura) han sido diferenciados por Dios<sup>12</sup>.

Michel Villey inició una campaña para convencernos de que la categoría del derecho subjetivo (entendido ahora ampliamente, como *jus ad, facultas ad...*) fue un invento de Guillermo de Ockham, desconocido antes. Prefiero que sea Alejandro Guzmán quien hable sobre este tema: “Durante mucho tiempo imperó la tesis del filósofo del derecho e historiador de las ideas jurídicas, el profesor francés Michel Villey, según el cual la atribución del significado de ‘facultad’ o ‘potestad’ a la palabra ‘derecho’, tan familiar a nuestra cultura actual, tuvo sus orígenes precisos en el pensamiento del filósofo y teólogo inglés Guillermo de Ockham (c. 1298-c.1349). Villey se fundó en las investigaciones de Georges de Lagarde quien, por primera vez, había llamado la atención acerca de la importancia del escrito ockhamiano *Opus nonaginta dierum* para la historia de la formación del concepto que mucho después se denominó derecho subjetivo, pero acentuando esa importancia hasta el punto de convertir a la citada obra en el acta de nacimiento de ese concepto. Esto implicaba, según Villey, que ni los romanos ni los pensadores medievales anteriores a Ockham, particularmente Tomás de Aquino, ni los civilistas y canonistas de esa época, conocieron la figura del derecho subjetivo ... Las ideas de Villey han sido objeto de una revisión profunda de parte del profesor estadounidense Brian Tierney, quien, a través de muchos trabajos, fue contorneando una opinión divergente, según la cual la noción del derecho subjetivo había sido más bien una creación de los canonistas del siglo XII, que Ockham, por ende, encontró ya esencialmente formada y se limitó a usar”<sup>13</sup>.

Efectivamente, así ha sido, hasta donde alcanzo a conocer la historia del derecho canónico y del civil. Éste es un punto que separaba decisivamente ambos ordenamientos jurídicos. Pues el derecho civil, fuera el romano o el propiamente medieval, usaba el modo de pensar típicamente romano, sobre el que teorizó Tomás de Aquino llamándolo *medium rei*<sup>14</sup>, que suponía que así como la medición de lo moralmente correcto tomaba como punto de referencia las necesidades de cada sujeto (pues lo que sería mucho comer para Flaccius era poco para Cresus), la justicia toma en consideración las exigencias objetivas de la naturaleza misma de la relación que andaba en juego. Por esto, los alumnos pueden exigir en justicia al profesor que explique cosas interesantes de la asignatura, que sea claro, imparcial, etc., y el profesor puede exigir a sus alumnos que guarden el orden en las clases y, en caso extremo, que estudien. Pero es impensable que el profesor exija a sus alumnos favores persona-

---

<sup>12</sup> “Imperium ergo est a Deo, ut a prima causa ... Cristus interrogavit, cujus erat illa imago, et responsum fuit, quod Caesaris ... Papa non debet nomen Imperatoris accipere, nec Imperator jura pontificia usurpare, et jura ista a Deo sunt distincta”. In *quinque Decretalium libros*. Bononiae, 1581, § 9.

<sup>13</sup> *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, en “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos” (Ediciones Universitarias de Valparaíso) XXIV (2002) págs. 192-194.

<sup>14</sup> Vid. por ejemplo, mi estudio *Tomás de Aquino ante la Ley natural*, en “Persona y Derecho” 46 (2002) págs. 345-348.

les, como sería llevarle los niños al colegio o lavarle el coche. El pensamiento civilista, como en general el romanista, veía en cada situación, oficio o profesión un 'officium' del que se desprendían consecuencias tan objetivas que no quedaba *ad libitum* de cada parte exigir las realmente o no, que es lo típico del derecho subjetivo; pues el profesor tiene derecho a dar sus clases, pero no podemos configurar este derecho como un derecho subjetivo porque entonces habría que añadir que queda a su arbitrio dar o no dar las clases que tiene del deber de dar. Este *medium rei* falta por lo general en el derecho canónico, pues las realidades sobrenaturales son reacias a mediciones objetivas. Por este hecho, la canonística desarrolló un modo propio de expresarse basado en los *jura*, las *facultates*, las *potestates* y los *dominia*.

Es interesante, en este punto, el contraste entre los civilistas y los canonistas, pues los tratadistas del derecho civil no usaban casi nunca la expresión "jus ad..." o "potestas ad...", y los civilistas que se ocuparon de ambos derechos no solían usar estas expresiones ni siquiera en sus explicaciones canónicas, a diferencia de sus colegas canonistas, que las usaban tan profusamente que, si el investigador no quiere complicarse el trabajo, lo más directo es que fotocopie directamente las páginas canonistas de los "Index rerum et materiarum" que tratan los términos 'jus, potestas, facultas'. Una noción básica de ellos fue la de la *libera potestas*, y explicaron que quien la posee, porque se le ha concedido, tiene el poder de disponer como un dueño o *dominus*, como puede disponer el dueño sobre su propia persona, aunque no puede realizar donaciones, salve que se le autorice expresamente, y esta potestad libre solamente se otorga cuando se indica expresamente, no cuando el superior se expresa con términos comunes o generales<sup>15</sup>.

La conciencia de la ausencia de una sustancia que pudiera ser medida originó un cierto nominalismo jurídico entre los canonistas. La reflexión algo tardía, de finales del siglo XV, reparó en este hecho, y Almain explicaba que el hombre no era el dueño de las cosas en cuanto a su sustancia porque, aunque conoce que el fuego quema, y puede usar de su calor, no está en su mano dominar el poder calorífero del fuego<sup>16</sup>. El Papa, los obispos, los párrocos, los fieles tenían potestades, y éste era simplemente el caso. En el capítulo "De Potestate Papae", de Antonio de Córdoba, vemos de forma casi táctil como la expresión *potestas*

---

<sup>15</sup> Hieronymus Ferrari Fantoni exponía tardíamente: "Libera potestas quando ponitur in instrumentum, ille cui datur, potest ea quae exigunt mandatum speciale. Unde potest omnia, quae potest dominus in propria persona facere ... non potest tamen donare, nisi specificè concedatur. Haec potestas libera solum datur cum exprimitur specialiter, non autem si per verba communia, et generalia". *Compendium aureum totius lectionis D. Abbas Panormitani super Decretalibus*. Venetiis, 1564, pág. 218.

<sup>16</sup> "Nam certus est quod homo nunquam est dominus rei quantum ad naturam rei. Ut non habeo dominium super ignem quantum ad naturam ejus, quia non possum impedire quin calefaciat. Sed sum dominus quantum ad usum". *A decimoquarta distinctione Scoti ... lectura*. Paris, 1526, Dist. 15, q. 2, pág. 33. Esto no implica que acepte la tesis de M. Villey, que hacía depender la noción del derecho subjetivo de la aceptación de la tesis filosóficas de Guillermo de Ockham, de forma que todo se resolvería en un "individualismo ocamista".

era la adecuada para referirse a estos poderes<sup>17</sup>. La formación y consolidación de la categoría del derecho subjetivo (que es como hemos llamado modernamente a estas potestades, facultades y poderes que dan lugar va una acción) tuvo una importancia extraordinaria en la explicación del tema que nos ocupa, pues el derecho subjetivo es y ha sido ante todo el ámbito de la libertad. Ciertamente el derecho subjetivo no era exactamente un *jus arbitrium* en el derecho canónico, pues cada derecho estaba afecto a una finalidad, pero la extensión de esta figura jurídica preparó la mentalidad para entender que la manifestación originaria y primera de la vida jurídica eran los derechos libres de cada persona. Precisamente la idea del derecho a la libertad individual echó a andar bajo la forma de derechos subjetivos, fundamentados en el derecho natural, que correspondían a cada persona (las *qualitates morales personae competentes*, según la conocida frase de Grocio). A veces estos derechos subjetivos se desprendían desde la naturaleza objetiva de cada 'cosa' (como es al caso del propietario, que puede beber o no su vino), y a veces fueron entendidos como capacidades inmotivadas de libertad que correspondían a todo ser humano. Esto fue lo que explicó la Escolástica española de finales del siglo XVI, de la mano de Luis de Molina y Francisco Suárez.

### ***La compilación bizantina***

Pero nosotros no hemos conocido directamente las obras de los juristas romanos, que de hecho, se han perdido irremisiblemente (al menos, hasta hoy). Lo que conocemos del derecho de Roma fue ante todo la compilación que ordenó hacer Justiniano, en el Imperio de Oriente, en la que las afirmaciones de los juristas están dispuestas fragmentadamente, más bien según temas y conveniencias escolares y forenses, y de esta forma están también expuestas las ideas sobre la libertad o el origen de la propiedad privada. Naturalmente, no sabemos muy bien quien es quien en el *Corpus Juris Civilis*. Incluso muchos de los personajes que aparecen en él, nos resultan completamente desconocidos. Igualmente, desconocemos la paternidad de muchas tesis que quedaron sentadas en la *Instituta* y en el *Digesto*, aunque estén atribuidas expresamente a Ulpiano, Hermogeniano o Paulo. No pretendo indicar que dudemos acerca de la autenticidad de las citas: Más bien comprobamos la ausencia de una paternidad definida de tantas ideas humanitarias que bullen en el *Corpus Juris*, como son las que insisten en el derecho natural como un orden de bondad inmutable. Es lógico que sea así, porque el Bajo Imperio estuvo plagado de filosofías (verdaderas religiones, más que sistemas filosóficos) maniqueas, gnósticas, neoplatónicas, muy parecidas externamente al Cristianismo. De ahí que San Agustín, en sus "Confesiones", dedique todo un capítulo a contraponer su antaño maniqueísmo neoplatónico y medio gnóstico con la fe cristiana. Lo cierto, a fin de cuentas, es que diversas tesis mediterráneas, combinadas con las ideas que provenían de estas filosofías, acabaron siendo recogidas en lo que hoy conocemos como derecho romano, especialmente cuando son juristas tardíos, como Ulpiano. Lógicamente, las tesis relativas a la igual libertad originaria, a la común posesión de todas las cosas y a aquello que siempre es bueno y equitativo, cobraron un realce especial.

---

<sup>17</sup> Vid. *Quaestionarium Theologicum sive sylva amplissima*. Venetiis, 1604, L. IV, q. 4.



De todos modos, el Corpus Juris bizantino no fue muy conocido en Occidente. El Imperio romano de Occidente se derrumbó pronto, y los pueblos que fueron ocupando sus territorios traían cada uno su propio derecho privado. Pero les deslumbraba el derecho de Roma, como también habían de admirarles tantos edificios públicos romanos, inaccesibles para ellos, que no disponían de tecnología ni para imitarlos. Los estudiosos alemanes indican que aquellos hombres estaban bajo la Idea de Roma, cuyo patrón se les imponía indefectiblemente. Los reyes bárbaros fueron haciendo Códigos, más o menos dependientes del derecho romano, y quizá el más conocido de todos ellos fue el Codex Theodosius. En los muy escasos documentos del Imperio Carolingio que conocemos hoy, aparecen citas aisladas del Corpus Juris. Pero era más sensato hacer códigos como el de Teodorico, expuestos en lenguaje llano, sencillos técnicamente, porque el derecho romano era demasiado extenso y complejo y, desde luego, técnicamente inasequible para ellos. Si la idea de un derecho natural a la libertad hubiera dependido históricamente del conocimiento directo del derecho romano, la historia hubiera girado más lentamente. Pero aquellos bárbaros estaban pendientes de Roma, y era su derecho el que trataban de imitar en sus códigos.

### *Isidoro de Sevilla*

Junto a este conocimiento remoto, fragmentado y disperso del Jus Civile, los estudiosos medievales dispusieron de un as en la manga, del que usaron ampliamente. Me refiero a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. El obispo de Sevilla redactó una enciclopedia en la que resumió los saberes del tiempo acerca de casi todo, y también sobre el derecho, y nos interesan dos datos que tuvieron una importancia decisiva: Uno, que define al derecho natural, entre otras cosas, por la común posesión de todo y la igual libertad de todos los hombres, situaciones a las que llama *communis omnium possessio* y *omnium una libertas*<sup>18</sup>. La fluidez con que Isidoro usa estas expresiones nos indica que debían ser frases hechas ya en su tiempo, que él se limita a repetir.

El otro dato es algo más impreciso, y más importante. Veamos, en el libro quinto, capítulo segundo de sus *Etimologías*, explica que “Todas las leyes, o son divinas, o son humanas”. Parecería que quiere indicar que la Ley natural es ley divina, y el derecho de gentes y el civil están compuestos por leyes humanas. Pero considerar este problema de una forma tan simple no hace honor a la complejidad de la historia, porque continúa escribiendo: “Fas lex divina est: jus lex humana”. Los juristas romanos distinguían entre el *fas* y el *jus*. Sería todo un problema caracterizar al *fas*, y si llamáramos a capítulo a los romanistas no se podrían de acuerdo. Podríamos decir (conscientes de imprecisiones) que todo lo que una persona puede hacer lícitamente, sin necesidad de ninguna declaración pública, es *fas*.

---

<sup>18</sup> “Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur: ut viri, et foemina coniunctio, liberorum susceptio, et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas...”. *Opera Philippi Secundi Catholici Regis iussu emendata*. Matriti, 1778, L. V, cap. 4.

¿Todo lo que una persona puede hacer lícitamente con lo que es suyo, como es la actividad del paterfamilias en su casa? Este tipo de cosas, desde luego, formaban parte del *fas* romano, pero Isidoro apunta ahora a una realidad distinta, concretamente, a todo lo que un hombre puede hacer sin daño para otro. Él mismo nos proporciona el ejemplo decisivo: “*Transire per alienum fas est. Jus non est*”. Apunta nada menos que al supuesto del *usus innoxius*, es decir, a lo que un hombre puede hacer con las cosas de otro pero sin daño para el propietario. Para que quedara más claro, Graciano, en los inicios de la ciencia canónica, recogió esta cita del de Sevilla, y le añadió un término nuevo: “*Transire per agrum alienum fas est*”<sup>19</sup>. Esto es, la posibilidad de transitar libremente por una finca ajena es una pretensión fundada en una ley divina. No es *jus*, o constitución humana. La doctrina romana sobre el derecho natural aparece así construida sobre tres pilares: La común posesión de todas las cosas, la igual libertad de todos, y la posibilidad –amparada por la ley divina– de actuar libremente sin daño para otros.

Las Etimologías del obispo de Sevilla fue el libro de texto más importante de la Alta Edad Media, y aún cuando se desarrolla la Escolástica, desde el año 1000 al siglo XV, la autoridad de San Isidoro era tan fuerte como la que más<sup>20</sup>. El ejemplo que él propone sobre caminar por lo ajeno está omnipresente en los libros escolásticos redactados en la Baja Edad Media e impresos normalmente a lo largo del siglo XVI. El último autor que compruebo que lo usa (beligerantemente, para proclamar el derecho natural a la libertad) fue Francisco Suárez, a comienzos del siglo XVII.

La *communis omnium possessio* y la *omnium una libertas* provenían indistintamente del Corpus Juris Civilis y de San Isidoro. La equiparación del *usus innoxius* a un derecho natural permisivo fue un añadido isidoriano, aunque probablemente era otro ejemplo de uso frecuente en las escuelas del Bajo Imperio. En cualquier caso, lo que podemos contrastar es que tanto en las escuelas de artes como en las de derecho, la libertad de las personas estaba siendo enseñada como fundamentada en el derecho natural. Desde el siglo V al XI, de la mano de Isidoro. Desde el XI en adelante, más de la mano de los estudios propiamente jurídicos. Hubo que esperar hasta los siglos XVI-XVII para que, con el estruendo que recibió la nueva Ciencia del Derecho Natural, la libertad personal pasara a ser considerada como el eje de la nueva Juris Naturalis Disciplina. Fue Fernando Vázquez de Menchaca el primer jurista conocido que tomó en serio la mentalidad –muy ampliamente extendida en el siglo XVI– que habían creado San Isidoro y el Corpus Juris Civilis. Fernando Vázquez sí hizo de la libertad individual el fundamento prácticamente sistemático de su doctrina sobre el derecho público. A partir de la publicación de obra de Vázquez, a mediados del siglo XVI, se extiende un período largo y algo tenebroso. La doctrina del derecho

<sup>19</sup> La autoría de Gratianus viene indicada en la nota a pie nº 9 del L. V, cap. 2, § 2 de esta edición de la obra de San Isidoro.

<sup>20</sup> Martin Grabmann explica que la obra de Isidoro se convirtió en un “Gemeingut der Scholastik”. *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, en “*Mittelalterliches Geistesleben*”. Hueber. München, 1926, pág. 69.

natural se les escapa de las manos a los juristas y pasa a las de los teólogos. La ciencia jurídica se sabe atacada, y contraataca con el "Tractatus Universi Juris", que nació ya anticuado, casi a finales del siglo XVI. Los teólogos se mostraron más sensibles a las nuevas demandas de libertad individual.

### *La época del Jus Commune*

Llamamos Jus Commune a las glosas y comentarios que los juristas medievales hicieron sobre el Corpus Juris Romanorum. En el siglo XI aparece en Bolonia una rara figura, la del *magister* Irnerius, que comenzó a explicar el derecho romano bizantino. Hay quienes explican que hubo antecedentes en la Escuela de Padua, pero lo cierto parece ser que Irnerio fue el primero que entendió contextualizadamente el Jus Civile, y pasó a explicarlo como una disciplina más: Abrió en Bolonia la primera Escuela de Derecho del segundo milenio. La tarea primordial era simplemente estar en condiciones de entender la enorme masa casuística que tenían ante ellos, plagada de conceptos y problemas que se repetían en contextos no siempre idénticos. Varias generaciones de estudiosos se volcaron en este empeño, y a ellos los llamamos los Glosadores del derecho romano. Aclaraban el texto romano con notas entre líneas y marginales: Dos tipos distintos de glosas que, según Savigny, cumplían una función distinta. Al cabo de algún tiempo hubo muchas, demasiadas glosas, y ni el estudiante ni el profesional del derecho estaban en condiciones de consultar todas ellas cada vez que quisieran entender un pasaje del Corpus Juris. El *magister* Accursius se impuso como tarea hacer una *Summa* de todas las glosas existentes, resaltando las a su juicio más relevantes, discriminándolas y juzgándolas. Tuvo tal éxito esta obra de Accursio que fue conocida como la *Glossa ordinaria*, o la *Glossa*, sin más. De hecho, normalmente conocemos el trabajo de los glosadores anteriores en la medida en que quedaron recogidos en esta obra.

Hacia mediados del siglo XIII el Corpus Juris estaba dominado escolarmente: Un estudiante que ingresara en una escuela de derecho podía entender conjunta y contextualizadamente las nociones y conceptos del Digesto y de la Instituta, porque sus profesores le podían explicar cada caso, cada tropo y cada figura sin necesidad de hacer una investigación *ad hoc*. Con una herramienta así, ya disponible, los juristas comenzaron a aplicarlo a su realidad histórica, como hizo Cyno. Comienza la etapa de los Comentaristas o postglosadores del derecho romano, que culminó en el siglo XIV con Bartolo de Sassoferrato y el siempre extraño Baldo de Ubaldis. Aquel mejor para la práctica forense, según Gravina, y éste más adecuado para la enseñanza<sup>21</sup>.

Entre los glosadores y postglosadores crearon el Jus Commune, que fue un conjunto de libros que normalmente comentaban el Digesto, la Instituta, y más raramente el Codex.

---

<sup>21</sup> "Ut Baldo subtilitas; Bartolo vero sententiarum veritas, et iudicii firmitas tribuatur ... Ille ad disputandum, hic ad iudicandum utilior". *De ortu, et progressu juris civilis liber*. Neapoli, 1701, pág. 241.

Estos libros, que se enseñaban en las Escuelas, solían estar plagados de disensiones porque el escolar no tanto acudía a las clases para estudiar derecho romano como para conocer las opiniones de Acursio, Placentino, Azo, Odofredo o Bartolo, hechas sobre la base del derecho romano. Lo más correcto sería decir que accedía al derecho de Roma a través de las obras de estos juristas bajomedievales, cuyas opiniones tenían la misma fuerza que la de un jurisprudente romano. Porque el Jus Commune, y con él el derecho romano, nacieron con vocación práctica: La enseñanza de ambos derechos era casuística, orientada inmediatamente hacia la práctica. Allí donde hubiera tribunales cultos que supieran Latín, allí se alegaba un *dictum* de Paulo o de Bartolo, y su alegación tenía la misma fuerza que la remisión a un precepto legal. Era una cuestión de prestigio: Si acudieron a Bolonia estudiantes de distintas nacionalidades para oír explicar el derecho romano, era porque la conciencia de la propia barbarie llevaba a buscar una *politesse* también jurídica. Estos estudiantes, ya formados, crearon nuevas escuelas por toda Europa, y el derecho romano entendido a través de los glosadores y comentadores se convirtió en un verdadero derecho común de Europa. Era un *donum Dei* que no era juicioso desaprovechar.

### *El derecho natural de los juristas medievales*

Aquellos estudiosos se encontraban con las declaraciones jusnaturalistas romanas, que no discutieron: Solamente se preocuparon por entenderlas en su contexto. Las llamadas a la libertad natural propias de las relaciones humanas en el *status naturae* les alcanzaron inmediatamente. A ellos les resultaba evidente la idea del derecho natural en el sentido paulino, como la ley escrita en los corazones, y no dudaban en escribir que el derecho natural es aquello que es siempre bueno y equitativo, *amicum humani generis, nomine et re*, y en este punto enlazaban con la Ley natural de los teólogos<sup>22</sup>. Pero esta realidad no desplazaba la noción del jus naturale como la *omnium una libertas* y la *communis omnium possessio*. Concebían ante todo una *lex permissiva originaria* que, más adelante en la historia, se vería recortada por las exigencias de las necesidades humanas, bajo el nombre normalmente del *jus gentium*. La Baja Edad Media conoció así dos inteligencias del derecho natural: Una, la *lex naturalis* de los teólogos (los juristas no hablaban de *lex naturalis*, sino de derecho natural, *jus naturale*). La otra, el *jus naturale* de los juristas, de contenido notablemente más amplio que la Ley natural teológica.

Los teólogos hubieron de estudiar la *lex naturalis* porque planteaba graves problemas: Había que explicar las dispensas y derogaciones que tal ley había sufrido en la historia; pues Dios ordena a los hebreos que roben los bienes de los egipcios, ordena al profeta Oseas que mantenga relaciones con una prostituta, etc. Los juristas también estaban preocupados por explicar las derogaciones del *jus naturale*, una vez perdida la libertad en general de que

---

<sup>22</sup> Sobre esta vertiente del *jus naturale* medieval, vid., por ejemplo, R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*. Max Hueber. München, 1967, págs. 1-63.

hablaban los textos romanos, y una vez introducida la propiedad privada que acabó con la común posesión de todas las cosas.

La mentalidad de hoy puede jugar nos una mala pasada, porque quizá nosotros tendamos a pensar que la libertad o la común posesión de todo se fundamentaba en el derecho natural. No razonaban así los juristas del Jus Commune, que simplemente afirmaban que “libertas, id est jus naturale...”, o “necitas, id est jus gentium...”. La libertad era el mismo derecho natural, sin que hubiera ninguna fisura conceptual entre este derecho y la libertad misma. Igualmente, la noción de derogación que usamos ahora nos puede llevar a desfigurar de la *derogatio* jusnaturalista bajomedieval. Cuando ellos declaraban que el derecho natural había sido derogado por la introducción de la propiedad privada, del poder político o de la esclavitud, no querían indicar que los preceptos del derecho natural habían quedado definitivamente sin vigor, sino “que no habían sido tenidos en cuenta en este caso”<sup>23</sup>. Este hecho se observaba con especial claridad en el caso del derecho de necesidad (*jus necessitatis*), que consistía en poder tomar lícitamente lo que se necesitaba para subsistir, con o sin el consentimiento del dueño; como quien actuaba así, lo hacía con derecho, no quedaba obligado a restituir cuando llegara a mejor fortuna<sup>24</sup>. Explicaban diversos juristas que en este caso revivía la *communis omnium possessio* propia del derecho natural.

### ***Libertas, id est jus naturale***

El Jus Commune<sup>25</sup> nos dejó, entre otras cosas, su noción de la libertad natural de los hombres. Al comentar la ley *Libertas* (D. 1,5,4), en la que Florentino mantiene que la libertad es facultad natural de poder hacer cada cual lo que quiera, fundamentada en la naturaleza, mientras que la servidumbre ha sido constituida por el derecho de gentes, sometiendo un hombre a otro contra los dictados de la naturaleza<sup>26</sup>, Acursio indicaba que “en este lugar se define la libertad atendiendo al derecho en que se fundamenta, que es el derecho natural”<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Acursio escribía “Sed quod dicat esse immutabile, est contra id quod de servitute dicitur: quod est contra jus naturale: et tamen praevallet. Sed dic, non derogatur ob hoc, licet non servetur in illo casu, nam nihilominus bonum et aequum est”. Glosa “e” a Ins. 1, 2, 11.

<sup>24</sup> Sobre esta figura jurídica y moral, vid., entre otros muchos, la explicación de Jacobo Almain, en *Opera*. Lyon, 1546, Dist. 15, q. 2, págs. 27-Dorso y 28.

<sup>25</sup> Arthur Duck explicaba que esta expresión era de origen español: “Adeo Reges Hispani, etsi se ab Imperio romano omnino liberos profiteantur, in legibus tamen suis appellant Leges Romanas, Jus Commune, ad quas leges suas accomodandas esse praecipiant”. *De usu et autoritate Juris Civilis Romanorum, per dominia principum Christianorum*. Londres, 1678, L. I, cap. 2, § 6.

<sup>26</sup> “Libertas est naturalis facultas ejus quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut jure prohibetur. Servitus est constitutio jure gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur”.

<sup>27</sup> “Diffinit hic libertas secundum jus quo es inventa, jus naturale secundum”. Glosa “b” a D. 1,5,4.

Acursio dice seguir la doctrina establecida por Irnerio<sup>28</sup> y que, en su opinión, debe ser entendida en el sentido de que el derecho natural excluye casi cualquier tipo de sujeción, muy especialmente la esclavitud, pues “bajo el derecho natural todos los hombres nacen libres”<sup>29</sup>. Pero la esclavitud era entonces una realidad socialmente viva, y algunos mantenían que una era la libertad del hombre libre, y otra la libertad del esclavo<sup>30</sup>. Esto le parece falso, y escribe que “aquí se define la libertad según el derecho en que se fundamenta, que es el derecho natural, por lo que también queda comprendida la libertad del esclavo”. La razón que le mueve a pensar así es el hecho de que sólo existe una libertad, es decir, un solo tipo de libertad, que modo que no puede desdoblarse en dos cosas distintas, una de ellas para el hombre libre, y la otra para el siervo<sup>31</sup>. Concluye que, de acuerdo con el derecho natural, el esclavo es siempre un hombre libre<sup>32</sup>.

Esta argumentación es una síntesis, con la sencillez propia de aquellas glosas, de ideas sobre el valor de la persona humana que se muestran ya en Irnerio. Este jurista, al comentar el término *persona* en la Instituta (1,2,11) escribió: “Nam homo est dignissima creaturam”, y recurre, para mostrar la evidencia de esta afirmación, a unos versos de Ovidio y Virgilio<sup>33</sup>. Aquellos glosadores superaron la descripción de la realidad social de su tiempo y se situaron en un plano ético que reclamaba la libertad e igualdad utópicas de todos los hombres<sup>34</sup>. No les suponían problemas los distintos significados del término *persona*, pues ellos distinguían pulcramente la persona humana de las dimensiones básicas que componían los

<sup>28</sup> “Libertas. Haec diffinitio tribus modis potest legi. Primo secundum Irnerium ut diffiniatur libertas eo jure, quo inventa, quod est jure naturali”. Glosa “c” a Inst. 1,1,3.

<sup>29</sup> “Utpote cum jure naturali omnes homines liberi nascerent nec est nota manumissio...”. Glosa “q” a D. 1,1,4.

<sup>30</sup> Acursio explicaba que “Alii dicunt deffinire libertatem liberi, non libertatem servi, quia ex prima vocantur, scilicet hodie liberi: non ex secundum scilicet qua habet servi. Est ergo libertas alia in servo, alia in libero”. Glosa “c” a Inst. 1,1,3.

<sup>31</sup> “Libertas. Diffinit hic libertas secundum jus quo est inventa, jus naturale secundum ... Alii dicunt ibi diffinitur libertas liberorum non libertas servorum. Tu dic quod libertas est facultas id est possibilitas a iure naturali potest facere quicquid vult”. Glosa “b” a D. 1,5,4.

<sup>32</sup> “... nam ipse <servus> semper liber est inspecto jure naturali”. Glosa “o” a D. 1,1,4. En la glosa “c” a Inst. 1,3,1, escribe: “Libertas. Haec diffinitio tribus modis potest legi. Primo secundum Irnerium ut diffiniatur libertas eo jure, quo inventa est jure naturali et sic servi secundum hoc sunt liberi”. Al escribir esto seguía la sentencia de Ulpiano recogida en D. 50, 17, 32: “Quod attinet ad jus civile servi pro nullius habentur, non tamen et jure naturali, quia, quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt”.

<sup>33</sup> Vid. G. Moschetti, *Eticità nella glossa di Accursio sotto l'aspetto della libertà dell'uomo*, en “Studia et Documenta Historiae et Juris”, XXXV (1969) pág. 41.

<sup>34</sup> Moschetti, en *Eticità...*, cit., proporciona una explicación convincente de las razones que llevaban a esta consideración. Vid. págs. 40-44. Felix Senn hizo un penetrante estudio de lo que podía entender por *libertas* un jurista que tuviera ante sí los textos del Corpus Juris y los testimonios literarios más conocidos. Vid. *Les obligations naturelles, la leçon de la Rome antique*, en “Revue Historique de Droit Français et Étranger”, XXXV (1958) págs. 154-155.

*status* de cada personalidad<sup>35</sup>. No parece correcto concluir simple y llanamente, como hace Weigand, que el derecho natural entendido como libertad natural no tenía carácter jurídico. Ciertamente, existía la esclavitud como práctica social vigente, pero eran muchos los *dicta* propiamente jurídicos que estaban fundamentados en la libertad humana constituida –aunque no estatuida– por el derecho natural<sup>36</sup>. Con el tiempo, en la tradición del Jus Commune, se afirmaron tres tipos de libertad: La filosófica, la natural y la establecida por las leyes<sup>37</sup>.

### *El jus naturale, realidad compleja*

De todos modos, casi todos los juristas y no pocos teólogos asumían simultáneamente las distintas nociones del derecho natural que encontraban en las fuentes, por lo que este derecho unas veces aparecía como un orden natural de bondad que ordenaba, por ejemplo, la *restitutio in integrum*, otras veces como las consecuencias del instinto natural (“jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit”, también según Ulpiano) y en otros momentos la *naturalis ratio* era identificada con el discurrir y razonar ante las necesidades pro-

---

<sup>35</sup> 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”. Cfr. *Corpus Juris Civilis, cum Commentariis Accursii...*, cit. Se trata de una *Additio* de Bartolo a la glosa “a” de Acursio al Digesto, L. I, tit. VII, “Si consul”.

<sup>36</sup> Ésta es la solución a que llega Pedro de Bellapertica, a comienzos del siglo XIII. Fue la seguida por Bartolo quien, sin embargo, no cita a Bellapertica ni a ningún otro jurista. Bartolo escribía que “dicitur jure naturali primaevum esse statutum, quia per jus naturali primaevum non invenitur prohibitum”. Comentario nº 1 a Inst. 1,2,11. Cito por la edición de Venecia ya mencionada. Antes había dejado escrito que “Jus naturale, quod omne animale competit, nihil statuit”. Comentario nº 1 a Inst. 1,2,2. La diferencia entre *constitutum* y *statutum* la explica en el comentario a Ins. 1,3.

<sup>37</sup> Guillermo Doviatus explicaba en el primer tercio del siglo XVIII, cuando un pequeño sector de la doctrina estaba siendo consciente que uno había sido el Derecho natural de los juristas, y otro el de los filósofos y teólogos, que “Jurisconsulti autem nostri libertatem velut res inaestimabilem dicunt, servitutem morte fere comparant. Ex quorum dictis tres libertatis et servitutis formas colligo: unam philosophicam, alteram naturalem, tertiam legitimam, hoc est a legibus nostris traditam”. *Enarratio in responsa Jurisconsultorum naturalia*. Halae Magdeburgicae, 1723, § 7.

pías de la razón humana<sup>38</sup>. El mismo Acursio ya había establecido que, de acuerdo con la definición de Ulpiano, el *jus naturale* compete a todos los seres vivos, mientras que el *jus gentium* es el derecho natural propio del hombre: El fundamento para esta equiparación residía en el carácter ‘natural’ que presenta el discurso de la razón humana que constituye el derecho de gentes, por lo que Acursio estima que este derecho puede ser llamado derecho natural porque está “naturali ratione inductum”. En consecuencia, lo fundamentado en este derecho de gentes natural es inmutable a causa de su íntima racionalidad<sup>39</sup>.

De este modo la razón humana, cuando actúa como tal activamente (lo que Tomás de Aquino llamaba *ratio essentialiter* frente a la simple *ratio participata*<sup>40</sup>) era otra fuente del derecho natural. Era la razón lanzada en la dinámica de su funcionamiento, cuando respondía o hacía frente a las necesidades concretas que se presentaban históricamente. La *ratio participata*, en cambio, se movía en un plano mucho más abstracto, pues estaba formada solamente por los ‘primeros principios comunes e indemonstrables’ de la razón práctica. Notemos que los principios básicos de la razón práctica que conoce la razón humana participando en la razón divina, poco tenían en común con las soluciones pragmáticas, con carácter de mal menor, a las que llegaba el discurso racional. Pues si un principio conocido par-

---

<sup>38</sup> Miguel Bartolomé Salón, teólogo español integrante de la Segunda Escolástica, activo a mediados del siglo XVI, tuvo la gentileza de hacernos un resumen de las distintas acepciones del *jus naturale* entre los juristas: “Observamus secundo jus naturae a D.D. definiri: ab Ulpiano enim deffinitur l. 1, D. de iust et iure. Quod natura omnia animalia docuit. Quam deffinitionem, deinde expendemus a D. Isidorus dist. 1 can. Jus Naturale deffinitur quod omnibus commune est, et ubique instinctu naturae non constitutione aliqua habetur. Cui deffinitione similis est illa Arist. 5 Eth. c. 7. Quod ubique eandem habet vim, et non quia videtur, q. d. quod ex natura rei justum est et debitum, et non ex hominum beneplacito, vel constitutione. Similis est, est illa Cicer. lib. 2 de Inventio. cap. 5. Jus naturale est, non quod opinio hominum, sed quod innata quaedam vis naturae omnibus inseruit. Aliis brevius jus naturale est quod a natura est”. *Controversiae de justitia et jure atque de Contractibus et Commerciis humanis, licitis atque illicitis, in duos tomos distributae*. Edición de Venecia de 1708, pág. 9.

<sup>39</sup> “Nota quod jus gentium naturali ratione inductum, et hic unde est immutabile”. Glosa “e” a Inst. 1,2,1. En la glosa “i” a Inst. 2,1,1 explica que el derecho de gentes puede ser llamado derecho natural porque “est naturali ratione inductum”.

<sup>40</sup> Son numerosos los textos tomistas que exponen la diferencia entre el conocimiento de los primeros principios, que es tarea de la synderesis, y de las conclusiones a las que llega el hombre razonando, mediante la aplicación de aquellos *prima principia*. Una explicación amplia, contrastando la conciencia con el libre arbitrio, vid. en *In IV Sententiarum*, ed. cit. L. II, Dist. 39, q. 1, art. 2. Pues una es la *ratio participata*, y otra los resultados a los que llega la razón cuando obra *esencialmente*. La vertiente de la razón que Tomás llama ‘ratio essentialiter’ ha de proceder “secundum naturam rerum, de similibus ad similia” para que el hombre persiga bienes propiamente humanos, esto es, sin alejarse de lo que él ya es. La regla de oro de Tomás en estas materias es la que podríamos enunciar como el tratamiento *subiectam materiam*, que implica que no podemos pedir o exigir más que aquello que es propio de la materia que estudiamos. Vid., entre otros lugares, *In decem libros Aristotélicos ad Nichomachum Expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1964, 135 en donde escribe que “in singularibus subiectam materiam, prout scilicet proprium est illi doctrina, quae circa illam materiam versatur”.



ticipadamente impone el criterio del *pacta sunt servanda* o las prohibiciones de los homicidios, el razonamiento pragmático justifica la propiedad privada y la esclavitud, dos realidades casi infamantes a los ojos de los antiguos y los medievales, pero que debían de existir porque entendían que eran necesarias. Situados ante este carácter bifronte de la razón humana, que como *ratio participata* mostraba exigencias normativas basadas en una consideración elevada de la humanidad, pero como *ratio essentialiter* adquiría un carácter pragmático ante la necesidad de salvar lo que se pudiera según la idea directora del mal menor, la doctrina medieval no respondió uniformemente a esta partición de la racionalidad. Tomás de Aquino sí distinguió dos vertientes de la misma *ratio*, una participada y otra *essentialiter*, pero los juristas se contentaron con inundarse de contradicciones<sup>41</sup>. Estas incoherencias las advertimos ejemplarmente en Bartolo de Sassoferrato, que a veces usa indistintamente las expresiones *jus naturale* y *jus gentium*, pero como norma general propone que cuando aparezca el término ‘natural’ referido a la razón o a los hombres (*ad rationem vel ad homines*), debe entenderse que se trata del derecho de gentes<sup>42</sup>, y ésta fue la opinión que prevaleció entre los juristas<sup>43</sup>. Pero esta distinción no se adecuaba a la realidad que había que explicar, porque si afirma que el derecho natural propio del hombre es el derecho de gentes, no puede explicar cómo el esclavo *qui est annihilatus* por este derecho, conserva, sin embargo, la capacidad de obligarse jurídicamente por sus propios actos: Era el supuesto, extremadamente común en la jurisprudencia del Jus Commune, de la *naturalis obligatio*<sup>44</sup>, porque los romanos (y tras de ellos los medievales) siempre entendieron que la obligación que brota del propio consentimiento crea siempre un verdadero deber para ser cumplida, con independencia de si el que promete es ciudadano o no, libre o siervo<sup>45</sup>. Para resolver estas dificultades, lo más procedente —argumenta Bartolo— es suponer que el *jus gentium habet duas partes*<sup>46</sup>. Una es la que comprende el derecho de gentes (ya ha abandonado la terminología de derecho natural) que consiste en la razón natural sin tener en cuenta ninguna constitución humana, que comenzó a existir con el género humano, como es, por ejemplo, cumplir la palabra dada. Atendido este derecho de gentes primario, “el *status* del siervo no ha sido aniquilado, por lo que hay que concluir que todos los hombres eran libres”. Parece no ser cons-

<sup>41</sup> Sobre estas contradicciones, vid. mi estudio *El derecho natural laico de la Edad Media*, en “Persona y Derecho” VIII (1981) págs. 71 y ss.

<sup>42</sup> “En el § 5 a D. 41,2,1, escribe: “Dicitur hic, quod possessio est naturalis. Contra, illud est naturale, quod commune est omnibus animalibus, et sic animalia possident, contra, carentes sensu non possident. Dicit glossa intellige naturaliter, de jure gentium, et cum verbum naturale refert ad rationem, vel ad homines, intellige jus naturale vel gentium ... Sic enim hoc verbum naturale, refertur ad homines, ergo de jure gentium intelligunt”.

<sup>43</sup> A mediados del siglo XVI, Miguel Bartolomé Salón nos indicaba que “Jurisconsulti constituunt duplex jus naturale, alterum primarium, quod faciunt commune nobis et brutis, alterum verum secundarium, quod vocant homini proprium”. *Controversiae de justitia et jure...*, cit., pág. 18.

<sup>44</sup> Vid. comentario nº 9 a D. 1,1,5. Esta vez cito por la edición de Venecia de 1516.

<sup>45</sup> Sobre la *naturalis obligatio*, vid. E. Bussi, *La formazione dei dogmi del diritto privato nel diritto comune*. CEDAM. Padova, 1937, págs. 177-184.

<sup>46</sup> Vid. comentario nº 10 a D. 1,1,5.

ciente de estar aludiendo a lo que los teólogos llamaban razón participada. La otra comprende “el derecho de gentes que todos los pueblos usan, que no consiste en la pura razón natural, sino que ha sido creado por convenciones de los pueblos ... como sucede con las guerras, cautividades, esclavitud, separaciones de las propiedades, y según este derecho, el *status* del siervo ha quedado reducido civilmente a la nada”<sup>47</sup>.

Resultaba así un derecho natural más o menos confundido en el criterio “quod natura omnia animalia docuit”, un derecho de gentes primario o derecho natural, “ut servare promissa”, y un derecho de gentes secundario que introdujo la propiedad, las guerras, etc. Todas las dimensiones del ser humano tuvieron su oportunidad: El instinto común a todos los seres vivos para actuar de acuerdo con su naturaleza; esa faceta de la *ratio* llamada por los escolásticos *intellectus*, que nos muestra básicamente el bien el mal y que según Tomás de Aquino es lo que diferencia al hombre de los animales<sup>48</sup>, y los resultados a que llegamos dejando que nuestra razón guíe nuestras vidas, que es lo que da origen y fundamenta la existencia misma de la convivencia política. Pero todos estos factores eran demasiado heterogéneos, y no se prestaban a conciliaciones fáciles, como vemos en el propio Bartolo: “Tu afirmas que porque los jueces y magistrados fundamentan su legitimación en el derecho civil, la obligación de obedecer a los jueces no pudo fundamentarse en el derecho de gentes, pues este derecho desconocía los jueces y magistrados. Contesto que no. Los reyes y magistrados, como declara la ley *ex hoc jure*, se legitiman por el derecho de gentes, y los otros jueces inferiores fueron introducidos más tarde por el derecho civil”<sup>49</sup>. Pero a nadie le agrada *naturalmente* obedecer, y de ahí la profunda razón de la ley *Ex hoc jure* cuando establecía que el poder fue introducido por el *jus gentium*. Bartolo se hace eco de esta realidad, y polemiza con Acursio, que había establecido que el derecho natural era también inmutable: “¿Que la ley <civil> no puede ir contra el derecho natural? La *Glossa* mantiene que no. Pero contra ella está que la sentencia del juez destruye la libertad, que es de derecho natural”<sup>50</sup>. Ellos entienden a veces que es la necesidad natural la que deroga ocasionalmente al derecho natural, de modo que la vigencia del derecho natural es suspendida, en realidad, por el mismo derecho natural: Resultaría así un solo derecho que tiene varias causas eficientes<sup>51</sup>,

---

<sup>47</sup> “Jurisgentium, quod fuit eo ipso, quod gentes esse coeperunt, rationali ratione inductum absque aliqua contitutione juris gentium, ut fidem, seu promissa servare. Et isto jurisgentium primaevum status servus non est annihilatus, imo omnes eran liberi”. Añade que “Est jurisgentium, quod omnes gentes utuntur ex constitutione earum, non rationem naturalem ... ut bella, captivitates, servitutes, distinctiones dominiorum, et isto jure status servorum est annihilatus”. Cfr. comentario a D. 12,6,64.

<sup>48</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1.

<sup>49</sup> “Dicis tu quod hoc, cum iudices et magistratus fuerint de jure civili, ergo quod obediamus iudicibus non fuit de jure gentium, cum illo jure iudices et magistratus, et reges, ex hoc jure et ibi regna condita, et alii iudices inferiores postea fuerunt introducti a jure civili”. Comentario nº 14 a D. 12, 6, 60.

<sup>50</sup> “An contra jus naturale lex possit? Glossa tenet quod non. Contra ea facit: nam sententia iudicis tollit libertatem, que est de jure naturali”. Comentario nº 3 a D. 1,4,1.

<sup>51</sup> Así explicaba Johannes Althusius este problema en el siglo XVII. Vid. *Dicaeologia libri tres. Totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*. Frankfurt am Main, 1649, L. I, cap. 32, § 10.

porque Baldo explicaba que mientras que el derecho natural expresa la verdad, el *jus gentium* establece la equidad<sup>52</sup>. Johann Eisenhart, en la obra quizá más bella sobre los fundamentos del derecho romanista, explicaba tardíamente que lo que diferencia al derecho natural del derecho de gentes es que aquel tiene una causa indefinida de existir<sup>53</sup>.

En esta maraña de contradicciones, lo realmente cierto es que el criterio de Ulpiano, que entiende que “*jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*”, jugó una función importante. Pues los romanos entendieron que esa naturaleza a que ellos aluden es una realidad primigenia y fundante, siempre operativa aunque ocasionalmente derogada en algunos puntos. Y el instinto humano hacia la libertad individual forma parte de esa naturaleza sobre la que todo reposa en definitiva. Además, aún en el primer milenio, las discusiones teológicas trinitarias pusieron sobre la mesa la noción de persona. El hombre, como declara Boecio, es persona, “*dignissima omnium creaturarum*”, y es más que un simple individuo.

## **2. Los nominales transmitieron la incomunicabilidad, soledad y libertad de cada ‘persona’**

La sola expresión derecho natural parece referirse ante todo a metafísica y ontología jurídicas que indagan en las naturalezas objetivas de las cosas para encontrar lo que ha de ser así y no puede ser de otro modo. O bien el lector puede tener presente la división agustiniana entre Ley Eterna, Ley natural y leyes humano-positivas, y entender que la doctrina del derecho natural ha representado ante todo el esfuerzo por deducir los contenidos de las leyes inferiores desde las normas superiores, de forma que la razón de ser jurídica de la Ley natural le llegaría desde la adecuación de sus contenidos con la Ley Eterna, y que la juridicidad de las leyes positivas-humanas vendría dada por su concordancia con la Ley natural. Si usamos la terminología kelseniana diríamos que la teoría jusnaturalista representaría una versión dinámica del derecho, que permitió explicar la corrección de las normas inferiores desde su adecuación al contenido de las normas superiores. De hecho, nuestra concepción del derecho, en la Edad Contemporánea, que ha sido la Edad del Estado, nos lleva casi necesariamente a entender esto así, porque nos hemos acostumbrado a las figuras de las pirámides normativas. Pero la historia ha discurrido por otros derroteros, y el *common sense* de hoy no sólo no nos ayuda a entenderla, sino que nos incapacita para ello. Ante esta dificultad, es preferible abusar de la paciencia del lector y hacer unas aclaraciones que parecen pertinentes. Porque Tomás de Aquino, al mismo tiempo que entendió que los contenidos de las leyes humanas habían de adecuarse a los de la Ley natural, no concibió enteramente la jerarquía entre las leyes como jerarquización de los simples contenidos, sino más bien como la ade-

---

<sup>52</sup> “*Licet non secundum jus naturale, quod idem est, quod veritas; nec secundum jus gentium, quod idem est, quod aequitas*”. *Super II. De Sententia, et re judicata*, cap. 11, § 3. Cito por la edición de Venecia de 1595 de los *In Decretalium volumen Commentaria*.

<sup>53</sup> Vid. *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civili condendo et interpretando Commentarius*. Helmstadi, 1726, cap. II, § 22, pág. 32.

cuación de todas las leyes a un fin común<sup>54</sup>. La lectura de la *Prima Pars* de la Suma teológica convence al lector de esta realidad de forma mucho más fuerte que lo que pudiéramos indicar en un estudio sobre el pensamiento tomista. Desde luego, la representación mental de dos órdenes normativos distintos, el natural y el positivo, aquel superior a éste, es eso, una representación mental de base geométrica que oscurece la inteligencia de la propuesta tomista<sup>55</sup>.

Cabe que nos preguntemos por qué Tomás, al tratar de las leyes en la I-II de la Suma teológica, estableció la gradación de Ley Eterna-Ley natural-Leyes humano positivas, aún sabiendo que esta presentación oscurecía su explicación del problema, ya que hacía depender los contenidos de las leyes inferiores desde los contenidos de las leyes superiores, y era demasiado fácil suponer que las leyes humanas eran justas simplemente porque sus contenidos se adecuaban a los de la ley superior. Y, además, planteando así el tema, Tomás se exponía a que su explicación de las relaciones del hombre con Dios fueran filtradas a través de una mentalidad corriente entonces en las Escuelas, del tipo de la que propuso Juan Duns Scoto; y esto no era lo que él quería explicar.

Para entender el problema, tengamos presente que el fundamento del conocimiento, según los aristotélicos (Tomás de Aquino entre ellos), era la similitud, *similitudo*, y el hombre, un ser compuesto de racionalidad y sensibilidad, era excesivamente distinto de Dios como para conocer directamente el orden racional que representaba la Ley Eterna, esto es, Dios mismo. Ante esta dificultad Tomás escogió cuidadosamente el término que designaba esta posibilidad del conocimiento del ser humano en la razón de Dios, y explicó que el hombre accede a la razón divina mediante una simple ‘participatio’. La *participatio* era un conocimiento de especial poca calidad en comparación con el que tienen los seres puramente racionales, como los ángeles. De ahí las insistencias del de Aquino en que la luz por la que el hombre conoce la razón de Dios es débil y poco fiable<sup>56</sup>, por lo que lo que conocemos como de Ley natural puede cambiar<sup>57</sup>.

Esto supuso una primera relativización de esta jerarquía o gradación legal, que tan bien se ajusta a nuestra mentalidad que supone una ley primera o constitución, unas leyes segun-

---

<sup>54</sup> Bastit nos indica que “Il s’ensuit que le rapport des préceptes particulières à la loi n’est pas essentiellement un rapport de contenat a contenu, de plus général à plus déterminé, mais essentiellement un rapport à un fin commune, il ne s’agit proprement des lois. Dès lors la loi pourra subir toutes sortes de particularisations non nécessairement déduites strictement d’une loi supérieure”. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*. PUF. Paris. 1990, pág. 62.

<sup>55</sup> Vid. Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 118-119.

<sup>56</sup> Vid., por ejemplo, mi estudio *Tomás de Aquino ante la ley natural*, en “Persona y Derecho” 46 (2002) § 9 y ss.

<sup>57</sup> Vid., por ejemplo, mi estudio *Tomás de Aquino sobre la ley natural*, en “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos” (Valparaíso, Chile) XXIV (2002) págs. 145 y ss. A pesar de la similitud en el título, se trata de un estudio distinto al anterior.

das que son válidas por ajustarse a la constitución, y unas leyes terceras que se ajustan a las leyes segundas, etc. La razón última por la que Tomás estableció esta gradación de leyes en la I-II de la Suma fue, en parte, porque esto es sencillamente cierto, ya que los primeros principios de la razón práctica, o de la conciencia, proceden de una participación del hombre en la Ley Eterna de Dios, y en modo alguno pueden ser considerados como creación humana reflexiva<sup>58</sup>.

Pero indicaba que esta presentación del problema se presta a malentendidos según el pensamiento tomista; pues Duns Scoto —y con él todo el pensamiento que pudiéramos llamar agustiniano o franciscano— no reconocía más que esta posibilidad en las relaciones entre Dios y el hombre. En virtud de este planteamiento, el ser humano viviría una situación estrictamente pasiva en la génesis de la Ley natural, ya que él se limitaba a conocerla, y ésta no era la inteligencia tomista sobre esta ley y las funciones del hombre en la creación del *deber*. Estoy firmemente convencido de que estas explicaciones tomistas se deben a que, aparte de ser ciertas (aunque sólo parcialmente), se debieron a la necesidad de combatir la teoría del *puris naturalibus* que estaba llenando las Escuelas, en virtud de la cual el ser humano tendría dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural, de forma que estaría perfecto y pleno en su dimensión puramente natural. Tomás, que contempla a un hombre que ha salido de las manos de Dios y que naturalmente ha de volver a Dios, no podía admitir esta explicación. De ahí que insistiera en que los principios primeros de la moral y de la justicia proceden directamente desde la razón de Dios<sup>59</sup>.

La Baja Edad Media estuvo dominada por la polémica entre los *Nominales* y los *Thomistae*. En honor a la verdad, es preciso reconocer que esta última expresión, la de *thomistae*, es más bien tardía, y que antes hablaban de los Nominales y los que no eran Nominales, que no tenían nombre propio. La palabra Nominales no designa a ningún autor en concreto, ni bajo ella puede exponerse una doctrina filosófica y teológica completa y coherente. Desde luego, supondría una superficialidad inadmisibles reducir las teorías de los Nomi-

---

<sup>58</sup> Precisamente, buena parte del movimiento secularizador de las Edades Moderna y Contemporánea ha consistido en negar la existencia de esta conciencia y proponer en su lugar sistemas de Ética pretendidamente racionales por los que el ser humano llega a la conclusión de que no debe mentir, o no debe ejercer prepotencia. John Rawls representa hoy la cima de este tipo de empeños. La *participatio* del ser humano en la razón de Dios, tal como se nos manifiesta por la conciencia propiamente moral es una realidad innegable, y Tomás la expone con sencillez.

<sup>59</sup> La imposibilidad del *puris naturalibus* la expone literariamente cuando escribe que “Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quae tamen praesens vita non patitur. Unde in praesente vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualis possibilis est esse praesentis vitae, sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita nec etiam una operatio solum facta, facit hominem felicem; sed quando homo per totam vitam continuat operationem bonam”. *Com. Eth.*, § 129.

nales a las bases epistemológicas que sentó Guillermo de Ockham<sup>60</sup>. El de los Nominales fue ante todo un talante, un estilo, el más propio y antiguo de las Escuelas, y se remonta a los inicios del segundo milenio. Nuestra cultura podría haber permanecido bajo este estilo sin estridencias ni polémicas especiales de no haber sido por la extensión del aristotelismo en el siglo XIII.

Tras este excursus, si adelanto ideas, diría que no podemos oponer un pretendido objetivismo metafísico que sería propio de Tomás de Aquino al estilo de los seminominalistas que pulularon por la Baja Edad Media; porque ni el de Aquino fue metafísico en el sentido vulgar del término, ni los Nominales, etc. profesaron un 'nominalismo' tal como se entiende habitualmente. El primer autor acabadamente nominalista de nuestra cultura fue Thomas Hobbes, y hasta entonces no hay que esperar un mayor realce de las personalidades individuales a costa de rebajar pretendidas objetividades metafísicas. De otro lado, los aristotélicos realzaron extraordinariamente la función de los legisladores humanos, en quienes veían causas segundas en el orden de la Creación, mientras que los Nominales minusvaloraron extraordinariamente el valor del derecho de origen positivo humano, porque ellos no creían en causas segundas, y se cerraron en torno a un biblicismo exagerado, con la consiguiente acentuación del principio de autoridad. Precisamente una de las tareas de los tomistas tardíos fue (una vez estallada la Reforma protestante) la de reivindicar el valor del derecho positivo humano, prácticamente negado en los seminominalistas medievales (quienes solamente veían en el legislador político un instrumento para la concordia civil, sin conceder especial valor moral al contenido de lo legislado), y negado por los reformadores del siglo XV, como Wicleff y Huss. Los reformadores del siglo XVI siguieron un camino similar en este punto al de los heterodoxos anteriores, porque ellos entendieron que el poder político tenía como función la de usar la espada al servicio de una vida civil que hiciera posible vivir los preceptos evangélicos. Seminominalistas y Reformadores tuvieron en común desentenderse de las cuestiones de la justicia y de la política, en las que no creían<sup>61</sup>. Tenemos así una escuela de los Nominales que no creía en el valor trascendente del derecho ordenado por los legisladores humanos (y en modo alguno valoró el derecho de los juristas), y una escuela romanista que sí afirmaba el valor, en todas sus dimensiones, del derecho creado por los hombres, sin necesidad de recurrir al dato revelado. La historia de este problema no siguió un camino recto ni uniforme, y desde luego no se adecuó en modo alguno al sentido común que proviene desde la lógica de los conceptos. Pues en toda esta cuestión está presente la mentalidad que hacía posible la doctrina del *puris naturalibus*, que operó a modo de telón de fondo que realzaba o difuminaba las intervenciones de los actores. Era lógico que los Nominales no concedie-

---

<sup>60</sup> Javier Hervada explicaba que "Es verdad que la teoría protestante tenía raíces en el pensamiento precedente, especialmente en el ockhamismo ... Pero la Reforma sobrepasó esos precedentes, señalando en la historia de Europa un importante punto de inflexión, que rompió la continuidad con la época anterior allí donde se enraizó". *Historia de la ciencia del derecho natural*. Eunsa. Pamplona, 1987, pág. 198.

<sup>61</sup> Sobre el retroceso en el pensamiento político que supuso la Reforma, vid. Figgis, *From Gerson to Grotius...*, cit., pág. 58-71.

ran valor al derecho creado por los hombres en la historia, y fue lógico también que los tomistas sí le concedieran un valor propiamente trascendente, pues ellos entendían que el plano sobrenatural representaba la culminación filosófica de la racionalidad humana. Entre los Nominales, Filosofía y Teología fueron disociadas. Entre los tomistas, la Filosofía sería ininteligible sin la Teología.

### *El ambiente de las Escuelas bajomedievales*

Las discusiones sobre la teología trinitaria –no en vano el tema más difícil de la fe cristiana– había originado una abundante literatura sobre la noción de persona. Fue mérito de aquellos escolásticos el traspasar las notas de la persona, en general, a la caracterización de cada ser humano, que resultó así ser una *persona*, esto es un ser de valor inconmensurable. Éste es un hecho que Ricardo de San Víctor entiende que está al alcance del hombre solamente por ‘instinto divino’ y por la inspiración del Espíritu Santo<sup>62</sup>. Pues para el saber medieval, cada persona portaba en sí el valor de toda la humanidad, pues como había enseñado Rabano Mauro, “Sapientia docet unum hominem in omnibus, et omnes in uno”<sup>63</sup>. La Teología de la Edad Media entendió que todo lo creado por Dios estaba al servicio del hombre, de modo que el ser humano era el fin de todo lo creado, porque todas las cosas corporales habían sido hechas “ad humanum obsequium”<sup>64</sup>.

Ricardo de San Víctor había sido igual de rotundo en sus explicaciones sobre la noción de la persona humana: “Ciertamente, a toda persona humana corresponde una cualidad singular y propia, por la que sin ninguna ambigüedad difiere de cualquier otra. Porque es suya propia <se refiere al *dominium sui*> por su origen, distinta de todas las demás, separada por una propiedad de distinción. Pues un principio es de éste y otro de aquel, del mismo modo que uno es el padre de éste y otro el padre de aquel”<sup>65</sup>. Ricardo se mostró especialmente solícito por mostrar las diferencias entre las nociones de sustancia (que es aquello que existe por sí, de modo que no depende su existencia de otra cosa) de la de persona. Pues toda persona constituye una sustancia, pero no sucede lo mismo al revés, ya que una misma sustancia puede ser común a una pluralidad de individuos; y además, y sobre todo, una persona es

---

<sup>62</sup> “Nomen personae nullatenus assignatur et sine instinctu divino, et spiritus sancti magisterio”. *In sex libros de Trinitate*, en “Opera”. Lyon, 1534, L. V, cap. 5, pág. 91-Dorso.

<sup>63</sup> *In Ecclesiasticum Commentarii*. Primera edición de sus obras. París, 1544, L. V, cap. 1.

<sup>64</sup> San Buenaventura escribía: “Et propterea indubitatum verum est, quod sumus finis omnium eorum, quae sunt, et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium”. *Opera...*, cit., cap. 4, pág. 15. La escuela de los Nominales se distinguió especialmente en la acentuación de esta nota, mantenida, por lo demás, por todos los escolásticos.

<sup>65</sup> “Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria: per quam absque omni ambigüete differt a qualibet alia. Sic etiam singulis quibuscumque est origo propria, ab omnibus aliis diversa, et singulari proprietate discreta. Nam aliud principium est isti, et aliud illi: quoniam alius pater istius, et alius est pater illius”. *De Trinitate*, cit., L. IV, cap. 14, pág. 92-Dorso.

mucho más que una sustancia, porque toda persona posee una propiedad personal radicalmente incomunicable, que es la de subsistencia<sup>66</sup>, y esta propiedad es la que hace que cada uno sea quien es<sup>67</sup>. “Pues es propio de toda persona poseer un ser racional desde esta propiedad incomunicable”<sup>68</sup>. Distinguía así la noción de persona filosófica de la de persona jurídica, pues las personas jurídicas (ser propietario, hijo, esposa) carecen de la individualidad personal, “y toda propiedad personal es absolutamente incomunicable”<sup>69</sup>. Es preciso, concluye Ricardo, distinguir la persona en sentido griego de la persona nuestra, en sentido latino, y ningún nombre es más adecuado para mencionar esta sustancia incomunicable, que el de persona<sup>70</sup>.

La dignidad del ser humano reclamaba ante todo su libertad. Alejandro de Alés entendía que la libertad era una potencia anterior a la misma razón y voluntad: Era simplemente, una primera facultad del hombre<sup>71</sup>. Pues el ser humano disponía de una *facultas*, una razón y una voluntad, y la libertad o libre arbitrio es esta facultad de la razón y de la voluntad, de modo que para explicar la libertad hay que tener en cuenta estos tres factores<sup>72</sup>. Alejandro necesitaba un expediente dialéctico que le permitiera explicar la libertad humana: Se remite (como casi todos) a la explicación de San Isidoro de Sevilla: “Isidoro llama *fas* al derecho natural, y reserva el *jus* para el derecho positivo, y dice así: Transitar por un campo ajeno es *fas*, porque es lícito, pero no es *jus*, esto es, no es derecho positivo”<sup>73</sup>.

La palabra elegida cuidadosamente para expresar esta potencia autónoma del ser humano fue la de *facultas*, y cabe que nos preguntemos porqué ella. Pues nos indica Pedro Juan Nunneseus Valentinus<sup>74</sup> que en Platón la palabra facultad significaba el conocimiento aca-

<sup>66</sup> “Per substantiam intellige existentiam communem. Per subsistentiam existentiam incommunicabilem”. *De Trinitate*, cit., cap. 20, pág. 93-Dorso.

<sup>67</sup> “Proprietas autem personalis pro certo es incommunicabilis. Proprietas personalis est ex qua uniusquisque habet esse is quod ipse est”. *De Trinitate*, cit., cap. 17, pág. 93.

<sup>68</sup> “Convenit autem omni personae habere rationale esse ex incommunicabile proprietate”. *De Trinitate*, cit., cap. 20, pág. 93-Dorso.

<sup>69</sup> “Omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis”. *De Trinitate*, cit., cap. 18, pág. 93.

<sup>70</sup> “Non dicam apud Graecos qui aliter accipiunt substantiam quod nos: sed apud Latinos pacto nullum nomen inveniri posse quod melius possit aptari...”. *De Trinitate*, cit., cap. 20, pág. 93-Dorso.

<sup>71</sup> “Libertas primo et per se non dicitur esse in voluntate, nec in ratione; sed in facultate”. *Summa theologiae*. Coloniae, 1622. Pars Tertia, q. 28 ad Membrum 2, art. 1.

<sup>72</sup> “Dicendum, quod cum liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis patet quod in intentione liberi arbitrii concurrunt tria: facultas, ratio et voluntas”. *Summa Theologiae*, cit., Pars Tertia, ad Membrum 2, art. 2.

<sup>73</sup> Vid. *Summa Theologiae*, cit., Pars Tertia, q. 27, Membrum 4, art. 1.

<sup>74</sup> Nunneseus es el genitivo de Nunneseus, que es la traducción latina de Núñez. Se apoda Valentinus porque pertenece a la Academia de Valencia. Su nombre resultaría ser Pedro Juan Núñez.



bado o completo, tal como expuso en el Fedro<sup>75</sup>, y en Aristóteles mentaba la δύηαμίζ, esto es, las facultades o potestades<sup>76</sup>. Pero estas potestades aristotélicas fueron entendidas de modos diversos por los intérpretes de Aristóteles, ya que algunos expusieron que tienen facultad los hombres que están situados en una situación de excelencia o dignidad, de modo que han de ser admirados y venerados por los demás; pero Núñez entiende que esta explicación es más pretenciosa que docta<sup>77</sup>. Además, Aristóteles enseña abiertamente que el término facultad designa a la Dialéctica, porque hace disputar sobre las partes contrarias, y en el octavo libro de la Metafísica declara que toda potestad participa de las razones de los principios contrarios<sup>78</sup>. Aunque Aristóteles atribuye a la Retórica la capacidad para disputar sobre las partes contrarias, esta capacidad la tiene la Retórica desde la Dialéctica, pues a la Dialéctica le corresponde *primo et per se* la 'facultas', y la Retórica sólo dispone de este nervio oblicuamente, de forma que la *facultas* no pertenece a la Retórica, sino a la Dialéctica<sup>79</sup>. Y si alguien se pregunta que donde afirma esto Aristóteles, que lea el *primum oratorium*, en donde escribe que la Retórica es como una propagación de la Dialéctica, y en otros momentos explica que la Retórica consta de la Dialéctica y de la Política<sup>80</sup>. Tres son los instrumentos de los que se sirve Aristóteles para persuadir de su sentencia, según Núñez: Los argumentos, las costumbres y las perturbaciones del ánimo, a los que hay que añadir todas las materias sobre las que versan las cosas forenses, que el retórico las toma del filósofo civil o político<sup>81</sup>. Núñez alude a las perturbaciones del ánimo porque es evidente que los argumentos expuestos por los dialécticos y retóricos inclinan los ánimos —a veces de formas vehementes— en una dirección u otra. Tenemos así naturalmente una facultad para decir sí o no, esto o lo otro, todo o nada, y como esta facultad existe en nosotros de una forma seminal

<sup>75</sup> "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". Valentiae, 1554, pág. 65.

<sup>76</sup> "Aristoteles vero I. Oratorio Dialecticam et Rethoricam vocat δύηαμίζ, id est, facultates aut potestates". *Commentarium...*, *ibidem*.

<sup>77</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>78</sup> "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". *Ibidem*.

<sup>79</sup> "Nam etsi Aristoteles tribuit Rethoricae vim disputandi in contrarias partes, tamen idem fatetur Rethoricam hanc facultatem a Dialectica accepisse. Quod cum ita sit, Dialecticae conveniet primo et per se facultas, rethoricae autem propter aliud ... Rethoricae non conveniet per se facultas: quare hoc genui Dialecticae nulla plane ratione constituendum est". *Ibidem*.

<sup>80</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>81</sup> "Nam cum tria sunt instrumenta proposita Oratori ad persuadendum de sententia Aristotelis, argumenta, mores, et perturbaciones animi: mores quidem, et animi perturbaciones, et omnem materiam rerum forensium, circa quas versatur, sumit Rethor a civili seu Politico philosopho". *Ibidem*.

según los Estoicos, la Dialéctica y la Retórica pueden ser llamadas fuerzas o virtudes<sup>82</sup>, de modo que la misma Dialéctica es en sí un poder o fuerza, como el resto de las artes y de las ciencias<sup>83</sup>. Decimos que es una fuerza o poder porque maneja las alteraciones del ánimo en los temas que les están sujetos, así como la fortaleza cohibe la ira y la templanza modera la libido<sup>84</sup>. Y en esta significación la Dialéctica no es un vicio o virtud, en sentido moral, sino una realidad adiafóra, como las restantes artes<sup>85</sup>. Tenían, así, una noción que expresaba la *δύναμις* humana y que, desde la Dialéctica, tomaba la forma del *sic et non*, esto es de querer o no querer, o de querer esto o lo otro. Los orígenes filosóficos del término filosófico-jurídico de *facultas* se enraízan en la Dialéctica bajomedieval.

Si dejamos este excursus sobre el significado del término facultad y volvemos a la explicación anterior, vemos que la de Alés era la explicación más normal en los siglos XIII y XIV, que veían en el hombre una *potentia* que antecede y resume todas sus demás facultades. Se trataba de una potencia de la persona humana que no se correspondía exactamente a una 'forma' predeterminada, tal como indicaba Durando de San Porciano, de modo que esta potencia o facultad no estaba ordenada *per se* a determinados actos ulteriores, como sí sucedía, en cambio, con las formas, esencias o naturalezas de las cosas<sup>86</sup>. Estamos ante la misma alma humana que, considerada desde el punto de vista de su potencia, era el acto primero del ser humano<sup>87</sup>. Éste era el principio de las operaciones humanas, que debía ser considerado como una 'sustancia', de modo que también la operación fuera igualmente otra sustancia<sup>88</sup>. Esto es, la voluntad no se diferenciaba de la libertad, o de sus operaciones. La misma alma humana es esencialmente un acto, y al ser el principio inmediato de las operaciones de la persona, produce las 'obras de la vida' al modo de un acto continuo<sup>89</sup>. Durando

<sup>82</sup> "(A)tque ejus facultatis semina a natura nobis concessa fuerint, efficitur profecto ut iudicium Stoicorum Dialectica et Rethorica virtutes esse credantur". *Op. cit.*, pág. 66-Dorso.

<sup>83</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>84</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>85</sup> "Qua quidem significatione Dialectica virtus non est, neque vitium, sed *adiaforos*, ut reliquae artes". *Ibidem*.

<sup>86</sup> "Non enim in quantum est forma est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimis terminus generationis: unde quod sit in potentia ad hunc, vel ad alium actum hoc non convenit ei secundum suam essentiam in quantum est forma, sed secundum suam potentiam". *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentarium libri quattuor*. Lyon, 1586, L. I, Dist. 1, q. 2.

<sup>87</sup> Vid. Durando, *ibidem*.

<sup>88</sup> "In quibuscumque proximum principium operationis est de genere substantiae, oportet quod operatio sit substantia". *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 1, q. 2, § 28.

<sup>89</sup> *In Sententias Theologicas...*, cit., *ibidem*, § 30. Caracterizaban a la operación humana misma como una *substantia* porque pretendían destacar así la sustancialidad o ipseidad del acto humano, no dependiente en principio de otros factores. Mediante esta argumentación se oponían a la caracterización de la acción humana como una simple relación (*relatio*) que se establecería entre el sujeto que actúa y el fin al que tiende o la norma que lo rige; pues la *relatio* implicaba una forma infima de existencia, y tenían que por este camino quedara menoscabada la libertad humana.

tenía presente que la voluntad o el alma podía ser considerada, precisamente, como una potencia, esto es, como una simple disponibilidad y capacidad para la libertad: Pero esto no es así, explica, porque las potencias se manifiestan en sus actos<sup>90</sup>. Se trata de una potencia inteligente que sabe lo que quiere porque es activa, pues la doctrina usual sobre el libre arbitrio, que insiste en la simple indeterminación de la libertad, es insuficiente y no fundamenta un ser realmente libre<sup>91</sup>. El acento recae así sobre la actividad libre del alma humana. De hecho, si esta potencia fuera meramente pasiva, no tendría motivos para determinarse ni para actuar<sup>92</sup>. Es una potencia que no se detiene en los medios, sino que elige racionalmente los medios para llegar a su fin, de forma parecida a como sucede con los enfermos, que toman una medicina desagradable buscando la salud<sup>93</sup>.

Todo ser humano lleva en sí un principio natural de libertad o voluntad<sup>94</sup>, por lo que el libre arbitrio no es una realidad producida (elicitada) por la voluntad, sino una potencia del intelecto o de la voluntad, o de ambas a la vez<sup>95</sup>. El trasfondo de estas afirmaciones ha de ser buscado en la dignidad que conlleva el nombre de persona<sup>96</sup>, pues la persona es radicalmente libre porque es incomunicable con otros seres<sup>97</sup>. El tema de la incomunicabilidad creaba problemas, pues planteado así el asunto, la persona se definía ante todo por un rasgo negativo. Desde luego, tal como consta por Boetius y Richardus, la persona es una sustancia incomunicable<sup>98</sup>, y esto no puede ser negado, pero lo que haya de negativo en estas expresiones, explica Durando, ha de ser entendido afirmativamente<sup>99</sup>. Se trataba de un argumento pobre, pero hay que reconocer que no le quedaba dialécticamente otra posibilidad para argumentar. Tengamos presente que ellos se guardaban una carta en la manga, porque usan continuamente las expresiones ‘suppositum’ y ‘subjectum’ para designar aquello en lo que inhiere la persona; podría pensarse que, dada la condición de ‘aquello sobre lo que’, el *subjectum* tenía una función ante todo pasiva, como de simple soporte de la personalidad. Esto no era así: Indica Alejandro Guzmán que ya en el siglo XIII, Joannes Januensis formaba dos

---

<sup>90</sup> “Respondeo, quod potentiae innostescunt per actum”. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 3, q. 5.

<sup>91</sup> “Dicendum est quod illud quod nullo modo est activum, neque ad exercitium actus, neque ad determinationem actus non potest esse liberum”. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. II, Dist. 24, q. 1 y q. 2.

<sup>92</sup> Vid. *In Sententias Theologicas...*, cit., *ibidem*.

<sup>93</sup> Vid. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. II, Dist. 24, q. 2, § 25.

<sup>94</sup> Vid. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. III, Dist. 23, q. 1.

<sup>95</sup> “Dicendum est quod liberum arbitrium non est habitus actus neque elicited, sed est potentia intellectus et voluntatis, vel utraque simul”. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 24, q. 9, § 1.

<sup>96</sup> “Hoc nomen personae impositum est ad significandum suppositum naturae intellectualis secundum quod quandam importat dignitatem”. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 23, q. 1, § 7.

<sup>97</sup> “Quidam dicunt quod nomen personae convenit univoce Deo et creaturis ratione negationis et privationis, quae importat per nomen personae: ratio enim consistit in incommunicabilitate”. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 26, q. 1, § 3.

<sup>98</sup> Vid. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 23, q. 1.

<sup>99</sup> Vid. *In Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 25, q. 1, § 5.

parejas de conceptos dialécticos o gramaticales, la de 'suppositum seu subjectum', y la de 'appositum seu praedicatum', y poco después, Juan Duns Scoto confirmaba esta forma de entender el tema en su "De modis significandi seu grammatica speculativa"<sup>100</sup>. De esto resultaba que *subjectum* era entendido de alguna forma como el agente –por así decir– de la oración gramatical, compuesta por sujeto y predicado. Las nociones de sujeto y predicado aparecen tratadas claramente en Aristóteles, pero no exactamente en el sentido que ahora nos interesa. Fue Boecio quien, al comentar a Aristóteles, les dio el nuevo sentido, ya de naturaleza lógica<sup>101</sup>. "De acuerdo con ello ... *subjectum* ofrece dos sentidos. En su sentido lógico es el término de todas las predicaciones posibles ... Ontológicamente, *subjectum* es la esencia que es por sí misma, en cuanto sustentadora de los accidentes"<sup>102</sup>. Un autor poco conocido, Hieronymus Ferrari Fantono, explicó en el siglo XVI la doctrina de Duns Scoto sobre el *subjectum*, y lo asimiló al sentido usual hoy. Concretamente, él mantenía que la potencia del alma humana causa el sujeto del acto<sup>103</sup>, porque el *subjectum* es la causa de la pasión humana no solamente en el género de las causas materiales, sino también en el de las causas eficientes, de modo que el "subjectum est efficiens suae passionis", porque las potencias del alma fluyen desde el alma y son causadas por principios substanciales<sup>104</sup>. Cosa distinta es el *suppositum* o substrato sobre el que inhiere el alma y sus pasiones<sup>105</sup>.

No fue extraño que Tomás de Aquino, al comentar el "De interpretatione" de Aristóteles, explicara que "Subjectum autem enuntiationis est nomen vel aliquid loco nominis sump-tum", y "ninguna definición semejante, ni menos la expresión 'sujeto' aparece en el original aristotélico", explica Guzmán<sup>106</sup>. Lo cierto es el que término 'subjectum' significó en la Escolástica también el tema del que se habla, aunque Suárez ya utiliza promiscuamente los términos sujeto y objeto<sup>107</sup>. Es decir, los escolásticos no dieron a las palabras de *suppositum* o *subjectum* el significado estrictamente pasivo de 'tema sobre el que' o 'soporte sobre el que', sino que el *subjectum* constituyó de formas diversas, normalmente de manera subliminal, un apoyo para reforzar el carácter activo de la persona que inhiere en el sujeto. Los juristas bajomedievales fueron más reacios para admitir este uso nuevo del 'subjectum'<sup>108</sup>.

<sup>100</sup> Vid. Guzman, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, cit., págs. 156-157.

<sup>101</sup> Vid. Guzman, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*., cit., págs. 162-167.

<sup>102</sup> Cfr. Guzmán, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*., cit., págs. 168-169.

<sup>103</sup> "Potentia causat subjectum actus". *Repertorium locupletissimum tam Librorum Sententiarum, quam Quodlibetorum Dr. Subtilis Johannis Duns Scoti*. Venetiis, 1588, pág. 221.

<sup>104</sup> "Subjectum est efficiens suae passionis ... Secundae potentiae animae fluunt ab anima, et causantur a principiis substantialibus". *Repertorium locupletissimum*., cit., pág. 275-Dorso.

<sup>105</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum*., cit., pág. 277-Dorso.

<sup>106</sup> *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*., cit., pág. 172.

<sup>107</sup> Vid. Guzmán, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*., cit., pág. 179. Más información sobre Suárez, en las págs. 184-185 de este estudio.

<sup>108</sup> Vid. Guzmán, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*., cit., págs. 187-191.

Desde luego, la nota de incomunicabilidad no se puede predicar unívocamente de Dios y de las criaturas, explica San Porciano; en Dios puede admitir matizaciones, pero en los seres humanos la persona es un ser absoluto<sup>109</sup>. Todos los hombres son seres absolutos, con idéntica facultad de entendimiento y voluntad, y no existe forma de ver cómo puede haber entre ellos alguna desigualdad en estas perfecciones. Cabría un camino para afirmar la desigualdad entre los hombres: Señalar que no tienen la misma esencia, lo que es absurdo<sup>110</sup>.

### *Juan Duns Scoto se enfrentó a Tomás de Aquino*

La doctrina tomista implicaba una cierta pasividad del hombre ante su entorno, y esto fue lo que fundamentalmente no aceptó Juan Duns. Él conocía bien la doctrina tomista sobre la relación entre potencia cognoscitiva y acto de conocer<sup>111</sup>, y se opuso a ella frontalmente: “No porque el acto de entender es distinto del acto de querer, por esto difieren el intelecto y la voluntad, sino al revés”, esto es, la razón y la voluntad no se diferencian por sus actos distintos, sino por sus naturalezas diversas como potencias humanas que son. No perdamos de vista que Tomás de Aquino hacía depender sus explicaciones desde lo que imprecisamente podríamos llamar la causa final, de modo que el intelecto se constituye en tal porque piensa, y la voluntad porque quiere; primero existiría el problema que requiere un razonamiento o una decisión, y después el planteamiento humano (la potencia) que ha de resolverlo, pues las potencias y sentidos humanos son una función del hombre. Los Nominales proceden de forma inversa: El pensamiento es tal por proceder del intelecto, y el querer es tal por surgir desde la voluntad, de modo que el intelecto y la voluntad preexisten a sus operaciones. No les importaban las causas finales, sino lo que en la Escolástica llamaban las causas eficientes<sup>112</sup>.

Scoto parece tener ante la vista un ser humano ya armado de sus sentidos, de la razón y de la voluntad: Estos sentidos y potencias ya existen, y carece de sentido querer determinar su naturaleza por sus operaciones o por los objetos a los que estas operaciones tienden, pues “nada se determina como tal por aquello que es posterior o extrínseco; pues el acto es posterior a la potencia, y el objeto <de la actuación> le es extrínseco”<sup>113</sup>. Tiene ante la vista ante todo la noción común de causa, y mantiene que siempre la causa es naturalmente ante-

---

<sup>109</sup> “In creaturis id quod est persona est absolutum, in divinis vero est formaliter respectus”. In *Sententias Theologicas...*, cit., L. I, Dist. 25, § 6.

<sup>110</sup> Vid. In *Sententias Theologicas...*, cit., L. II, Dist. 33, § 7.

<sup>111</sup> Escribe que “potentia essentialiter ordinatur ad actum; ergo ejus actus sumitur ex actu; ergo ejus diversitas est ex diversitate actuum; ergo ex diversitate objectorum, propter quam et actus inter se diversi sunt”. *Summa theologiae. Ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*. Romae, 1728, I, q. 77, art. 3.

<sup>112</sup> Sobre la sustitución de una jerarquías de fines humanos por una jerarquía de causas, esto es, de legisladores, vid. especialmente Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 322.

<sup>113</sup> Cfr. *Suma theologica...*, cit., I, q. 97, art. 3.

rior a la causado<sup>114</sup>. La causa final no es una verdadera causa, a no ser que la entendamos metafóricamente: Solamente contamos con causas eficientes<sup>115</sup>. Parece no preocuparle la estructura del problema que determina la naturaleza de la humanidad (de cada vertiente de la humanidad: La razón, la voluntad, el sentimiento estético, etc.) que ha de resolverlo: Según él, primero existe la humanidad acabadamente, y solamente después nos planteamos los problemas, que serán resueltos o no por las potencias humanas. Las potencias cognoscitivas y volitivas humanas no pueden ser relaciones (*relatio tantum*) que surjan desde lo que ha de ser conocido o querido: Existen por sí, porque son actos en cuanto actos, y potencias en cuanto potencias<sup>116</sup>. Porque las potencias (la razón, la voluntad) son realidades ‘absolutas’, no relativas a otra cosa; estos absolutos producirán unos efectos también absolutos, y la relación que se entabla entre efecto y causa es convertible<sup>117</sup>. Insiste tanto en la libertad del ser humano que afirma que no existe nada en la causa que predetermine la naturaleza del efecto<sup>118</sup>. El hombre es así un ser que encuentra ante él el inmenso campo de lo desconocido, en el que carece de orientación. Porque ni el efecto predetermina la naturaleza de la potencia que ha de producirlo, ni la potencia o facultad humana está orientada ya previamente de acuerdo con lo que ha de hacer<sup>119</sup>. Por todo esto, cuando hablamos de ‘potentia’ hay que entenderla como el agente de estas operaciones<sup>120</sup>.

Cada hombre es un ser singular, es decir, una unidad inconmensurable e incomunicable. Estas notas venían incluidas en la noción de persona que manejaron las Escuelas del primer y segundo milenio, preocupadas por la explicación de la teología trinitaria. Según Scotus, la singularidad precede naturalmente a la personalidad<sup>121</sup>. De acuerdo con lo que ya era tradicional en el siglo XIV, la persona se define ante todo por su incomunicabilidad, y Duns llega a afirmar que cada persona, en su incomunicación, constituye la última soledad

<sup>114</sup> “Sic enim haec ista vera: Causa naturaliter est prior causato, et principium principiato, et non aliter”. *Ibidem*.

<sup>115</sup> “Nos dicimus, si actus secundum rationem sunt potentiis priores, prout induunt rationem finis, is respectus est ens rationis tantum. Finis enim non movet, nisi metaphoricè agens ad operandum; nam aliam causalitatem illi attribuere, est transferre ipsum ad generum causae efficientis”. *Ibidem*.

<sup>116</sup> “Non relatio tantum: quia non est perfectior termino producto, nec aequè perfecta ... relationem omnem, quam importat hoc nomen *potentia*, simul esse natura cum relatione principiato actu, actu; et potentia, potentia”. *Ibidem*.

<sup>117</sup> “Ad absolutum enim in causa requiritur absolutum in effectum, et exinde exurgit respectus effectus ad causam, et conversio”. *Ibidem*.

<sup>118</sup> “Causa autem ut causa, prior est natura suo effectui, neque is ullam praexigit relationem in causa, quae sit ratio producendi ipsum”. *Ibidem*.

<sup>119</sup> “Ergo nullo praeintellecto respectu, aut ordini principii productivi, vel operativi ad operationem, sequitur operatio ex illo, si caetera adsint: non ergo principium ullum intrinsece constituitur per respectu ad actum, et ad objectum”. *Ibidem*.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>121</sup> “Quia singularitas praecedat naturaliter personalitatem”. *Super tertio Sententiarum*. Lyon, 1530, L. III, q. 1, art. 3.

del ser<sup>122</sup>. Esto no implica que la persona pueda ser definida por la sola negación de la dependencia<sup>123</sup>, pues el ser humano ha de ser entendido como una afirmación positiva. Scoto argumenta que, aunque la persona dependa de su incomunicabilidad, no se constituye en persona solamente por esta negación; pues la negación absoluta y libre es común a cualquier ser o no ser. La negación por la que la persona es persona no es suficiente; es preciso incluir alguna afirmación propia de esta persona, de modo que una persona concreta se defina más por lo afirmativo que por lo negativo<sup>124</sup>. Pero no explica en qué consiste este *plus* positivo que hace superar la simple negación que brota desde la exclusión. Realmente, no le quedaba un camino de naturaleza más positiva para sus explicaciones, y de hecho, una vez que explica que el ser humano queda obligado por la Ley de Dios, niega la esencia (facultas ad neutrum) de la voluntad que había postulado antes.

### ***El normativismo jurídico de la mano del 'dominium'***

Esta terminología escolástica, algo abstrusa para el que no ha estudiado esta filosofía, encierra una tesis que se revelará básica en la posteridad, a saber: Que el hombre es un ser absoluto que produce efectos igualmente absolutos, esto es, independientes de él mismo. El ser humano no depende genéticamente de su entorno, pues él ya está armado de sus potencias para transformar el mundo, y lo que ha de hacer no le viene indicado por aquello en lo que él podría insertarse. La relación entre hombre y mundo ya no es de dependencia mutua, sino de enfrentamiento: El ser humano, porque es dueño de sí mismo (*dominus sui*) gracias a su libre arbitrio, es dueño y señor de la realidad externa a él<sup>125</sup>. No es el momento de las *relationes*, sino del *dominium*<sup>126</sup>. El dominio fundamenta la capacidad legislativa: Dios nos impone la ley del amor porque es el dueño de la Creación. En Tomás de Aquino el 'pecado' era una desviación del fin (*aversio a fine*, *deviatio a fine*), y el pecador (se refería a los avaros y a los lujuriosos) no es tanto un hombre malo como un necio, un *stultus*<sup>127</sup> que no sabe

<sup>122</sup> "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.

<sup>123</sup> "Sed sola negatio dependentiae actualis non sufficit ad rationem personae". *Super tertio...*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>124</sup> "Cum de ratione personae sit incomunicabilitate nulla persona potest esse formaliter persona per negationem ... quod negatio absoluta et libera est communis entis et non entis. Negatio ista quod persona est persona non est propria istius personae nisi ponat aliqua affirmatio propria istius personae. Et ita prius est persona per affirmationem quod per negationem". *Super tertio...*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>125</sup> Observa Grossi que "nella visione culminante del pensiero francescano ... l'oggetto si riduce a pura causa terminativa, puro termine estrinseco ed inattivo. E il distacco metafisico del soggetto sul mondo diviene un vero e proprio dualismo metafisico basato sulla intrinseca inadeguazione della materia e dello spirito". *Usus facti...*, cit., pág. 314. Más insistencia en esta observación, en la pág. 326 del mismo estudio.

<sup>126</sup> Grossi subraya la identidad semántica de los términos derecho y dominio, en este planteamiento. Vid. *Usus facti...*, cit., pág. 317.

<sup>127</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

conocer lo que le conviene. Porque según Aquino la Ley natural es la ley ‘del’ hombre. Pero si la explicación de la moralidad se monta sobre mandatos que provienen desde voluntades ajenas al mismo que ha de actuar, como es el caso de Duns, ¿por qué hay pecado? Él contesta que porque hay una *contradicción* entre la voluntad que desea y lo ordenado en la ley<sup>128</sup>.

La Ley natural sólo puede ser una *lex descendens* desde Dios a los hombres<sup>129</sup>, o desde los primeros principios a las conclusiones más determinadas, aunque no toda la potencia de los principios universales agota la capacidad creativa de las normas más concretas. Las leyes políticas únicamente pueden consistir en mandatos dictados por los gobernantes políticos. Toda ley es un acto de voluntad<sup>130</sup>. La voluntad de los ciudadanos puede ser violentada por leyes justas, que son aquellas que no proceden contra la ley de Dios, y por las que los súbditos pueden ser dirigidos mejor que por sí mismos<sup>131</sup>. Pero añade una tercera condición: Que procedan de los mismos ciudadanos, puesto que la autoridad política, para sea justa, ha de provenir del consenso común y de la elección de la misma comunidad<sup>132</sup>. Obviamente, este consenso no es contrastable sin más: Él supone que el consenso de todos y cada uno está incluido ‘en el hecho de la comunidad’<sup>133</sup>. Así, toda ley obliga por provenir de una voluntad: La de Dios, en el caso de la Ley natural, y la de los ciudadanos, en las leyes positivas humanas. Además de sentar este principio ‘democrático’, Duns mantiene que al hombre le queda un fuerte margen para la autorrealización, porque en la lógica escolástica, las premisas mayores no contienen todo lo que aportan las premisas menores deducidas desde aquellas primeras. “Digo que no todo lo superior contiene toda la perfección de lo inferior”<sup>134</sup>. Una tesis que recogerá Ockham con más fuerza. Ciertamente, la Ley natural se compone de principios muy generales, pero es falso mantener que todas las conclusiones están incluidas virtualmente en los primeros principios, de forma que el que conozca aquellos *prima principia* ya pueda alcanzar todas las conclusiones que es posible conocer<sup>135</sup>. Además, siguiendo una idea sobre la que teorizó Tomás de Aquino más ampliamente, él entiende

---

<sup>128</sup> “Contrarietas in eo, quod vitium sit contra illud actum, qui natus est elici consentanee inclinationi naturae rationalis”. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

<sup>129</sup> “Lex naturae est lex descendens ex primis principiis notis in agibilibus”. *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum*. Antwerpiae, 1626, L. III, Dist. 37, q. 1, § 2.

<sup>130</sup> Vid. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

<sup>131</sup> “Cum vero leges iustas illae sunt, quae non possunt contra legem Dei, quas melius dirigi possunt subjecti quam per se ipsos”. *Suma theologiae*, I-II, q. 92, art. 1.

<sup>132</sup> “Auctoritas vero politica ... potest esse justa ex communi consensu, et electione ipsius communitatis”. *In Primum...*, cit., L. IV, dist. 12, q. 2, § 7.

<sup>133</sup> “Quia in facto communitatis suppono includi consensu cujuslibet”. *In Primum...*, cit., L. IV, dist. 15, q. 2, § 10.

<sup>134</sup> “Ad tertium dico quod non omne superius continet totam perfectionem inferioris”. *Super tertium...*, cit., L. III, cap. 1, q. 4.

<sup>135</sup> “Ad tertium dico, falsum esse, omnes conclusiones virtualiter includi in primis principiis, adeout cognoscens prima principia, attingit pariter omnes omnino conclusiones scibiles”. *Suma theologiae...*, cit., I, q. 1.



también que el cumplimiento de la ley es algo más que la simple adecuación de la conducta a la letra de la ley. Cuando se trata de verdadera justicia, la rectitud de la voluntad no resulta ya desde la conformidad de la voluntad al precepto, sino de la actitud del que obra y quiere cumplir la ley, de modo que la verdadera justicia no está “in ordine ad volitum”, sino más bien “in ordine ad ipsum volentem”<sup>136</sup>. Por lo demás, las leyes humanas se deben limitar a hacer buenos ciudadanos, sin entrometerse en la vida privada, que es una competencia solamente de la ley divina<sup>137</sup>.

Pero es tan grande la separación que Duns Scoto hace entre razón y voluntad, que él mismo ha de preguntarse por qué ha de obligar una ley que, como la natural, solamente conocemos racionalmente, sin que nos venga impuesta —en tanto que realidad simplemente racional— por una voluntad concreta. Se ve obligado a mantener que el conocimiento puramente intelectual da origen a un conocimiento simplemente cognitivo, que no obliga a nada. Este tipo de conocimiento solamente nos muestra que una conducta es conforme o no con la naturaleza racional del hombre<sup>138</sup>. Un inciso: ¿Y las tendencias sensitivas del ser humano? Porque Tomás de Aquino había declarado que el orden de los preceptos de la Ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre, y distinguió tres tipos de inclinaciones naturales, en las que las dos primeras clases eran comunes con lo existente, y con los animales; la primera tendencia humana que Tomás apunta, común con los animales, es el apetito sexual. Pero Duns se ha situado en tal intelectualismo que se ve obligado a declarar que lo sensitivo no pertenece a la naturaleza racional humana<sup>139</sup>.

Indicaba que este conocimiento tan racional de la Ley natural, al margen de cualquier voluntad, nos muestra una representación que no podría ser moral o teológica (esto es, que no genera un deber), sino simplemente filosófica<sup>140</sup>, de forma que el hombre que actuara *contra naturam* cometería una conducta mala, pero no una maldad que pudiera ser considerada como demeritoria u ofensa a Dios<sup>141</sup>. Pues si no interviene la voluntad, la contrariedad frente a la ley en que consiste el vicio antinatural sólo da lugar a una contrariedad más o

---

<sup>136</sup> “Ad primum dicendum, voluntatis nostrae rectitudinem non semper fore attendendum ex conformitate ejus ad divinam voluntatem in ordine ad volitum, sed in ordine ad ipsum volentem. Ut recta ergo sit creata voluntas, oportet eam velle quod Deus vult esse velle, non vero quod ipso vult Deus semper”. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 93, art. 1.

<sup>137</sup> “Ad tertium respondeo, leges humanas efficere quidam bonos cives, sed non ordinem actus omnium privatus; hoc enim praestare est legis divinae”. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 92, art. 1.

<sup>138</sup> Vid., por ejemplo, *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 3, en donde declara que el vicio es una contravención de la naturaleza racional del hombre.

<sup>139</sup> Vid. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 4.

<sup>140</sup> “Quare non intellectu voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quaecumque repraesentaretur, non moralia, vel theologica, sed mala naturae et philosophica”. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 91, art. 1.

<sup>141</sup> “Homo faciens contrarium, contra naturam, committi malum, sed non esse tale malum reputandum demeritorium, aut offensa Dei”. *Ibidem*.

menos virtual<sup>142</sup>. Ante esta dificultad, echa mano de un recurso frecuente en la escolástica, que era el de distinguir en la Ley natural dos vertientes distintas, la *lex indicans* y la *lex imperans*<sup>143</sup>. La ley natural, en tanto que conocida racionalmente, constituye solamente una indicación sobre la conducta que no genera ningún deber; la *ratio debiti*, esto es, el principio del deber propiamente dicho, procede desde la voluntad de Dios, que nos ordena que observemos ese orden racional<sup>144</sup>.

El imperativismo o normativismo legal ha ido tan estrechamente unido a la doctrina de los derechos naturales del hombre, que no podemos prescindir de él en el momento de explicar la génesis histórica de esta doctrina. Derechos naturales y normativismo nacieron de la misma fuente: Una cierta desconfianza en las capacidades cognoscitivas del ser humano, de forma que, ante el desconocimiento de lo práctico, hay que buscar o postular unas leyes imperadas que nos muestren el camino correcto. Pero esto pagó un precio, al menos en un primer momento, y fue que el derecho se diluyó doctrinalmente en moral de origen religioso<sup>145</sup>.

Juan Duns Scoto sentó sus tesis sobre el *dominium* originario cada hombre tiene sobre sí mismo. Al investigador le quedan algunas dudas, y se ve recompensado en pequeña medida cuando oye que Bartolomé de Medina le explica que la noción de libertad y dominio, en Scoto, son francamente oscuras<sup>146</sup>.

### Guillermo de Ockham y la polémica por la pobreza evangélica

Las categorías de persona, libertad o voluntad tuvieron hasta el siglo XIV un valor y función más bien especulativo. Fue a partir de la muy dura polémica entre el Papa Juan XXII y los Hermanos Menores de San Francisco, cuando las nociones implicadas en la categoría de persona cobraron una operatividad simultáneamente jurídica y teológica. Porque los Franciscanos se distinguieron por la radicalidad de su *contemptus mundi*, y para ellos la propiedad era un derecho prácticamente indigno de un cristiano; en realidad, traspasaron su desprecio a toda manifestación del derecho, no solamente a la propiedad. Pero el derecho de propiedad, con lo que implica de exclusión de los demás y origen de la avaricia, se les presentó como el origen principal de los males. Lo que no acaba de quedar claro al estudioso

<sup>142</sup> "Ex quod sit, ut vitium sit naturae contrarium contrarietate tantum virtuale". *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

<sup>143</sup> Sobre esta distinción, vid. *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

<sup>144</sup> "Ut vero ligat, obstringitque ad illa servanda, quae recta ratio dictat, includit actum, vel imperium voluntatis". *Suma theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

<sup>145</sup> Vid. Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 224.

<sup>146</sup> "De imperio. Utrum sit actio rationis, vel voluntatis. Scotus in secundo distinctione sexta, quaestione prima, et in quod. lib. q. 17 obscurissime loquitur de hac materia". *Expositio in I-II Angelici Doctoris Fratris D. Thomae Aquinatis*. Salamanca, 1578, I-II, q. 17, art. 1.

es si mantenían que la propiedad es mala para todos los cristianos, o solamente para los que habían elegido el estado de perfección religiosa. Ellos mantenían que Cristo y los Apóstoles habían renunciado a toda propiedad, ya que Cristo había impuesto voto de pobreza absoluta a sus discípulos. Diversos pasajes del Nuevo Testamento daban pie para pensar así, y los Franciscanos entendieron que ésta era una verdad de fe, que había de confesar todo cristiano.

La otra gran orden mendicante era entonces la de los Dominicos. Los Predicadores no toleraban tampoco que sus frailes fuesen dueños de alguna cosa, pero admitían la propiedad ‘en común’, ya que la Orden podía ser propietaria de sus conventos, etc. Los Franciscanos no admitían la propiedad ni en particular ni en común, pues ellos no podían ser los titulares de ninguna propiedad. Ellos usaban solamente de las cosas, y la titularidad de esas cosas correspondía a la Santa Sede. Tenían, pues un uso de sus conventos, hábitos, libros, etc. Pero como no podía ser un uso jurídico, el Papa Nicolás III, en la decretal “Exiit”, dispuso de que se trataba de un uso simplemente de hecho, un *usus facti*. Este planteamiento implicó dos problemas desde el primer momento. Uno, que inmediatamente se alegó contra los Franciscanos que el uso de las cosas consumibles implicaba su dominio, pues cuando un fraile comía un plato de comida, se hacía propietario de esa comida; el segundo, que se podía usar de algo con derecho o sin derecho. Si el uso era sin derecho, había de tratarse forzosamente de un uso injusto. Luego los Franciscanos usaban del derecho, como todas las personas. Como reconoce Grossi, esta decretal trazó “un confine rigoroso e difficilmente valicabile tra diritto e fatto”<sup>147</sup>.

Por las tensiones existentes entre los Frailes Menores y el resto de la Iglesia, el capítulo de la Orden Franciscana que se celebraba en Perusa, en la Pascua de 1322, envió escritos a toda la Cristiandad declarando que ni Cristo ni los Apóstoles poseyeron nada ni en común ni en particular. El Papa, Juan XXII, no admitió esta tesis, y el 8 de diciembre de 1322 publicó la Constitución “Ad conditorem canonum”, explicando qué era la pobreza de los Franciscanos. Al año aproximadamente, Juan XXII publicó una segunda Constitución, la “Cum inter”, en la que decidía sobre la pobreza de Cristo y de los Apóstoles. La mayor parte de la Orden franciscana se sometió al Papa, pero el Emperador Luis de Baviera publicó en mayo de 1324 una “Apelación” en la que apoyaba las tesis más radicales de los Franciscanos. Juan XXII le contestó con la Constitución “Quia quorundam”, pero el General de los Franciscanos, Miguel de Cesena, se apartó públicamente de la obediencia a Juan XXII, y las hostilidades quedaron abiertas. Guillermo de Ockham se encontraba en el convento franciscano de Avignon esperando el juicio sobre algunas proposiciones de sus obras; no irrumpió públicamente en esta discusión sobre la pobreza sino hasta 1328, cuando Cesena le pidió un informe sobre estas Constituciones pontificias. Guillermo lo dio, en tono extremadamente duro contra Juan XXII, al que tachó de hereje. Cesena, Ockham y otros notables de la Orden franciscana se acogieron al Emperador. Juan XXII publicó, contra Cesena, otra Constitución que

---

<sup>147</sup> Vid. *Usus facti...*, cit., pág. 303.

llevaba el expresivo título de “Quia vir reprobus”, en 1333. El verano de ese mismo año, Guillermo de Ockham, refugiado en Baviera, redactó apresuradamente una obra que tituló el “Opus nonaginta dierum”, contra las pretensiones pontificias<sup>148</sup>.

### *Ideas sobre la situación de Ockham*

La figura de Guillermo de Ockham, especialmente su proyección histórica, merecen juicios distintos, cuando no paradójicos. En las historias de la Filosofía y del Derecho natural, sus aportaciones filosóficas y teológicas ocupan un lugar destacado. Pero cabe que nos cuestionemos la trascendencia histórica efectiva de su doctrina. Lo cierto son fundamentalmente dos datos. Uno, que los escolares del siglo XV, normalmente enseñantes en París, siguen la tradición de los Nominales. Fue el caso de Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Gabriel Biel, Jacobo Almain, Juan Mayr<sup>149</sup>. Otro, que fue un autor especialmente poco conocido entre los juristas y escolásticos españoles que inundan e inician la Edad Moderna en la Ética y en la doctrina del derecho natural. Fernando Vázquez de Menchaca, el jurista no teólogo que inicia la Modernidad en el derecho a mediados del siglo XVI, con la consiguiente carga nominalista y voluntarista (si bien Fernando Vázquez no se introduce en cuestiones filosóficas, porque no había estudiado Filosofía), desconoce su obra, aunque en alguna ocasión menciona el nombre de Ockham. Suárez depende de Gerson especialmente, aún cuando le ataque y, ocasionalmente, le insulte<sup>150</sup>. Los escolásticos que se adentran en el siglo XVII lo desconocen por lo general. Una vez que la Metafísica de Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez era la de los conservadores europeos, católicos o no, la polémica que diversos teólogos luteranos movieron contra el nominalismo de Samuel Pufendorf en la segunda mitad del siglo XVII, se hizo ante todo de la mano de Suárez. Ni siquiera Pufendorf cita a Ockham. Johann Joachim Zentgrav —uno de los adversarios más destacados de Pufendorf— llama a los nominalistas que postulan consecuentemente un voluntarismo divino en la base del derecho natural, discípulos de Fernando Vázquez de Menchaca, “vasquiani”<sup>151</sup>. Como podemos observar, desde el punto de vista del seminominalismo que hizo posible la afirmación del voluntarismo jusnaturalista, Fernando Vázquez hizo momentáneamente más fortuna que Guillermo de Ockham. Los grandes teóricos del derecho natural en la

<sup>148</sup> La literatura sobre este episodio histórico ha sido especialmente extensa. Si el lector quiere un resumen asequible, en castellano, tiene el de Avelino Folgado, en *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. Editorial Pax jurisSan Lorenzo del Escorial, 1960, págs. 96-112.

<sup>149</sup> No es fácil situar a Mayr directamente entre los Nominales. La lectura de sus comentarios a la Ética de Aristóteles (París, 1530), produce una impresión distinta.

<sup>150</sup> Vid. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Coimbra, 1612, L. III, cap. 12, § 12.

<sup>151</sup> Concede gran importancia a Vázquez, al que cita con frecuencia, y llega a escribir que “recte iudicat Dn. Pufendorfius Vazquianum hunc indifferentissimum, quo sponte Dei dicitur posse mutare sententiam quoad mutuas necesse inter sese perpretandas, esse absurdum et contradictorium”. *Origines Juris Naturalis secundum disciplinam Christianorum*. Argentorati, 1681, Controversia I.

Ilustración – pensemos en Christian Thomasius o en Nicolás Jerónimo Gundling– lo ignoraron. En el área de lengua inglesa, estuvo igualmente ausente. Entonces, los grandes nominalistas eran Hobbes y Locke y, conforme avanzó el siglo XVIII, David Hume. Ni Hobbes ni Locke lo mencionaron tampoco. Sin embargo, hoy es un autor académicamente relevante para explicar la historia de la Filosofía, del Derecho natural y la evolución histórica de la teoría del derecho subjetivo.

En la Baja Edad Media hubo como dos grandes tendencias filosóficas y teológicas. Una, la que podríamos llamar como alta teología, representada, por ejemplo, por Tomás de Aquino o Juan Duns Scoto. Fueron autores que pusieron el dedo en llagas permanentemente abiertas en el hombre, y aunque hoy puede no convencer a muchos la filosofía escolástica sobre la que están redactados sus escritos, los problemas que ellos detectan y exponen suelen ser aporías eternas de la condición humana. Pero la Baja Edad Media tuvo otro tipo de pensamiento, más popular, y más dependiente de la moral positiva de aquel momento. Las piedras de escándalo fueron entonces la pobreza y la libertad cristianas<sup>152</sup>. Los grandes reformadores anteriores al siglo XVI, como Valdo, Wicleff o Huss, insistieron especialmente en ambos temas, y sus explicaciones sobre la propiedad desbordan con mucho el sentido común de un estudioso de hoy. Esta corriente parte desde San Agustín, y a veces desde San Jerónimo, no desde Aristóteles, se nutre en gran medida de la tradición romanista ya aludida, expuesta paradigmáticamente en la ‘ley’ *Ex hoc jure* del Digesto, y habla del estado de naturaleza, de la igual libertad de todos los hombres naturalmente considerados, o de los contratos sociales que han de haber dado origen a las sociedades de todo tipo. Insiste, también normalmente en el marco de ideas romanistas, en la ausencia de propiedad privada en el estado de naturaleza, cuando estaba únicamente en vigor el derecho natural. Acogió diversas tradiciones más bien eclesiásticas que no merecieron la atención de Aquino o Scoto, como la teoría de las Dos Espadas, o la Donación de Constantino. Como dato quizá anecdótico, los autores de esta mentalidad suelen usar la expresión romanista de “jus naturale”, en lugar de la más teológica de “lex naturalis”. Guillermo de Ockham tiende a insertarse en esta segunda tendencia.

Las dos grandes preocupaciones del de Ockham fueron demostrar que ni Cristo ni los Apóstoles poseyeron nada, ni en común ni a título particular, y que el uso de una cosa, del tipo que sea, mueble o inmueble, en nada se relaciona con el *dominium* que han inventado los cultivadores de las ciencias legales y jurídicas. Él se adentra por las Sagradas Escrituras –demuestra conocerlas con precisión, de memoria–, y de la mano de la mentalidad romanista que insistía en la “*communis omnium possessio*” y en la “*omnium una libertas*” (hechos incuestionables para él), trata de rebatir las tesis de Juan XXII. Como indica Folga-

---

<sup>152</sup> Según Paolo Grossi, “Quel che ci preme qui –se pure ancora indimostratamente– puntualizzare è la perfetta isolabilità del discorso francescano sulla povertà: di rado, nei grovigli dottrinali che la storia perennemente propone, è consentito rilevare tanta autonomia ... como in questo originale pensiero francescano proiettato ufficialmente verso il futuro, ‘scandalosamente’ contestativo...”. *Usus facti...*, cit., pág. 289. Los Franciscanos, por el contrario, siguieron los sentimientos dominantes.

do, su mayor preocupación es distinguir entre acto justo y acto lícito<sup>153</sup>. Su tono suele ser desenfadado, e insulta con frecuencia: No se suele referir al Papa llamándolo por su nombre, sino como “iste haereticus”. Desde el punto de vista jurídico y político, las obras suyas más interesantes son el “Opus nonaginta dierum” y, en mucha menor medida, el “Dialogus”. Es reiterativo y farragoso: El *Opus* consta de algo más de cien capítulos, y en casi un centenar de ellos se replantea el mismo tema: Si Cristo y los Apóstoles poseyeron algo según el derecho real de propiedad. En honor suyo hay que decir que los escritos pontificios que combate son a veces igual de reiterativos<sup>154</sup>.

### El problema del ‘dominium’ entre los Franciscanos

Todo el tema estaba centrado en el alcance del derecho de propiedad, tal como lo exponen los juristas romanos y romanistas. De seguir la lógica de estos juristas, habría que concluir que nada se puede usar sin derecho, y que por tanto, Cristo y los Apóstoles usaron del derecho, y que se hicieron propietarios al menos de las cosas que consumieron. Era preciso proporcionar otra noción del *dominium*, y Guillermo explica que esta palabra es equívoca<sup>155</sup>, porque una es la forma cómo se lo entiende en la filosofía moral; otra en la filosofía natural; otra, en el modo vulgar de hablar, y otra distinta en las ciencias jurídicas<sup>156</sup>. Dicho sea incidentalmente, Ockham tenía razón, pues las propias fuentes jurídicas no estaban de acuerdo sobre la noción del ‘dominium’, que podía significar –a la altura del siglo XIV– tanto el derecho real de propiedad, como un poder o señorío, como el que dispone el rey sobre su pueblo, o el padre sobre su hijo<sup>157</sup>.

<sup>153</sup> Vid. *Evolución histórica...*, cit., pág. 131.

<sup>154</sup> Nos indica A. Folgado que Guillermo de Occam publicó contra la misma Constitución una obra grande, minuciosa y árida, que redactó en noventa días y llamó, por eso, *Opus nonaginta dierum*. En ella Occam sigue paso a paso la Constitución *Quia vir reprobus*, y analiza, una a una, todas sus palabras. Vid. *Evolución histórica...*, cit., págs. 102-103.

<sup>155</sup> “Per aequivocationem hoc vocabulo dominium...”. *Opus nonaginta dierum*. Lyon, 1494, cap. 20, pág. 464.

<sup>156</sup> “Aliter enim acciperetur in philosophia moralis; aliter in philosophia naturali; aliter in modo loquendi vulgari; et aliter in scientia legali”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2.

<sup>157</sup> Dietmar Willoweit nos muestra, al filo de unas trescientas consultas sobre las fuentes jurídicas, los distintos sentidos de las relaciones entre los términos ‘proprietas’ y ‘dominium’ a lo largo de la Edad Media. En estos siglos –ésta es su tesis– hay tantos motivos para afirmar la convertibilidad de estas dos nociones, como para negarla. Vid. ‘*Dominium*’ und ‘*proprietas*’. *Zur Entwicklung des Eigentumsbegriffs in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechtswissenschaft*, en “Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft”, 94 (1974) págs. 133-137. Concluye que “Stellen wir nebeneinander, was sich über den Wortsinn von *dominium* und *proprietas* ermitteln ließt, so ergibt sich, daß die Aussagen der beiden Rechtswörter weit auseinanderliegen. *Dominium* meint Herrschaft im Sinne von beherrschen, in der Gewalt haben, Herr über Personen und Sachen, über Länder und Völker, über Städte, Dörfer, Klöster, Reschtspositionen. Mit *proprietas* soll dagegen nicht eine Herrschaftsbeziehung, sondern die Zuordnung der genannten Objekte zu ein Rechtssubjekt beschrieben worden”. *Op. cit.*, pág. 138.

Ockham nos proporciona una primera aproximación de cierta importancia en el capítulo 65 del *Opus*, en donde expone los cinco títulos posibles para adquirir un dominio: Por la dignidad del mérito, por la necesidad, por el *jus poli*, por la sinceridad de conciencia, y de acuerdo con el derecho. Un inciso: Comparemos esta pluralidad de fuentes jurídicas con la explicación moderna sobre el origen de la titularidad del derecho de propiedad, que lo reduce a la *occupatio*, y comprenderemos hasta qué punto los siglos XVII y XVIII, con sus luces y sus sombras, supusieron un retroceso en la consideración de la realidad humana. Según Ockham, el dominio en sentido jurídico sería únicamente uno de los cinco dominios posibles, y ciertamente, no el más importante para un cristiano. El *dominium* es un dato radical que puede revestir formas distintas. Estamos ante alguna forma de dominio cuando no se nos puede privar de algo por la fuerza o sin razón<sup>158</sup>. Es un criterio negativo que abre la puerta a nociones extremadamente amplias del derecho, como demostró más tarde Luis de Molina. Le añade reiteradamente una segunda nota, de naturaleza procesal: Todo dominio puede ser perseguido y reivindicado ante un tribunal. Entre estos tipos del *dominium* ocupa un lugar especialmente destacado el dominio civil o jurídico, que siempre implica una capacidad para usar de una cosa *ad libitum* de su propietario. Su modelo es la facultad que toda persona posee sobre sí misma: “Frecuentemente, en la filosofía moral, se entiende por dominio la potestad por la que alguien puede hacer libremente actos contrarios, y así se dice que el hombre es dueño y tiene dominio sobre sus actos”<sup>159</sup>.

Le interesa destacar que todo dominio es una potestad o facultad, porque estas palabras designan ante todo libertad de disposición. Por contra, la ciencia jurídica romanista había entendido que el *dominium* es frecuentemente un *officium*, esto es, una situación jurídica objetiva vinculada al cumplimiento de unos fines determinados, de forma que el titular del derecho puede usar de la discreción pero no del arbitrio. Frente a ella, él mantiene que “El dominio es la potestad humana principal de vindicar en juicio una cosa temporal, y de usarla de cualquier modo que no esté prohibido por el derecho natural. Y por esta última partícula excluimos el derecho que los clérigos tienen sobre las cosas temporales; pues aunque tienen potestad para vindicarlas en un juicio, no pueden usar las cosas eclesiásticas *ad suum libitum*”<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> “Quarto exponunt quod est jus utendi, dicentis quod jus utendi est potestas licita utendi res extrinseca quae est sine sua culpa et sine rationabili privari non debet invitus”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2. Es un criterio que reitera muchas veces. Cuando usa el plural se refiere a él mismo.

<sup>159</sup> “Hoc itaque nomen domini saepe in philosophia morali accipitur pro potestate qua quis libere potest in actus contrarios et sic dicitur quod homo est dominus et habet dominium actuum suorum”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2.

<sup>160</sup> “Dominium est potestas humana principalis rem temporalem in iudicis vendicandi, et omni modo quod non est a jure naturali prohibitum pertractandi. Et per ista ultima particula excludit jus quod clerici in rebus temporalibus noscunt habere: quia licet habeant potestatem vendicandi, non tamen possunt res ecclesiasticas ad suum libitum pertractare”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2.

### La 'prima potestas parentum'

El *dominium civile* del que hablan los juristas es sólo uno de los dominios civiles, y no el primero ni el más importante. De acuerdo con las teorías evolutivas del hombre y de la sociedad que aporta el derecho romano, Ockham escalona cronológicamente los distintos tipos de dominios. El libro del Génesis nos habla del dominio que Dios concedió a nuestros primeros padres, antes de la Caída, y alude también a otros dominios, como los que concede a Abraham o a los israelitas. Pone en juego así una *prima potestas* o *primum dominium* que muestran las Sagradas Escrituras: Como cristiano, él entiende que tiene el privilegio de poner sobre la mesa realidades que no pudieron conocer los autores del derecho romano, que eran paganos<sup>161</sup>. Una de las notas que separan este primer dominio del *jus civile* es la posibilidad de reivindicar la cosa en un juicio humano o civil, que sólo compete a los titulares del *dominium civile*: Éste es un criterio omnipresente en las obras de Ockham en el momento de diferenciar el dominio de origen humano de los otros tipos del *dominium*. Porque, tal como aludimos, él entiende que existió un derecho natural o un *jus divinum primum* que antecede a toda constitución humana<sup>162</sup>. Pero no podemos confundir el derecho natural en sentido estricto con este 'primer dominio': El derecho natural es una realidad más mundana y más cercana al derecho humano, del que tampoco usa un Franciscano.

Este dominio extraordinario concedido a nuestros primeros padres –ante todo un *jus utendi*– es similar al de otras criaturas, como los ángeles, por lo que podemos decir que Adán y Eva tuvieron dominio sobre las cosas temporales al modo como los ángeles tienen dominio sobre los demonios y también sobre las cosas temporales<sup>163</sup>. Cristo usó de un dominio de este tipo, y los poderes que concedió a los Apóstoles para hacer milagros es mucho más parecido al dominio que concedió a los primeros padres que no al dominio mundano sobre las cosas temporales, del que algunos disponen por constitución humana<sup>164</sup>. El cristiano conoce así una forma radical y primaria del *dominium*, llamado también en sus aplicaciones concretas "potestas" y "facultas", como veremos. Porque este dominio primero, que poco se relaciona con el *dominium mundanum*, implicaba la posibilidad de usar todas las cosas de forma radicalmente voluntaria<sup>165</sup>, lo que ahora no sucede con los bienes eclesiásticos. Lo realmente decisivo para la historia del derecho natural y del derecho subjetivo es que este primer dominio compone un *jus utendi proprium* que no corresponde a las demás per-

<sup>161</sup> Vid., por ejemplo, *Opus nonaginta...*, cit., cap. 40, pág. 520.

<sup>162</sup> "Haec particula in humano iudicio separat hoc dominium a dominio quod competit homini ex jure naturali vel ex jure divino primario". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2.

<sup>163</sup> Vid. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 26, pág. 484.

<sup>164</sup> "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...*, cit., cap. 14, pág. 434.

<sup>165</sup> "Fuerit data potestas utendi omnibus temporalibus uno modo vel alio, illa tamen potestas utendi non erat dominium, quod a Deo fuit ipsis collatum ... Quia dominium primorum parentibus fuit potestas ad libitum disponendi de temporalibus". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 14, pág. 433.



### ***La 'prima potestas parentum'***

El *dominium civile* del que hablan los juristas es sólo uno de los dominios civiles, y no el primero ni el más importante. De acuerdo con las teorías evolutivas del hombre y de la sociedad que aporta el derecho romano, Ockham escalona cronológicamente los distintos tipos de dominios. El libro del Génesis nos habla del dominio que Dios concedió a nuestros primeros padres, antes de la Caída, y alude también a otros dominios, como los que concede a Abraham o a los israelitas. Pone en juego así una *prima potestas* o *primum dominium* que muestran las Sagradas Escrituras: Como cristiano, él entiende que tiene el privilegio de poner sobre la mesa realidades que no pudieron conocer los autores del derecho romano, que eran paganos<sup>161</sup>. Una de las notas que separan este primer dominio del *jus civile* es la posibilidad de reivindicar la cosa en un juicio humano o civil, que sólo compete a los titulares del *dominium civile*: Éste es un criterio omnipresente en las obras de Ockham en el momento de diferenciar el dominio de origen humano de los otros tipos del *dominium*. Porque, tal como aludimos, él entiende que existió un derecho natural o un *jus divinum primum* que antecede a toda constitución humana<sup>162</sup>. Pero no podemos confundir el derecho natural en sentido estricto con este 'primer dominio': El derecho natural es una realidad más mundana y más cercana al derecho humano, del que tampoco usa un Franciscano.

Este dominio extraordinario concedido a nuestros primeros padres –ante todo un *jus utendi*– es similar al de otras criaturas, como los ángeles, por lo que podemos decir que Adán y Eva tuvieron dominio sobre las cosas temporales al modo como los ángeles tienen dominio sobre los demonios y también sobre las cosas temporales<sup>163</sup>. Cristo usó de un dominio de este tipo, y los poderes que concedió a los Apóstoles para hacer milagros es mucho más parecido al dominio que concedió a los primeros padres que no al dominio mundano sobre las cosas temporales, del que algunos disponen por constitución humana<sup>164</sup>. El cristiano conoce así una forma radical y primaria del *dominium*, llamado también en sus aplicaciones concretas “potestas” y “facultas”, como veremos. Porque este dominio primero, que poco se relaciona con el *dominium mundanum*, implicaba la posibilidad de usar todas las cosas de forma radicalmente voluntaria<sup>165</sup>, lo que ahora no sucede con los bienes eclesiásticos. Lo realmente decisivo para la historia del derecho natural y del derecho subjetivo es que este primer dominio compone un *jus utendi proprium* que no corresponde a las demás per-

<sup>161</sup> Vid., por ejemplo, *Opus nonaginta...*, cit., cap. 40, pág. 520.

<sup>162</sup> “Haec particula *in humano judicio* separat hoc dominium a dominio quod competit homini ex jure naturali vel ex jure divino primario”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 2.

<sup>163</sup> Vid. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 26, pág. 484.

<sup>164</sup> “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...*, cit., cap. 14, pág. 434.

<sup>165</sup> “Fuerit data potestas utendi omnibus temporalibus uno modo vel alio, illa tamen potestas utendi non erat dominium, quod a Deo fuit ipsis collatum ... Quia dominium primorum parentibus fuit potestas ad libitum disponendi de temporalibus”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 14, pág. 433.

dominio, porque es término demasiado equívoco, y Guillermo la llama 'usus'. Toda su explicación acerca de cómo viven los Franciscanos la pobreza cristiana está montada en la apología de esta realidad, la del *usus*, que ha de ser entendido al margen del derecho y especialmente del *dominium*.

Ockham juega continuamente con dos realidades, según él: Una, la del orden jurídico existente, al que considera artificioso, creado doctrinalmente por los juristas. Otra, la de un orden inteligible de la realidad en el que existe un *dominium originarium y principale*, que es anterior al derecho, pues no posee naturaleza jurídica: A este dominio lo llama *usus*, y para distinguirlo del uso propiamente jurídico, *usus facti*, uso de hecho. Pues él mantiene que no repugna a la naturaleza de las cosas el que exista un uso perpetuo separado del derecho de propiedad o de cualquier otra manifestación de la vida jurídica<sup>170</sup>. El rechazo de la objetividad del dominio le lleva al terreno de las facultades o potestades individuales y colectivas, porque si el 'usus facti' que él defiende no puede consistir en un derecho, ha de ser entendido necesariamente como una *potestas seu facultas* que dependen del arbitrio de cada persona, realidades con las que también expresamos formas de 'tener'<sup>171</sup>. Toda su doctrina sobre el derecho pivota sobre una facultad o potestad humana general que es anterior al derecho positivo. Ahora comienzan a aparecer las primeras manifestaciones prácticas de aquel 'fas' que San Isidoro tenía por derecho natural: Pues lo que un hombre ha de hacer por necesidad, como es proveer a su sustento, constituye un simple uso de hecho que excluye cualquier derecho positivo<sup>172</sup>. Además, el Papa Nicolás III, que aprobó la Orden Franciscana mediante la decretal *Exiit*, declara expresamente que los Frailes Menores disponen de este uso gracias al 'jus poli', no al derecho positivo humano<sup>173</sup>.

Juan XXII estaba indicándoles a los Franciscanos que, ciertamente, la titularidad de sus bienes correspondía a la Santa Sede, y que por tanto —y de modo necesario— había que entender que los Frailes Menores usaban de estas cosas por una licencia del Papado. Concretamente, "Según este hereje <se refiere al Papa> entre el derecho y la licencia existe diferencia, pues él supone que alguien tiene licencia de uso porque se la ha concedido <el propietario> quien, sin embargo, no tiene en este caso derecho de uso. Todo esto es falso ... pues

<sup>170</sup> "In rebus humanis constituit: <se refiere a la Constitución de Nicolás III.> ex hoc apparet quod hoc non est ex natura rei, sed ex constitutione humana; quam non repugnat natura rei usum perpetuum a dominio separari, sed repugnat jure positivo civili". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 26, pág. 508.

<sup>171</sup> "Ita uno modo vel alio, scilicet quoad proprietatem et dominium, vel quod licitam potestatem utendi, sed quoad actum utendi, vel per alium modum. Unde *habere* in diversis locis accipitur aequivoce". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 11, pág. 422.

<sup>172</sup> "Sicut tribuit Nicholaus Fratribus usum necessariae sustentationis, ita tribuit eis simplicem usum facti... ex quibus videtur quod usus necessarie sustentationis excludit omni jus positivum". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 58, pág. 550.

<sup>173</sup> Vid., por ejemplo, *Opus nonaginta...*, cit., cap. 58, pág. 550.

alguien puede tener licencia aunque no disponga de ningún derecho”<sup>174</sup>. Pero también la licencia que da derecho al uso es una figura jurídica. ¿Cómo entender el uso de una propiedad ajena si no es bajo la figura de la licencia del propietario? Del mismo modo que en las otras ocasiones, Guillermo de Ockham no puede argumentar en términos jurídicos, porque lo que él defiende es, jurídicamente, un absurdo. Él afirma que Nicolás III concedió a los Frailes Menores un ‘usus’ que no constituye un ‘jus utendi’ y, que sin embargo, tienen licencia, por lo que hay que concluir que el *jus utendi* se distingue de la licencia<sup>175</sup>. Afirma la existencia de una licencia previa a cualquier derecho positivo, al modo aquel *dominium primum* del que usaban nuestros primeros padres.

Anda en juego la realidad de un ‘usus’ que, aunque constituye un término muy usado en la teología y en las otras ciencias, y también en la forma usual de hablar, ha existido antes de que fueran inventadas las ciencias legales<sup>176</sup>. Pues existe un derecho humano y un derecho concedido por Dios, y si al primero lo llamamos ‘jus fori’, al segundo podemos designarlo como ‘jus poli’. Esta terminología –la de ‘jus poli’– dice tomarla de San Agustín<sup>177</sup>, y “de ella sabemos con toda evidencia que llamamos *jus fori* a aquel tipo de lo justo que ha sido constituido explícitamente por pacto u ordenación humana o divina”<sup>178</sup>. Éste punto del discurso marca una inflexión importante, pues Ockham distingue y opone su idea de ‘usus’ no solamente al derecho positivo humano, sino también al derecho positivo divino. Pues el ‘jus poli’ representa una *prima bonitas moralis* (por usar la terminología de la época) que es mucho más amplia que lo dispuesto expresamente, por Dios o por los hombres. “Concedo que usamos del derecho, pero no del ‘jus fori’, sino del ‘jus poli’, pues todo lo que hacemos rectamente al margen del derecho humano es ‘jus poli’. Así, actuar con derecho no es otra cosa que actuar de forma moralmente correcta, y el uso con derecho es el uso moralmente correcto, del modo que podemos decir que existe un derecho para poseer, y una posesión

<sup>174</sup> “Secundum hoc iste haereticus inter jus et licentia videtur esse differentiam, supponens quod aliquis habeat utendi licentia ab eo, qui potest ea concedere, et quod non habeat jus utendi: qui tamen videtur est falsum ... aliquis potest habere licentiam, licet ex hoc jus non habeat”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 64, pág. 571.

<sup>175</sup> “Sed Nicholaus III in decretali *Exiit* non accipit jus utendi secundo modo; quia, cum dicat expresse quod FFMM. est absque omni jus utendi, et tamen secundum eum non est sine licentia, constat quod jus utendi distinguit a licentia”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 60, pág. 556.

<sup>176</sup> “*Usus*. Talis enim modus loquendi usitatus fuit in theologia et in aliis scientiis ac etiam in vulgari locutione, antequam scientas legales essent inventae”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 8, págs. 379-380.

<sup>177</sup> “Ista distinctio colligitur ex verbis Augustini de vita clericorum, quae ponuntur XVII, q. IV, cap. ultimo; qui ait in potestate habebat episcopus non reddere, sed jure fori, non jure poli”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 65, pág. 573.

<sup>178</sup> “Ad istius autem distinctionem evidentiā est sciendum, quod jus fori vocatur justum, quod ex pacatione seu ordinatione humana vel divina explicite constituitur”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 65, pág. 573.

moralmente adecuada<sup>179</sup>. Concretamente, el 'jus poli' es esa 'equidad natural' que nos ha sido revelada por Dios, que consona con la recta razón, y que existe sin constitución humana o divina puramente positiva<sup>180</sup>.

Con Ockham se abre paso la tesis de un derecho originario, distinto e incluso opuesto al derecho positivo, que no está formado por un orden objetivo de bondad o de justicia, sino que consiste en potestades o facultades individuales para actuar lícitamente, pues "todo aquello que a mí me aprovecha y a ti no te hace daño, es adecuado a la equidad de forma inmutable, aunque falte un derecho positivo que lo permita expresamente; y las leyes humanas no pueden estatuir lo contrario, porque entonces se trataría de una ley inicua que procede contra la caridad"<sup>181</sup>. Cada hombre aparece como una *potentia libera*, con posibilidades de obrar lícitas y exigibles que son anteriores a cualquier derecho<sup>182</sup>. Un motivo inmediato que él tuvo para insistir en estas facultades o cualidades naturales (aparte de las motivaciones derivadas de la doctrina sobre la pobreza evangélica que mantenían los Franciscanos) fue combatir la teoría de la *plenitudo potestatis* del Papa. Pues muchos juristas, canonistas y teólogos medievales entendieron que el gobernante, civil o eclesiástico, disponía de un poder privilegiado, más allá de las leyes, para gobernar eficazmente. Los canonistas fueron especialmente aficionados en afirmar este poder del Romano Pontífice. Tocando este tema, Ockham escribe que la ley evangélica es ante todo una ley de libertad: "Lex evangelica est lex libertatis"<sup>183</sup>, y que el Papa en modo alguno dispone de un poder extraordinario que le

<sup>179</sup> "Et ideo concedunt quod utitur jure, non quidem jus fori, sed jure poli; quod omne quod recte absque jure fori sit, jure poli est. Unde sic jure facere non est aliud quam bene moraliter facere, et jure uti est bene moraliter uti, sicut jure possidere est bene moraliter possidere". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 65, pág. 577.

<sup>180</sup> "Jus autem poli vocatur aequitas naturalis, quae absque omni ordinatione humana et etiam divina pure positiva est consona rationi rectae accepta ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 65, pág. 574.

<sup>181</sup> "Fas est, id est de jure divino licitum est. Quod est immutabile, est quod ubi aliqui mihi prodest et tibi non nocet, aequum est ut me non prohibeat, licet jus fori deficiat; nec per legem humanam potest statui contrarium; quia lex iniqua esset et contra ordinem charitatis". *Opus nonaginta...*, cit., cap. 66, pág. 581.

<sup>182</sup> Grossi recalca que la decretal "Exiit", al trazar tal separación entre el derecho y los hechos, hizo que el derecho fuera perdiendo su dimensión objetiva para asumir la dimensión "di un atto di volizione". Vid. *Usus facti...*, cit., pág. 303. Explica que "In questa prospettiva tutto suona elogio del soggetto, tutto sembra destinato ad interiorizzarsi, mentre in Tommaso l'affermato primato della coscienza tende a spostare l'attenzione dall'operatore ai fenomeni o almeno a collocarlo ben all'interno di quelli, tessera di un grande mosaico nel quale solamente ha senso e da cui prende valore peculiare. Carità e volontà sono le due dimensioni caratterizzanti secondo l'analisi minorita dell'uomo, che riecheggia sempre motivi agostiniani; in esse l'uomo riafferma la sua filiazione da Dio, carità somma, volontà somma; grazie ad esse, il cui processo formativo si genera nell'autonomia dello spirito, l'uomo conclama il proprio distacco metafisico dal mondo e la propria libertà sul mondo". *Usus facti...*, cit., pág. 308.

<sup>183</sup> "Circa istud motivum non restat nisi ostendere quod lex evangelica est lex libertatis". *Magistri Guillelmi de Ockham super potestate de summi pontificis octo quaestionum decisiones*. Lyon, 1496, q. 1, cap. 6.

permita destruir los derechos y libertades del pueblo cristiano, ya que su potestad le ha sido dada para edificar y no para destruir la libertad que nos ha sido dada por Dios y la naturaleza<sup>184</sup>. Establece esta doble fuente, la naturaleza y Dios, porque él –del mismo modo que todos los que integran la corriente escotista– mantiene la teoría del *puris naturalibus*, que sabemos que concede una fuerte independencia a las realidades naturales frente a las sobrenaturales, pues el ser humano –según esta explicación– tiene dos fines últimos, uno puramente natural, y otro, el de la redención de Cristo y de la Gracia, estrictamente sobrenatural. Usa la figura del *favor libertatis* y concluye que, en caso de duda, hay que afirmar la libertad de las personas<sup>185</sup>. No de personas concretas, sino del todo el género humano<sup>186</sup>.

Sabemos que esto es así porque cualquier ser humano puede realizar estas actuaciones, y el acto no está separado de la ‘*substantia rei*’<sup>187</sup>. Además, Ockham, siguiendo una regla lógica corriente en su tiempo, también se ocupa en explicar que con frecuencia los antecedentes se conocen por sus consecuencias<sup>188</sup>. Lógicamente, todos los hombres son iguales, esto es, son igualmente libres, pues toda la Baja Edad Media enseñó que donde hay la misma causa, ha de haber el mismo efecto, de forma que allí donde existe la misma razón de ser, ha de haber el mismo derecho<sup>189</sup>.

Quizá el juicio más exacto acerca de lo que resultó de estas polémicas fue el que proporcionó Solari: Que la armonía antigua entre el derecho público y privado se rompe en la Edad Media, en parte porque la Iglesia, al afirmar finalidades sobrenaturales, se opuso frecuentemente al poder político, llevando al individuo hacia la vida interior del espíritu, de forma que, en las pugnas entre los poderes eclesiástico y civil, el individuo acabó emancipándose de ambos<sup>190</sup>. Esto es cierto, pero sobre todo, referido al siglo XVI. Dos siglos antes, fue la pugna entre los Franciscanos y el Papado, en la que aquellos demandaban una libertad al margen del derecho de la Iglesia, la que creó la idea de una libertad previa a cualquier ordenamiento normativo, especialmente el jurídico. También parece cierta la síntesis que hace Grossi, cuando escribe que la libertad devino sinónima del ‘*dominium*’, por

---

<sup>184</sup> “Et ideo iura et libertates fidelium sunt a Deo et natura concessa, ut nihil eis nisi auctoritate Christi valeat iniungere, quia ad aedificationem et non ad destructionem iurium et libertatum a Deo et a natura fidelibus concessum”. *Magistri Guilhelmi de Ockham ...*, cit., q. 3, cap. 4

<sup>185</sup> “Sicut non contra libertatem, quia favor libertatis est habendum”. *Magistri Guilhelmi de Ockham ...*, cit., q. 3, cap. 8.

<sup>186</sup> “Totum autem genus humanum unus populus est”. *Magistri Guilhelmi de Ockham ...*, cit., q. 3, cap. 1.

<sup>187</sup> “Ex hoc et alio vero, scilicet quod res non dictat ab actu, potest inferri quod actus non est separatus a substantia rei”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 41, pág. 527.

<sup>188</sup> “Primo esse sciendum quod per sequentia saepe antecedentia debent intelligi”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 62, pág. 564.

<sup>189</sup> “Sed ubi est eadem causa, debet esse idem effectus, sicut ubi est eadem ratio, debet esse idem jus”. *Opus nonaginta...*, cit., cap. 14, pág. 448.

<sup>190</sup> *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*. Fratelli Bocca. Milano-Torino-Roma, 1911, pág. 5.

lo que se convirtió en una libertad dominativa; que la libertad, entendida como la “dominativa facultas ipsius voluntatis”, fue diseñada al modo de una vitalidad tendente a proyectarse hacia el exterior con una enorme capacidad para englobar las cosas; que esta libertad constituía una verdadera y propia “facultas dominandi”, esto es, una inagotable exigencia posesiva, porque tal libertad –bajo su aspecto de ‘dominium’– hace que el sujeto sea pleno en sí mismo y dotado de una totalidad de soberanía, al contrario que el siervo; libertad es por ello dominio propio, porque es la antítesis de la esclavitud, y significa ante todo independencia y autonomía de cada hombre<sup>191</sup>.

### *Los Doctores de París del siglo XV*

Las doctrinas escolares de la Baja Edad Media no llegaron sin más al siglo XVII, como empujadas por su propio peso o prestigio. Todas las épocas tienen cierta tendencia a olvidar lo que es antiguo y se apoyan en lo más inmediato. Lo más inmediato para los escolásticos españoles del siglo XVI eran las enseñanzas de los parisinos del siglo XV, con quienes algunos de ellos se habían formado personalmente, y cuyos libros –según nos muestran las ediciones existentes en cualquier biblioteca medianamente surtida– llenaron todo el siglo XVI y aún el comienzo del XVII. El siglo XVI complicó extraordinariamente la enseñanza escolástica, ya que a partir del 1500 prevalecieron por primera vez las enseñanzas de Tomás de Aquino, en detrimento de las que hemos estudiado. Francisco de Vitoria marchó a París a formarse, y a su vuelta a Salamanca no usó como libro de texto de sus enseñanzas algún comentario de los que hemos aludido a las “Sentencias” de Pedro Lombardo, sino la “Suma teológica” del de Aquino<sup>192</sup>. El terreno, ciertamente estaba preparado para esta irrupción tomista. El Papa Juan XXII había canonizado a Tomás, levantando las condenas de la Inquisición sobre su obra, y a finales del siglo XV, el Cardenal Cayetano –figura especialmente importante porque además de Cardenal fue General de los Dominicos– comentó extensa y favorablemente la obra tomista. Aparecieron algunos tomistas de calidad en Centroeuropa, como Conrad Koellin, pero la gran reivindicación colectiva de la filosofía y teología tomistas fue obra de los Salmanticensis.

Sin embargo, el triunfo del tomismo fue efímero, y lo podemos circunscribir a la primera mitad del siglo XVI. Más tarde, durante los siglos XVII y XVIII, siguieron apareciendo obras tomistas, pero eran fruto de una tradición moribunda. A partir del último decenio del siglo XVI se impusieron las tesis metafísicas de Gabriel Vázquez de Belmonte, y en el transcurso de pocos años aparecen las obras principales de Luis de Molina y Francisco Suárez. En ellas, la doctrina de Tomás de Aquino era ya un cadáver, solamente útil por su autoridad: Pues Suárez, cuando quiere establecer una tesis especialmente contraria a la ense-

<sup>191</sup> Vid. *Usus facti...*, cit., págs. 310-311.

<sup>192</sup> Por este hecho, Domingo Báñez escribía: “Frater Franciscus a Victoria <sic>, qui Scholastica Theologia quasi reparator fuit...”. *Commentaria in Secundam Secundae Angelicis Doctoris D. Thomae Venetiis*, 1702 (la primera edición es de 1584, en Salamanca), q. 1, art. 7, pág. 73.

ñanza tomista, explica expresamente que así lo explica Tomás de Aquino en tal lugar de su obra. Vázquez, Molina y Suárez han aprendido abundante dialéctica de la tradición tomista española, pero ellos enlazan con Juan de Gerson y Conrado. Más raramente con Gabriel Biel, Jacobo Almain o Juan Mayr. El gran campeón de la filosofía moderna fue Juan de Gerson, cuyas doctrinas estuvieron marcadas por su enfrentamiento con el Papa, pues Gerson quería un concilio que acabara con el desorden en la Iglesia, y ya que el Papa no lo convocaba, recurría al Emperador, indicándole que él tenía también potestad para convocar un concilio de la Iglesia católica. Fue un místico destacado, y durante mucho tiempo se creyó que él era el autor de la “Imitación de Cristo”, en realidad de Tomás de Kempe. Su prestigio traspasó la Edad Media, y sus ‘Opera’ se seguían editando todavía en plena Modernidad.

### *Juan de Gerson, Gran Canciller de La Sorbona*

Gerson, de acuerdo con la escuela scotista, quiere términos precisos y pocos<sup>193</sup>, lo que no deja de ser paradójico en un autor de una obra tan extensa. Sigue la tradición que se expresó en su mayor claridad con el Papa San Gregorio Magno, que estableció que la propiedad se introdujo en el mundo a causa del pecado; no es que el dominio sea en sí pecado, sino que no lo habría si no hubiéramos caído en el pecado<sup>194</sup>.

El *puris naturalibus* de Scoto y Ockham llega en él a su plenitud más usual<sup>195</sup>, pero alcanza resonancias prácticas desconocidas anteriormente, porque afirma de tal modo la distinción entre el orden natural y sobrenatural, que “ninguna trasgresión de la Ley natural, en la medida en que es natural o humana, es de hecho pecado mortal ... porque la Ley natural es humana, y tales leyes de nada sirven para los premios y penas sobrenaturales, porque no sirven al fin sobrenatural”<sup>196</sup>. Así, el orden moral y el orden jurídico se distancian, pues la autoridad civil –y con ella su derecho– tiene una finalidad estrictamente mundana<sup>197</sup>, y reserva para la autoridad eclesiástica el plano propiamente moral, ya que Gerson limita lo moral a lo sobrenatural. Aunque relativiza esta distinción porque él distingue en la Ley natural dos vertientes, una la conocida usualmente como la ‘lex indicans’, que nos propone lo que es adecuado objetivamente a nuestra naturaleza racional, y otra la ‘lex imperans seu praeci-

---

<sup>193</sup> Vid. *Secunda lectio contra vanam curiositatem*, en “Opera”. Antwerpiae, 1706, vol. I, pág. 102. Reitera esta exigencia en la *Epistola de Reformatione Theologiae*, en “Opera”, cit., vol I, pág. 119.

<sup>194</sup> Vid. *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*, en “Opera”, cit., vol. III, columna 31 y columna 253.

<sup>195</sup> Lo afirma en el *Tractatus de potestate ecclesiastica*, en “Opera”, cit., col. 227.

<sup>196</sup> “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”, cit., vol. III, Lectio IV, Corollarium Primum, col. 38.

<sup>197</sup> “Quia sententia civilis respicit vitam praesentem pro suo convictu tranquillo; Ecclesiastica vero vitam futuram”, en “Opera”, vol. II, col. 402.

piens', que convierte aquella simple objetividad racional en asunto de obligado cumplimiento. Así, escribe que "La Ley natural obligatoria se puede describir como un signo que conocemos naturalmente que nos notifica la recta razón divina que quiere que la criatura racional humana quede obligada a hacer u omitir algo para la consecución de su fin natural, que es la felicidad humana"<sup>198</sup>.

Planteadas así las cosas, en su desprecio por el derecho real del propiedad y por lo que naturalmente conocemos como justo, le era necesario introducirse por un camino similar al de Ockham para afirmar algún tipo de *dominium* concedido por Dios a los hombres, al margen del derecho de propiedad conocido corrientemente. Así lo hace, porque también establece un dominio establecido por la 'justicia original', que es un don de Dios inabdicable, por la que la criatura racional tiene un derecho concedido inmediatamente por Dios para tomar las cosas inferiores para su uso y conservación, de acuerdo con la justicia original, que no es otra cosa que la integridad natural<sup>199</sup>. Este derecho no consiste en una objetividad que sitúe al hombre simultáneamente ante obligaciones y libertades. Es ante todo un *dominium libertatis*, que es una facultad adecuada al hombre, que resulta desde la muy libre condescendencia de Dios, por la que Dios le da libertad al ser humano para hacer o no hacer según su alma racional, en la producción de aquellos actos que resultan desde su voluntad<sup>200</sup>. Introduce el término *elictivus*, por el que el lenguaje escolástico designaba los actos que son propios de la voluntad libre; el voluntarismo que resulta desde esta noción traspasó toda la Edad Moderna, que rechazó la filosofía escolástica pero se quedó con las categorías que le interesaban, y aún Nicolás Jerónimo Gundling (el más influyente discípulo de Thomasius), seguía usando esta categoría en pleno siglo XVIII<sup>201</sup>.

De hecho, él no quiere distinguir entre *jus*, *dominium* y *potestas*, que son palabras que confunde reiterada y conscientemente: "Jus vero sic describitur. Jus est potestas, vel facul-

<sup>198</sup> "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., col. 251.

<sup>199</sup> "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., col. 253.

<sup>200</sup> "Describeretur proportionaliter dominium libertatis creatura, quod est facultas propinqua resultans ex liberalissima condescensione Dei se donantis ad agendum vel non agendum cum anima rationali, in productione suarum actuum elictorum". *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en "Opera", cit., col. 253.

<sup>201</sup> Gundling escribía en el estilo bárbaro que se impuso entre algunos seguidores de Thomasius: "Diese Aktionen sind entweder elictae, quae a voluntate eliciuntur...". *Erläuterung über Samuelis Pufendorffii zwey Bücher De Officio hominis et civis*. Hamburg, 1744, L. I, cap. 1, § 2.



tas propinqua conveniens alicui secundum dictamen primae justitiae”<sup>202</sup>. Descubrimos en él resonancias de la antigua polémica por la pobreza evangélica que, en su desprecio por las realidades mundanas, especialmente por el derecho, hacía del ‘usus’ la categoría principal de la vida humana y social<sup>203</sup>, y del mismo modo que Guillermo de Ockham, que definía el ‘usus’ no jurídico por la necesidades primarias, Gerson explica que, junto con la administración de los sacramentos y la predicación del Evangelio, va anexa una potestad o facultad, un derecho, para tomar lo que es necesario para la vida<sup>204</sup>. Aunque generalmente define el derecho civil como una facultad o uso lícito según las leyes razonablemente instituidas<sup>205</sup>. Pero reitera que el derecho consiste en una facultad personal, de modo que todo derecho o facultad consiste, en última instancia, en algún tipo de potestad<sup>206</sup>.

La potestad eclesiástica, del mismo modo que cualquier otra potestad, viene originada por la *prima justitia* a tenor de la cual ha sido creada la variedad de las leyes, jurisdicciones y dominios justos<sup>207</sup>. Desde una potestad solamente puede surgir una facultad, a la que podemos llamar también derecho, si queremos. Por esto escribe que la Iglesia tiene potestad o facultad desde el germen de vida que le ha sido infundido por el Espíritu Santo<sup>208</sup>. Todo esto es posible porque entiende lo vinculante desde su negación, esto es, que genera un deber de ser seguido o respetado todo aquello de lo que no se nos puede privar sin causa suficiente, de forma que si se nos denegara o impidiera, se nos causaría una injuria. Pues, según Gerson, todo ser tiene ‘naturalmente’ un derecho a expandirse, una potestad o facultad para hacer aquello que viene requerido por su naturaleza. Indica Folgado que “Se añade ‘conveniens alicui’, y con ello se señala el sujeto del derecho, que puede ser la creatura racional, los animales y los seres inanimados. En todo ser es derecho lo que tiene de entidad y, consiguientemente, de bondad. El cielo tiene derecho a influir, el sol a iluminar, el fuego a calentar, la golondrina a hacer el nido y toda creatura a realizar lo que naturalmente puede

---

<sup>202</sup> *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 250.

<sup>203</sup> En el *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 251 escribe que “Ita quod jus est velut actus, vel usus, vel effectus, vel titulus talis justitiae”.

<sup>204</sup> “Sed et aliorum sacramentorum ministrationem et ad praedicationem extenditur, annexa est potestas, jus seu potestas accipiendi vitae necessariae”. *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 234.

<sup>205</sup> “Dominium, est potestas propinqua assumendi res alias, vel ut alias, in sui facultatem vel usum licitum, secundum jura vel leges rationabiliter institutas”. *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 252.

<sup>206</sup> “Potestas ibi ponitur pro genere. Est autem potestas facultas propinqua ad exeundum actum”. *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 227.

<sup>207</sup> “Potestas ecclesiastica, sicut et alia qualibet, originatur a prima justitia, secundum quam jura omnia, leges, jurisdicciones atque dominia pulchra varietate fundantur”. *Tractatus de potestate ecclesiastica*., cit., en “Opera”, cit., col. 250.

<sup>208</sup> “Ecclesia habet potestatem seu facultatem ex vivifico germine sibi insito per Spiritum Sanctum”. “Opera”, cit., vol. II, col. 271.

hacer. En este sentido amplio es entendido *jus* frecuentemente por los filósofos y en ello no hay sino ventajas, pues evita equívocos. Los ‘politizantes’, sin embargo, restringen el concepto del derecho al que es propio de la creatura racional en cuanto tal<sup>209</sup>.

### **Conrado de Summenhart, discípulo de Gerson**

Conrado depende estrechamente de Gerson, pero él brilló con luz propia en los siglos XVI y XVII, ya que su “*Tractatus de contractibus*” fue una de las obras más citadas en este tiempo. Además, su obra presenta la ventaja propia de quien ha meditado una doctrina, y la expone en categorías más precisas y extensas que los anteriores.

Él nos indica que “El derecho se entiende de un doble modo. Uno, en la medida en que es lo mismo que la ley, y así lo entendemos cuando decimos que los preceptos de Dios constituyen derecho divino ... El otro modo de entender al derecho lo equipara a la potestad, que es como lo entendemos cuando decimos que el padre tiene derecho sobre el hijo, o el rey sobre los súbditos, y que los hombres lo tienen en las cosas y posesiones suyas, y a veces sobre las personas<sup>210</sup>. La noción básica es, pues, la de potestad, y desde ella entiende el derecho. Pues —explica Conrado— el derecho como ley y el derecho como potestad difieren, porque entendido del segundo modo constituye una relación o hábito que está fundada en aquello que decimos que tiene derecho, y termina en la cosa en la que tenemos derecho como término último<sup>211</sup>. Esta potestad o potencia del alma puede ser entendida en doble sentido: “Uno, material o fundamentalmente, como una realidad ‘elictiva’ del alma humana al producir sus actos, de modo que esta potencia del alma constituye una realidad absoluta, y no es una relación<sup>212</sup>. Del otro modo, “formalmente y según su significado, y así decimos que es un hábito del alma fundado en tal realidad, por el que el alma tiende al objeto, y entonces la potencia constituye una relación<sup>213</sup>. Si entendemos el derecho del segundo modo,

<sup>209</sup> *Evolución histórica...*, cit., págs. 153-154.

<sup>210</sup> “*Jus capitur dupliciter. Uno modo prout idem est, quod lex, quo modo accipitur, cum dicimus praecepta Dei esse jus divinum ... Alio modo accipitur jus idem est quod potestas, quo modo accipitur, cum diximus patrem habere jus in filium, regem in subditos, et homines habere in rebus et possessionibus suis, et etiam in personis aliquando*”. *De Contractibus licitis atque illicitis Tractatus*. Venetiis, 1580, Tract. 1, q. 1

<sup>211</sup> “*Et differunt illae acceptiones: quia secundo modo est relatio seu habitudo fundata in illo, qui dicitur habere jus, et terminatur in rem, in quam, vel in qua habet jus tanquam ad terminum remotum*”. *Ibidem*.

<sup>212</sup> “*Potentia, seu potestas animae capitur dupliciter. Uno modo materialiter seu fundamentaliter, pro realitate animae elictiva actuum, quomodo potentia animae est res absoluta, et non relatio*”. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>213</sup> “*Alio modo formaliter et pro per se significato. Et sic est habitudo animae fundata in tali realitate, quam habitudinem habet animam ad objectum, et sic potentia est relatio*”. *Ibidem*.

es lo mismo que el dominio<sup>214</sup>, y se puede predicar de él lo que verdadera y universalmente decimos del dominio<sup>215</sup>, aunque es preciso reconocer que “cuando digo que el derecho y el dominio son la misma cosa, esto es solamente cierto si no entendemos el dominio de forma estricta y apropiada, pues si hablamos con propiedad, el *dominium* connota más allá de la razón del ser del derecho, porque es noción superior o más amplia”<sup>216</sup>. Aunque también es cierto que dominio es una noción menos amplia que el jus, pues una persona puede tener un uso sobre una cosa sin ser su propietaria<sup>217</sup>. Es más, si hablamos del dominio en sentido muy estricto, resulta una noción que no es convertible con la de jus, pues decimos que el inferior tiene derecho en el superior, y el hijo lo tiene sobre el padre, y no admitimos, hablando con propiedad, que el inferior tenga dominio sobre el superior<sup>218</sup>.

Esto es, interpretando a Conrado según sus propias palabras, mientras que el derecho o jus establece una relación objetiva, y por ello equivalente entre las dos partes de una relación jurídica, el *dominium* es una potestad o facultad ‘de arriba a bajo’, por la que un superior domina una cosa o persona inferior. Él mismo nos ha explicado que el jus debe entenderse de dos modos, como ley y como potestad; pero es poco consecuente con esta afirmación inicial, que repite episódicamente, e identifica de hecho al jus con el *dominium*: “Cuarta conclusión: Todas las cláusulas puestas en la definición del dominio han de entenderse también en la descripción del derecho: Y esto es así tanto expresa como implícitamente”<sup>219</sup>. Por tanto, el derecho se manifiesta ante todo como una superioridad que una persona tiene sobre las cosas, y a veces sobre otras personas. Tomemos como ejemplo el dominio canónico: Tal dominio consiste en el dominio que compete a alguno según las leyes humanas canó-

---

<sup>214</sup> Caracterizar al derecho como una *habitus* o *relatio* implicaba tomar una actitud doctrinalmente moderada dentro de las polémicas que se habían levantado en el siglo anterior. Folgado objeta que “Sin embargo, algo falta para que esa definición y, sobre todo, la explicación sean verdaderamente perfectas. Ciertamente en el derecho hay una relación de sujeto a objeto formando su misma entraña, mas esto es un simple hecho jurídico...”. *Evolución histórica...*, cit., pág. 166. Hay que objetarle a Folgado que este ‘simple hecho jurídico’ era lo que los fundadores de la categoría del derecho subjetivo en su sentido más universal, pretendían destacar: Ya tomemos a Ockham, Conrado o Molina, ellos quisieron llamar la atención sobre un ‘hecho’ de la vida, que es cada ser tiene derecho a comportarse de acuerdo con lo que ya es y para lo que ha sido creado.

<sup>215</sup> “Capiendo jus secundo modo, est idem quod dominium, et vere et universaliter praedicatur de dominio”. *Ibidem*.

<sup>216</sup> “Attamen, cum dixi, jus et dominium esse idem, intelligendum est, si dominium non capiatur valde stricte et appropriate. Nam appropriate capiendo dominium, connotat ultra ratione juris etiam superioritatem”. *Ibidem*.

<sup>217</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>218</sup> “Si igitur ita stricte acciperetur dominium: tunc essent idem sed non convertibiliter: quia jus esset in plus, et per consequens non omne jus esset dominium. Nam inferior habet jus in superiorem ... Et filius habet jus in patrem ... Et uxor habet jus in virum ... Et tamen proprie non concederemus inferiorem habere dominium in superiorem”. *Ibidem*.

<sup>219</sup> “Quarta conclusio: Omnes clausulas positae in descriptione domini sunt etiam positae in descriptione juris: et hoc vel expresse vel impliciter”. *Ibidem*.

nicas. Por ejemplo, el derecho que tiene el patrono de algún beneficio<sup>220</sup>. “Tal derecho es un derecho, y por esto es un dominio, porque hay que concluir que el jus y el *dominium* son realidades convertibles”<sup>221</sup>. Por ello, al hablar del dominio como ley, el derecho, *formaliter*, consiste en una potestad o facultad, como resulta evidente<sup>222</sup>.

Pues todo derecho o dominio es una *habitus seu relatio* que no termina en la misma cosa, sino que comprende los actos y acciones que el titular ejerce con ella o sobre ella<sup>223</sup>. Prosigue con una argumentación que no constituye precisamente un ejemplo de claridad, porque él quiere reducir todas las manifestaciones del derecho a dominios, y no todo el derecho se deja reducir a relaciones de superioridad sobre algo o alguien, pues el hijo tiene derechos sobre su padre, los súbditos sobre el rey, etc. Menciona expresamente el supuesto del derecho del padre sobre el hijo, pero en lugar de reconocer que es un derecho objetivo del que son titulares ambas partes, nos indica que “Por ejemplo, el derecho o dominio que el padre tiene sobre el hijo, es un derecho sobre el hijo, porque el padre puede ejercer actos de corrección y de dirección sobre el hijo<sup>224</sup>, e inmediatamente añade: “Y el derecho que tiene cualquiera sobre su casa, y el derecho según el cual puede ejercer diversos actos en su casa, tal como salir o entrar, o llevarse sus cosas”<sup>225</sup>. Esta forma de argumentar no tiene sentido: No es lo mismo el *officium* de ser padre –que implica simultáneamente facultades y deberes– que el derecho de propiedad sobre una cosa. Concluye: “De este modo, cada cual tiene tanto derecho o dominio sobre una cosa, cuantos actos puede ejercer sobre ella, porque la descripción del dominio es la misma que la descripción del derecho”<sup>226</sup>. Se mantiene fiel a lo que ha dejado escrito en la primera página de su “Tractatus”: “Una descripción del dominio ha sido puesta magistralmente, pues <Gerson> explica que el derecho es la potestad o facultad adecuada a sí mismo que conviene a cada cual según el dictamen de la justicia primera ... o según el dictamen de la recta razón”<sup>227</sup>.

<sup>220</sup> Vid. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 2, pág. 16.

<sup>221</sup> “Primo, quia tale jus est jus. Igitur est dominium. Tenet consequentia: quia jus et dominium convertuntur”. *Ibidem*.

<sup>222</sup> “Nam prima clausula est potestas vel facultas, et ita ponitur pro lege: quoniam jus formaliter est potestas, vel facultas, quod patet”. *Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>223</sup> “Nam omne jus, atque dominium, est habitudo ... et haec habitudo non terminatur ad illam rem: nisi secundum aliquem actum vel actionem, quam habens jus vel dominium habet exercere in illam, vel in illa”. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>224</sup> “Exemplum, jus vel dominium quod habet pater in filium, est jus in filium secundum quod pater potest exercere actum correctionis in filium, et actum directionis circa eundem”. *Ibidem*.

<sup>225</sup> Vid. *Ibidem*.

<sup>226</sup> “Unde tantum quisque habet juris vel domini in aliquam rem: quantum actionis licet sibi exercere circa rem. Quia descriptio domini est eadem cum descriptione juris”. *Ibidem*.

<sup>227</sup> “Una descriptio domini sit a magistris bene et magistraliter positam, quibus dicit Jus est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui se secundum dictamen primae justitiae ... secundum dictamen rectae rationis”. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1, pág. 1

Lógicamente, todo dominio, facultad o derecho ha de provenir de alguna ley previa. Pues la palabra facultad designaba la posibilidad de hacer de acuerdo con la ley que ya existe, mientras que la de cualidad (qualitas) designaba una realidad humana que existe por sí, al margen de cualquier ley preexistente<sup>228</sup>. Unas de las novedades de Conrado es que señala la 'ley intrínseca de la naturaleza racional', al margen de la ley divina, como una de las fuentes de las potestades naturales. Él nos indica que "Todo dominio le corresponde a alguien según una ley, bien sea la ley fundada intrínsecamente en la naturaleza racional, que es la ley de la razón, bien en una ley extrínseca, que puede ser una ley divina o humana"<sup>229</sup>. Sin embargo, no explora la posibilidad de una ley fundamentada exclusivamente en la razón humana, al margen de la ley divina, y señala el *dominium beatificum*, que corresponde ante todo a Dios, como la fuente de todas las facultades<sup>230</sup>. Para hacernos cuenta de las complejidades (y también de los enrevesamientos) de Conrado, tengamos presente que él distingue 23 tipos de dominios, y contempla una cascada descendente de dominios<sup>231</sup>. Estas participaciones en el dominio divino son 'activas'<sup>232</sup>. Esto requiere de algunas aclaraciones.

Toda la escolástica había distinguido el derecho natural preceptivo, negativo y concesivo, distinción que también recoge Conrado<sup>233</sup>. Este último es el que crea posibilidades de hacer, sin ordenar ni prohibir nada, y podríamos pensar que las facultades y potestades de las que nos hablan se fundamentan en este último tipo del derecho natural. Él alude reiteradamente al dominio original o natural, que es el que corresponde, entre otros, a los ángeles y a los demonios, pues este dominio se tiene por el simple hecho de ser 'ente natural'<sup>234</sup>, de forma que nos "consta que el derecho que tienen en la tierra los animales y los pájaros no es sino dominio original"<sup>235</sup>. La tesis subyacente en todo este tratamiento es que todo cuerpo 'natural', por el hecho de haber sido creado, tiene derecho a hacer aquello a lo que naturalmente tiende, y no exceptúa ni a los animales ni a las estrellas. Su argumentación se desgrana así: El dominio corresponde a las criaturas no cognitivamente, y así es lo mismo en los cuerpos celestes que en los sublunares<sup>236</sup>. Los cuerpos celestes tienen un derecho para

<sup>228</sup> Vid., por ejemplo, J.J. Megías, *De la facultad moral a la cualidad moral*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" (1992) págs. 325-349.

<sup>229</sup> "Omne dominium convenit alicui secundum aliquam legem, aut ergo secundum legem intrinsece in naturali ratione fundatam, aut secundum legem extrinsecam, et haec dupliciter, quia vel secundum legem divinam ... aut secundum legem humanam". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 5, pág. 22.

<sup>230</sup> "Unde illius domini laxitudo excedit latitudinem omnium aliorum dominiorum". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. pág. 8.

<sup>231</sup> Vid., por ejemplo, *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6, pág. 23.

<sup>232</sup> Vid., por ejemplo, *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6, pág. 22.

<sup>233</sup> Cfr. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 9, pág. 32.

<sup>234</sup> Cfr. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 5.

<sup>235</sup> "Consta autem, quod jus, quod bestiae et volucres habent in terra nascentia, non est nisi originale dominium". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>236</sup> "Dominium quoddam convenit creaturae non cognitive, et hoc reperitur tanquam in corporibus coelestibus, quam etiam subcoelestibus". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6, pág. 23.

realizar diversas acciones según sus movimientos, y a este derecho lo llamamos *dominium* porque lo tienen en razón de un don natural concedido por Dios, ¿o es que alguien se atreve a negar que los planetas y las estrellas no disponen de un derecho, y por tanto de un dominio, para hacer aquellas cosas para las que fueron instituidas por Dios?<sup>237</sup>. Y tal dominio general del que disponen las criaturas irracionales es un derecho a tomar el alimento para la conservación de su vida, que lo tienen en razón de un dominio natural, esto es, cuya existencia le viene concedida por Dios<sup>238</sup>. Sabemos de la existencia de este derecho por el Libro del Génesis<sup>239</sup>.

El ser humano participa igualmente de este 'dominio original', que es un don de Dios por el que dispone del derecho para tomar en su uso las criaturas inferiores<sup>240</sup>. Este derecho se manifiesta ante todo en el dominio sobre el propio cuerpo, ya que la voluntad del hombre, por ser libre, tiene un dominio natural sobre sus propios actos y potencias<sup>241</sup>. En este momento comienza a jugar otra vez su función la noción isidoriana del 'fas': "Por lo que Isidoro, entendiendo por fas el derecho natural, y por jus el derecho positivo, dijo así: Pasar por un campo ajeno es fas, porque es lícito: es fas, o sea, lícito. Pero no es derecho, esto es, derecho positivo"<sup>242</sup>. De hecho, como indica Juan de Gerson, la palabra *facultas* se deriva de fas, que es el género supremo; pues afirmar que el hombre tiene facultad sobre alguna cosa es decir que tiene una potestad de hacer algo con esa cosa, o sobre esa cosa<sup>243</sup>, y la facultad, como se deriva de fas, connota una licencia<sup>244</sup>. Realmente —explica Conrado— la potestad es el género, del que la facultad es la especie, pero aún así, la potestad ha de ser entendida como la potestad de alguien para actuar libremente<sup>245</sup>. Estamos quizá ante la primera expo-

<sup>237</sup> "Corpora enim coelestia habent jus varias actiones exercendi in hac inferiora motu, lumine et influentia, quod eorum jus dicitur dominium, conveniens ei ratione naturalium donum eis a Deo communicatum. Quis enim dicunt planetas et stellas non habere jus, et per consequens dominium exercendi ea, ad quae Deus instituit?". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6, pág. 23.

<sup>238</sup> "Et tale quoddam convenit creaturae irrationalia, quorum generalem dominium est jus accipiendi escam suae vitae conservationem, quod habent ratione naturalis domini, scilicet a Deo eis concessae". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6, pág. 23.

<sup>239</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>240</sup> Vid. *Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>241</sup> "Voluntas in eo, quod libera, habet naturalem dominium super actos suos et aliarum potentiarum". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 6.

<sup>242</sup> "Unde Isidorus intelligendo per fas jus naturale, et per jus intelligendo positivum jus: ait sic: Transire per alienum agrum fas est: quia est licitum: fas enim est, quod licitum est: sed non est jus, scilicet jus positivum". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 9.

<sup>243</sup> "Dicendum, ut placuit Joanni a Gerson, quod convenientius ponitur a facultas (prout a fas derivatur) pro genere, quam potestas ... Nan hominem habere facultatem in aliqua re, est eum habere potestatem agendi aliquid in illam rem, vel in illa re". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>244</sup> "Facultas enim, ut a fas derivatur, connotat licere". *Ibidem*.

<sup>245</sup> "Potestas autem secundum dictamen primae justitiae alicui conveniens, est potestas licite agendi aliquid". *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

sición doctrinal –y si no la primera, sí la más completa– del derecho natural de cada persona a la libertad. Conrado sigue a Gerson, y explica que el dominio original corresponde al *dominium libertatis*, que es una facultad libre que procede desde un don gratuito de Dios, por el que Él se nos da para actuar con nuestra alma racional en la producción de nuestros actos voluntarios, o suspendiéndolos, con la finalidad de obtener la felicidad perfecta<sup>246</sup>. Es más, la libertad en sí misma es una cierta especie del derecho, y el hombre libre tiene el derecho sobre sí mismo de hacer lo que él quiera. Por lo que la Instituta explica que la libertad es la facultad natural de aquel que puede hacer lo que quiere, excepto lo que por violencia o derecho se le prohíba. Y así el hombre libre tiene siempre un derecho sobre su persona<sup>247</sup>.

### Jacobo Almain, Gabriel Biel, Juan Mayr

Haríamos una injusticia al siglo XV si no aludiéramos a los últimos escolásticos que componen el grupo de los Nominales. Momentáneamente, esta escuela pierde terreno, que lo van ganando los tomistas, con Tomás de Vío, Sylvester Ferrara, Koellin o Vitoria. Pero los muchos libros bien impresos que inundan el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo siguiente, no son tomistas, sino ante todo los de Buridan, Mayr o Almain.

Ellos son teólogos, y pretenden profundizar, entre otras cosas, en los fundamentos del derecho y de la justicia, pues como reconocía Almain, incluso en los temas jurídicos los teólogos siempre han profundizado más que los juristas<sup>248</sup>. En sus páginas está latente la noción escolástica de persona. Gabriel Biel mantiene la doctrina entonces clásica, a saber que la *ratio terminandi* de la personalidad, la *proprietas personalis*, reside en la incomunicabilidad<sup>249</sup>. Este autor escribe que, tal como explicó Ricardo de San Víctor, la persona es una naturaleza intelectual que subsiste de forma incomunicable<sup>250</sup>. Pero la incomunicabilidad no

---

<sup>246</sup> “Secundo notandum, quod idem Joan. Gerson exemplificando de originali dominio dicit, quod ad hoc dominio spectare potest dominium libertatis, quae est facultas quaedam libera resultans ex dono Dei liberaliter se donantis ad agendum cum anima rationali in productione suorum actuum elicitorum, vel eorum suspensione ad finem beatissime fruitionis obtinendum”. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1, pág. 7.

<sup>247</sup> “Similiter libertas est quaedam species juris, et illud jus habet liber in seipsum, scilicet agendi quod libet. Unde diffinitur in Inst. de jure personarum. Est naturalis facultas ejus, quo cuique facere libet, nisi per vi aut jure prohibeatur. Et sic liber habet jus semper super suam personam”. *De Contractibus...*, cit. Tract. 1, q. 1.

<sup>248</sup> “Et intendo hoc determinare de praescriptionibus secundum opinionem theologorum qui magis considerant juris fundamenta quam juristae”. *A decimoquarta distinctione Scoti profitentis... lectura*. Paris, 1526, Dist. 15, q. 2, pág. 32.

<sup>249</sup> “Ratio autem terminandi est proprietas personalis, per quam incommunicabilitas convenit personae”. *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum*. Brixiae, 1674, L. III, Dist. 1, q. 1, pág. 13-N.

<sup>250</sup> “Richardus de sancto Victore: Persona est intellectualis naturae incommunicabilis subsistentia”. *Commentarii doctissimi*, cit., L. III, Dist. 1, pág. 2-B.

es un simple predicado de la persona, sino, al parecer, lo más constitutivo de ella<sup>251</sup>. La persona está dotada ante todo de voluntad, y los actos elícitos son aquellos que están producidos inmediatamente por la misma voluntad, de forma que radica en ella, subjetivamente, querer y no querer<sup>252</sup>. Tenemos así y ante todo, a un ser autosubsistente e incommunicable, dotado de una potencia libre para determinar sus propias acciones.

### *1'. La doctrina del 'puris naturalibus'*

Todos ellos siguen la doctrina, que ya expuso Duns Scoto, acerca de un doble fin último en la vida humana, uno meramente natural, y otro sobrenatural<sup>253</sup>, ya que entienden que existe una *pura natura humana* que ha de ser realizada por el hombre. Consecuentemente, expulsan la Teología moral de la Ética, pues los fines humanos, políticos o civiles —explica Biel— son autónomos frente a los sobrenaturales<sup>254</sup>. Sabemos las metas a las que hemos de llegar por una doble revelación, una natural, otra sobrenatural<sup>255</sup>, y mientras la ley divina nos ordena por sí a la felicidad eterna, la Ley natural se limita a la felicidad humana propia de esta vida<sup>256</sup>.

El ser humano dispone así de una moralidad no sobrenatural que adquiere sin ayuda de la Gracia de Dios, que le permite realizar actos moralmente buenos. Pues el intelecto humano, por sus propias fuerzas puede conocer y juzgar sobre lo que es bueno y justo, de forma que ordene hacer lo bueno y evitar lo malo para alcanzar el fin natural del hombre. La voluntad se conforma a este juicio y produce un acto bueno en vista de la honestidad y justicia natural, por lo que podemos hablar verdaderamente de un acto moralmente bueno<sup>257</sup>. Pues el hombre posee una naturaleza racional, y lo que se conforma a esta naturaleza, es moral-

<sup>251</sup> "Et per individualem substantiam intelligit naturam incommunicabilem". *Ibidem*.

<sup>252</sup> "Elicitus dicitur quod est immediate ab ipsa voluntate productus et est subjective in ipsa voluntate ut velle et nolle". *Commentarii doctissimi*, cit., pág. 2-Dorso.

<sup>253</sup> Vid. Almain, *A decimoquarta...*, cit., cap. 23, pág. 59. Biel, *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, quaestio unica, pág. 145-F. Sobre Juan Duns Scoto, vid. *Summa theologiae...*, cit., I, q. 1.

<sup>254</sup> "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, pág. 350.

<sup>255</sup> Vid. Biel, *Commentarii doctissimi...*, cit., L. III, Dist. 37, q. unica, pág. 350, en donde indica "Lex enim divina acquiritur per revelationem. Lex naturalis ex naturali lumine intellectus".

<sup>256</sup> Biel escribía: "Lex divina de propinquo ordinat de per se ad foelicitatem aeternam. Naturalis vero ad foelicitatem humanam hujus vitae". *Commentarii doctissimi...*, cit., *ibidem*.

<sup>257</sup> "Liberum hominis arbitrium ex suis naturalibus sine gratia elicere potest actum moraliter bonum. Probatur: quia intellectus ex suis naturalibus potest cognoscere, et iudicare bonum justum, et honestum esse faciendum, ac malum fugiendum propter finem naturalem ... Et huic iudicio potest se voluntas conformare elicendo actum bonum propter naturalem honestatem, ac justitiam: et actus sic elicited est moraliter, ergo conclusio vera". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 146-I.



mente bueno, y lo que se opone a ella, moralmente malo. Resultaba así una noción puramente natural de racionalidad y de moralidad, al menos doctrinalmente. “Pues si por un imposible Dios (que es la razón divina) no existiese, o si esta misma razón divina errara, el que obrara contra la recta razón de los ángeles, o humana, o cualquier otra que fuese, pecaría, porque el pecado es la carencia voluntaria de conformidad a la recta razón exigida por la voluntad”<sup>258</sup>. Se les planteaba un problema realmente interesante, del que ellos no parecen ser conscientes: De acuerdo con sus explicaciones, la recta razón ya no persigue bienes humanos, sino solamente la conformidad de la voluntad personal a la norma establecida por la voluntad de un superior.

Pero ¿por qué razón ha de conformarse la voluntad de las personas a las órdenes de los superiores? Scotus estableció que el ser humano posee una ‘potencia obediencial’, y que por tanto puede y debe obedecer. Pero esta explicación sería relativamente válida en la Ética de Duns, que tiene mucho de apasionada y anárquica, propia de un místico como era él, pero no parece extensible a toda una escolástica que ha perdido de vista los posibilistas y condicionantes personales del que inició la escuela. Biel, que no se para ante las dificultades, y que parece especialmente entusiasmado con la teoría del doble fin humano, no duda en distinguir el acto moralmente meritorio del sobrenaturalmente valioso<sup>259</sup>. Para hacer viable esta explicación recurre al viejo expediente scotista de distinguir en la Ley natural dos sectores, los compuestos por la ‘lex indicans’ y la ‘lex imperans’<sup>260</sup>, y aprovecha el momento para reiterar que la moralidad es asunto humano, no de Dios<sup>261</sup>. Realmente, toda vez que el fundamento del deber es estrictamente teológico, Biel debiera indicar que el ámbito humano se ciñe al conocimiento de los contenidos (lex indicans) de lo debido por la ‘lex imperans’ divina.

La naturaleza es cosa distinta de la realidad sobrenatural. Los aristotélicos habían entendido a las fuerzas naturales a modo de causas segundas de Dios, porque lo natural es igualmente creación divina; pero la escolástica nominal se empeñó en disociar ambos aspectos de la vida humana. Juan de Gerson fue quizá más coherente ante este problema, ya que explicó que la Ley natural, en cuanto que es natural, no obliga a nada: Para él era evidente el fundamento teológico del deber. Pero Almain y Biel insisten en la posibilidad, ya apuntada por Conrado, de crear dos moralidades paralelas. Este hecho tuvo enormes consecuencias para la Edad Moderna, pues Luis de Molina y Francisco Suárez siguieron este camino singular. Lo sobrenatural se distingue de lo natural, pero ¿qué es lo natural? Juan de Buridan explicaba –pretendiendo poner orden en este batiborrillo escolástico– que lo natural a

<sup>258</sup> “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...*, cit., L. II, Dist. 28, q. unica, pág. 165-E.

<sup>259</sup> Vid. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 28, q. unica, pág. 145-Dorso.

<sup>260</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*, pág. 146-I.

veces se distingue de lo casual, a veces de lo violento, a veces de lo accidental, a veces de lo sobrenatural, a veces de lo disconveniente, a veces de lo animal<sup>262</sup>. Pero estos últimos representantes de los Nominales no pusieron interés en determinar qué debemos entender por natural, en oposición a lo teológico. Almain a veces contrapone lo natural a lo que es libre, y nos explica, por ejemplo, que “Establezco, en segundo lugar, que la voluntad tiene una doble inclinación, una natural, y otra libre. Pero la inclinación libre de la voluntad no es otra cosa que querer o no querer, por lo que esta inclinación es accidental”<sup>263</sup>. Lo mismo explica Biel<sup>264</sup>, y en este punto parece acabar su enseñanza sobre este tema, a saber, oponiendo la necesidad propia de la naturaleza a la libertad que correspondería a la voluntad humana.

Sin embargo, estas explicaciones secularizadoras sonaban a falso. Porque si establecen un dominio exclusivo para el hombre, y paralelamente el reino de Dios, es evidente que el hombre no puede resistir la competencia divina<sup>265</sup>. Sería preciso afirmar incondicionalmente lo humano, hasta acabar negando a Dios (lo que no sucedió sino hasta bastante más tarde), o matizar enormemente esta tesis sobre la autonomía de la moralidad puramente humana. Esto último fue lo que hizo Gabriel Biel, que explicaba que algunos sostenían que la voluntad que se conforma al apetito natural no puede ser desordenada. Pero él respondía que esta tesis no era cierta, porque la voluntad naturalmente se inclina hacia lo que le marca el apetito sensitivo, y produciendo actos voluntarios de acuerdo con este apetito no siempre hace cosas rectas, porque aunque la sensualidad como tal no puede dejar de ser recta, no dispone, sin embargo, de una regla respecto a la que pudiera ser disconforme, porque la voluntad —en estos casos— no es libre. Pero salvamos la moralidad porque la voluntad tiene otra regla, que es la voluntad superior de Dios, a la que debe conformarse<sup>266</sup>.

<sup>262</sup> “Sciendum est quod naturale aliquando distinguitur contra casuale; aliquando contra violentum; aliquando contra accidentale; aliquando contra supernaturale; aliquando contra disconveniens; aliquando contra animale”. *Quaestiones super decem libros Aristotelis ad Nichomachum*. Paris, 1518, L. II, q. 2, pág. 25.

<sup>263</sup> “Dico secundo quod voluntas duplicem habet inclinationem. Unam naturalem: alio vero liberam. Sed inclinatio voluntatis libera nihil aliud est quam velle, et nolle: et ista inclinatio est accidentalis”. *Opera*. Lyon, 1546, pág. 3-Dorso.

<sup>264</sup> “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, pág. 58-K.

<sup>265</sup> Bastit explica gráficamente que “La conception scotiste de la loi s’harmonise très aisément avec les principes de son ontologie, où l’on a pu constater une dissolution de la chose sous la pression de la volonté divine”. *Naissance de la loi moderne...*, cit., 185.

<sup>266</sup> “Et cum dicitur. Voluntas conformans se ad appetitui naturali non potest esse inordinata. Respondetur. Quod illa non est vera. Nam voluntas naturaliter inclinatur ad conformitatem appetitui sensitivi, et tamen eliciendum actum conformem appetitui sensitivo non est semper recta, licet appetitus sensitivus, ut talis, non potest non esse rectus; quia non habet regulam cui posset se difformare; utpote non est liber. Voluntas autem aliam regulam habet, scilicet voluntatem superiorem Dei, cui tenetur se conformare”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 6, q. unica, pág. 53.

## 2'. El imperativismo legal

La moralidad viene determinada por una norma que es tal por estar mandada o impedida. Ya sabemos que incluso en la Ley natural, su faceta propiamente moral viene introducida por el mandato expresado en la 'lex imperans seu praecipiens' que ordena cumplir lo que conocemos a través de la simple 'lex indicans'. "Decimos que es ley imperativa aquella por la que se ordena hacer algo a alguien, o a no hacer; y esto se expresa por medio del modo verbal imperativo"<sup>267</sup>. La terminología que usan puede inducir a confusión, porque mencionan normalmente el término *rectitudo* (rectitudo), pero la *rectitudo* de esta escuela solamente se refiere bien a la buena voluntad del que actúa, bien a la conformidad de la conducta con la norma objetiva, y Biel explica que algunos afirman que la falta de *rectitudo* consiste en aversión al fin del hombre (*aversio ad finem*), pero que él les responde que la gravedad del pecado se mide por la *rectitudo* de la que priva<sup>268</sup>. Lógicamente, la falta moral se reduce a la 'contrarietas' de la voluntad con la norma.

Si la moralidad viene constituida por la norma superior, todo el negocio consiste en disponer de la fuerza de voluntad suficiente para adecuar la propia voluntad a la norma dictada por la voluntad superior. Pues ningún teólogo escolástico ha mantenido que la moral consista en la adecuación de los simples actos a la voluntad superior: La *ratio moralitatis* venía constituida por lo que ellos llamaban la 'ratio debiti', es decir, por la conformación de la voluntad personal y propia al modo de querer de Dios. Pero mientras que Tomás de Aquino explicaba que el hombre debe querer como Dios quiere, querer 'quantum ad rationem voliti', lo que no prejuzga necesariamente sobre el contenido de aquello que quiere (pues la Ley natural posee en la enseñanza tomista una naturaleza bastante dinámica, al filo de las necesidades históricas<sup>269</sup>), esta otra corriente de los Nominales, con su insistencia en la íntima naturaleza voluntarista y normativista de la Ética humana, situaba el acento en querer lo que quiere la norma del superior.

Este tema se ve ahora malentendido porque nuestro pensamiento, dominado por la figura prácticamente geométrica de la alternativa, que entiende que o bien se afirma un orden metafísico que es vinculante, en cuyo caso el acto moral consistiría en tender hacia ese bien objetivo, o bien no se afirma tal orden objetivo (porque se es nominalista) y entonces hemos de atenernos a aquello que está ordenado o mandado expresamente. Pero un planteamiento así del tema no se adecua a la historia. El objetivismo metafísico de este tipo sola-

---

<sup>267</sup> Biel indicaba "Lex autem imperativa dicitur illa, qua imperatur alicui agere, vel non agere: et haec exprimitur per verbum imperativi modi". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 35, q. unica, pág. 165-E.

<sup>268</sup> "Cum formaliter dicunt aversione a fine, qui unus est. Respondetur: quod gravitas peccati sumitur ex rectitudine quam privat". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 36, q. unica, pág. 167-N.

<sup>269</sup> Vid., por ejemplo, mi estudio *Tomás de Aquino sobre la ley natural*, ya citado. Un estudio más monográfico en *La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", LXVII (2000) págs. 470-530.

mente surge entre las manos de Gabriel Vázquez de Belmonte, a finales del siglo XVI, y entonces sí se planteó esta alternativa dilemática: Amar un bien objetivo (el derecho de propiedad, la indisolubilidad del matrimonio, por ejemplo), o amar la norma, que es expresión de la sabiduría de Dios. Pero anteriormente no habían procedido así, porque Tomás de Aquino explicó que había que amar tanto lo que ama Dios, como el mismo amor de Dios, esto la forma de amar de Dios; y de este modo surgían, como objetos del acto de la moralidad, tanto un objeto que es amado, como una forma de amar, y no siempre podemos saber cuando prevalecerá una u otra faceta del único acto moral. Y si aquello objetivo que es amado determina la existencia de una objetividad persistente en el tiempo, e implica necesariamente una heteronomía para la inteligencia y la voluntad humanas, el amar al modo que ama Dios, o querer como Dios quiere (querer 'quantum ad rationem voliti'), abre la posibilidad de cambiar el objeto concreto del amor según el cambio de las circunstancias. Por esto es por lo que los contenidos de la Ley natural pueden cambiar, según el de Aquino.

El planteamiento más simplista lo estableció Suárez<sup>270</sup>, pero Suárez pudo establecer esta exigencia (al menos, pudo establecerla lógicamente) porque él, del mismo modo que Gabriel Vázquez y Luis de Molina, postulaba la existencia de un orden nouménico y racional (la naturaleza racional del hombre) que era inmutable en su estricta objetividad; el ser humano debía, pues, acomodar la forma de querer de su voluntad a la naturaleza inmutable de las cosas. Pero esta mixtura de objetivismo metafísico y voluntarismo legal, faltaba en los Nominales, que fallaban en la primera premisa, pues no admitían un orden nouménico del ser racional, ni tenían recursos filosóficos para admitirlo.

Gerson y Almain, de todos modos, hablaron de acomodar la propia conducta a lo dispuesto material y concretamente en las normas superiores. Es significativo que Almain comience sus obras morales con el tratado "De voluntario"<sup>271</sup>, en lugar de un tratado "De bono hominis". Todos los libros jusnaturalistas de la Edad Moderna, de forma más insistente cuanto más se adentraron en la Ilustración, comenzaban con el tratamiento de la voluntad, de su libertad, de los obstáculos a la libertad, etc. Una vez que habían establecido una Ética de normas, el problema consistía en determinar la buena voluntad que es suficiente para cumplir con lo dispuesto en las normas, o para determinar las circunstancias atenuantes o eximentes de la pena que corresponde por el incumplimiento de lo dispuesto en la ley: Siempre la versión normativista de la Ética ha ido acompañada de una visión penalista de las normas, y esta tendencia ya la tenemos madura en el siglo XV: Es la Modernidad anti-

<sup>270</sup> Suárez entendía que la moralidad consiste en adecuar espontáneamente el propio comportamiento a la norma, y establece que "Absolutam voluntatem esse necessariam ad observationem legis naturalis". *Tractatus...*, cit., L. II, cap 10, § 5. En el § 6 de este capítulo establece que "Aliud est velle quod preceptum est, aliud est velle, quia praeceptum est".

<sup>271</sup> Una explicación casi programática, por ejemplo, en *Opera*, cit., pág. 1: "Requiritur quod sit liber et voluntario. Prima enim conditio boni actus est quod sit ex electio, id est ex libertate productus ... Quia propter illud quod nobis inest a natura nec laudandum nec vituperandum."

cipada<sup>272</sup>. El derecho fue considerado como un mal necesario y como una forma degradada de vivir de acuerdo con la ley evangélica o la Ley natural. De forma consecuentemente, Biel explica que los fallos morales no se especifican por las materias en las que se produce ese fallo, sino por las normas que son violadas<sup>273</sup>: Era una casi proclama antitomista, de fuerte compromiso con su escuela. Le mueve a pensar así el considerar que los comportamientos (los 'objetos') no son ni buenos ni malos por sí mismos, sino que la bondad o maldad les llega desde la calificación legal y desde la buena o mala voluntad con que realizamos las acciones<sup>274</sup>.

Quedaron establecidos dos mundos paralelos: El del orden natural, o del ser, que es neutro moralmente, pues es el ámbito de la 'necesidad natural', y el mundo del deber ser, que creaba en exclusiva la *ratio debiti*, representado por la 'lex imperans seu praecipiens'. El mundo natural ya está dado, y es aquello que no ha sido creado por el hombre; el segundo ha de ser impuesto por una voluntad. Así, el ámbito de lo normativo (de lo que genera un deber) depende exclusivamente de las voluntades, y la moral, también el sector de la justicia, ha de expresarse en el modo verbal imperativo, cosa que había desechado expresamente Tomás de Aquino. El ser y el deber ser se disociaron como realidades que han de tener fuentes distintas. Ya no importó el fundamento del deber ser, sino su fuente, y éste fue uno de los grandes resultados de reemplazar las causas finales por las causas eficientes.

### 3'. *Homo, id est, potentia libera*

El imperativismo o normativismo moral siempre ha reposado sobre una fuerte acentuación de la voluntad humana, es decir, de la libertad del hombre; y esta tendencia, a su vez, normalmente ha ido precedida de un cierto nominalismo. Molina y Suárez compatibilizaron las tesis relativas a las objetividades metafísicas con las referentes a la libertad humana individual, pero la suya fue una posición muy sincrética, y no prosperó históricamente; pues las objetividades metafísicas acabaron devorando la libertad humana, como reconocemos en los escolásticos más tardíos, bien del siglo XVIII (Schwarz, Desing, Finetti) o del siglo XIX: Taparelli, Ortí y Lara, Prisco, Meyer o Liberatore<sup>275</sup>. Pero el siglo XV no fue momento para el objetivismo pretendidamente metafísico: Este momento no llegó sino hasta finales del

<sup>272</sup> Bastit repara en que "Une loi ainsi conçue comme phénomène de volonté et de pouvoir ... tend à devenir essentiellement pénale ... La punition, la correction deviennent des caractéristiques principales de la l'autorité telle que la conçoit Scot". *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 216.

<sup>273</sup> "Peccata formaliter non distinguuntur per objecta, ad quae convertuntur". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 28, q. unica, pág. 166-L.

<sup>274</sup> "Cum objecta non sint mala: nisi materialiter, idest circa ea voluntas se habet male ... Hae peccata, cum sint formaliter carentia rectitudinis in actibus, distinguuntur secundum discretionem rectitudinem". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 28, q. unica, pág. 166-L.

<sup>275</sup> Vid. el estudio de Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*. Universidad de Cádiz, 2001, *passim*.

siglo XVI, cuando Gabriel Vázquez decidió romper con la Ética de Tomás de Aquino, en la que veía una pura *circulatio*<sup>276</sup>, y le siguieron Molina y Suárez. La visión tomista no había sido metafísica, en el sentido que dieron a este término los últimos escolásticos españoles, que siguieron el criterio *formaliter* que había propuesto Duns Scoto, que querían estudiar las cosas ‘in seipsis, seclusis aliis circumstantiis’.

Biel, Almain o Mayr se encontraron presos en un dilema: O seguían el estudio *formaliter* recomendado por Duns Scoto, o se introducían abiertamente por un camino individualista y voluntarista. Ellos optaron por esto último, y sostuvieron que la voluntad debe ser entendida –afirma Biel-, en la medida en que es opuesta a la naturaleza<sup>277</sup>, como la potestad que es dueña de sus actos, de modo que –como afirma San Agustín– no puede ser forzada, por lo que tiene a sus actos bajo su potestad<sup>278</sup>. La libertad, a su vez, consiste en la neutralidad de la potestad de querer, de modo que sea indiferente a los extremos (a las posibilidades de las acciones opuestas), porque tiene en su poder querer alguno de los dos términos opuestos y, por tanto puede querer hacer o no hacer<sup>279</sup>. Gabriel Biel reproduce la definición de libertad de San Anselmo: “Poder racional de la voluntad que guarda la rectitud por su misma naturaleza, sin preocuparse si la decisión es contingente o necesaria”<sup>280</sup>, aunque al investigador le quedan serias dudas sobre si Biel entendió o no a San Anselmo. Porque San Anselmo captó, con fino instinto, que en los temas humanos es más importante la rectitud de la voluntad querida por sí misma, que no la justicia objetiva de aquello que se ha de querer, por lo que la voluntad se define más (es cuestión de matices) por la forma cómo se quiere que por aquello que se quiere.

Él reitera que la voluntad, para ser libre, ha de ser racional<sup>281</sup>. Se atemoriza ante las consecuencias de una libertad sin norma, y quiere combinar ambos términos del problema: La libertad del arbitrio con la racionalidad de lo decidido. Pero, en honor a la verdad, éste no acaba de ser su pensamiento porque, progresando a lo largo del mismo capítulo, establece todas las tesis propias del voluntarismo: Que la voluntad, por su propia naturaleza, “está

<sup>276</sup> Vid. *Commentariorum ac disputationum in Primam Secundae Divi Thomae*. Ingolstadt, 1611, q. 19, art. 3, la Disputatio 57.

<sup>277</sup> La oposición entre voluntad y naturaleza, viendo la naturaleza como el conjunto de lo que acaece necesariamente, más allá de de la voluntad del hombre, fue una de las principales constantes de las corrientes scotistas. Vid Dufour, *Le mariage dans l'école allemande* du Droit naturel moderne au XVIII siècle. LGDJ. Paris, 1972, pág. 28.

<sup>278</sup> “Secunda pars patet: quae libertas est illa potestas, quae est domina suorum actuum: ita quod capit non potest, et quae habet actus suos in sua potestate: talis autem est voluntas, ut dicit Augustinus”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131-G.

<sup>279</sup> “Potentia autem libera, ut distinguit contra naturalem, est potentia indifferens ad opposita, quia in sua potestate habet utrumque oppositorum: facere, et non facere”. *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 130-B.

<sup>280</sup> “Potestas voluntatis, et rationalis secundum suam naturam rectitudinem, non curando an sit contingens, vel necessaria”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131-F.

<sup>281</sup> “Arbitrii libertas est rationalis voluntas”. *Ibidem*.

determinada ad neutrum” (que es lo mismo que decir que no está determinada a nada), y decimos de tal potencia que es “productiva contingentemente”<sup>282</sup>, por lo que hay que afirmar que solamente la voluntad es una potencia libre<sup>283</sup>. Pues la palabra *potentia* viene de ‘poder’, y este poder es triple: Poder ser, poder actuar y poder dar o acabar lo que se hace<sup>284</sup>. La libertad es potencia que se quiere y se ama a sí misma: “Porque el arbitrio es libre. No lo es porque quiera esto como pueda querer lo opuesto, sino porque todo lo que quiere lo quiere para ser de su imperio (appetit ad sui imperium), de forma que quiere algo de tal modo que se quiere a sí mismo”<sup>285</sup>. La libertad es, pues, un fin en sí misma, y desaparece la distinción entre acto contingente y acto necesario.

#### **4'. La subjetividad del ‘dominium’**

Los Nominales habían disuelto la libertad en la doctrina sobre el ‘dominium’, contemplando al ser humano como una potencia que naturalmente dispone de dominio sobre su propio cuerpo y actos, y sobre las cosas que le son necesarias para su conservación y sustento. Para llegar a este fin les fue necesario identificar las nociones de derecho, potestad y dominio en un plano prejurídico, pues la mentalidad propia de la época que estudiamos entendía que el derecho vigente era el *jus civile* (lo que hoy llamaríamos derecho positivo) y ellos, que querían distanciarse de la realidad social en que vivían, afirmaron un *dominium originale* necesariamente previo al dominio civil o jurídico, como estudiamos en Ockham. Podríamos pensar que afirmaron un derecho natural que sería previo o superior al derecho positivo, y que de acuerdo con este derecho natural... Esta explicación es sencilla y lógica, pero no reproduce el decurso histórico: Ellos afirmaron un plano prejurídico, del que nacían verdaderas licencias y facultades de obrar, que era anterior (también cronológicamente) al derecho natural.

No perdamos de vista que este sector de la filosofía y de la teología escolástica no sentía aprecio por la sociedad humana y, a diferencia de los aristotélicos, no apreció en modo alguno el derecho humano<sup>286</sup>. Tampoco podían apreciar al derecho natural, pues este derecho o ley habría de informar los contenidos del derecho positivo humano (por conclusión o determinación, como había explicado Tomás de Aquino), y ellos rechazaban este mismo derecho humano y, por tanto, sus fundamentos. En consecuencia, sus explicaciones deriva-

<sup>282</sup> “Ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur; et talis potentia dicitur contingenter productiva”. *Ibidem*, pág. 130-B.

<sup>283</sup> “Tertio sequitur, quod sola voluntas est potentia libera”. *Ibidem*.

<sup>284</sup> “Advertendum igitur, quod potentia dicitur a posse ... triplex est posse: potest esse, potest agere, dare vel perficere”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. I, Dist. 12, q. 1, pág. 82-B.

<sup>285</sup> *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131.

<sup>286</sup> La única sociedad ‘natural’ que reconocía Duns era la paterno-filial. Las demás eran creaciones voluntarias de los hombres, disociadas de la ley o derecho natural. Vid. Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 211.

ron hacia un plano extrajurídico que, sin embargo, creaba verdaderas posibilidades de actuación, válidas socialmente, como se vio ejemplarmente en la disputa del siglo XIV de los Franciscanos con el Papado. No en vano, Almain explica que el dominio puede ser natural, original, evangélico y civil<sup>287</sup>. Antes que las instituciones propias del derecho civil, tenemos el dominio natural que observamos especialmente en el libro del Génesis, cuando Dios otorga bienes a los israelitas, que es similar al dominio original, etc. “Porque una cosa son los derechos adquiridos civilmente, y otra los dominios naturales y originales, que no están adquiridos según el derecho civil”<sup>288</sup>. De acuerdo con el voluntarismo que impregna sus explicaciones, el dominio civil ha sido originado por el consenso, bien el consenso social conjunto, bien el consenso de aquel al que la sociedad concedió el poder, y esto es lo que hace que ciertas cosas hayan sido concedidas para el uso exclusivo de personas determinadas, de forma que todas las demás han de abstenerse del uso de ellas<sup>289</sup>. Según la doctrina que representaba Guillermo de Ockham, lo más propio y específico del dominio civil es la posibilidad de reivindicar la cosa en un juicio humano, y esta posibilidad procesal parece ser la nota radical y primaria por la que ha de ser entendido<sup>290</sup>.

Este otro plano con funciones de hecho jurídicas, pero al margen del derecho, fue designado por ellos como *prima justitia* o *recta ratio*. En este sentido, Almain sigue la definición de derecho de Gerson: “El derecho, como explica Gerson, no es otra cosa que la potestad o facultad que compete a cualquiera según el dictamen de la recta razón ... y el dominio es el derecho que compete a cada cual, y el derecho es la misma facultad”<sup>291</sup>. Está hablando del dominio, que se extiende a todo aquello que es necesario para la supervivencia: “Así como Dios, autor de la naturaleza, creó el hombre con derecho o potestad natural para tomar lo que es necesario para el sustento y conservación de la vida...”<sup>292</sup>. En una sociedad precapitalista, y en el ambiente de los religiosos que habían hecho voto de pobreza, esto era suficiente.

<sup>287</sup> Vid. *A decimoquarta...*, cit., Dist. 15, q. 2, pág. 27-Dorso.

<sup>288</sup> “Insuper ponit <Gerson> civiliter adquisita ad differentiam dominii naturalis et originalis, quae illa non sunt civiliter adquisita”. *A decimoquarta...*, cit., Dist. 15, q. 2, pág. 30-Dorso.

<sup>289</sup> “Tunc ex communi consensu vel ex causa consensu alicujus (cui populus dedit auctoritatem) factum est quod certis rebus certae personae concessa ad unum: universaliter aliis prohibetur est uti illis”. Almain, *A decimoquarta...*, cit., Dist. 15, q. 2, pág. 30-Dorso.

<sup>290</sup> Almain escribe: “Ockham aliquo modo differt ab iis, ponens distinctionem dominium civilis. Nam secundum eum dominium civile capitur dupliciter. Uno modo large: et sic nihil aliud est nisi potestas radicalis et primaria humana vindicandi rem”. *A decimoquarta...*, cit., pág. 53-Dorso.

<sup>291</sup> “Et jus (ut dicit Gerson) nihil aliud est quam potestas vel facultas propinqua competens alicui secundum dictamen rectae rationis ... et dominium est illud jus competens, et jus est ipsa facultas”. *A decimoquarta...*, cit., Dist. 15, q. 2, pág. 27-Dorso.

<sup>292</sup> “Quemadmodum Deus naturae auctor hominem condidi cum naturali jure seu potestate eaque suae sustentatione ac conservationi necessaria sunt sumendi...”. *De origine jurisdictionis civilis*, en “Opera”, cit., pág. 46. Vid. Grossi, *Usus facti...*, cit., págs. 341-342.



El subjetivismo propio de la figura del derecho subjetivo aparece en los Nominales tardíos en toda su plenitud. Según Almain, toda ‘auctoritas’ constituye necesariamente una potestad, y son la misma realidad porque todo dominio, cualquiera que sea, es siempre una potestad<sup>293</sup>. Los Nominales anteriores habían discutido si el dominio viene constituido por la cosa misma o por una relación que se entabla entre una persona y una cosa; ya hice una breve alusión a este problema. Ahora, a finales del siglo XV, este tema recibe más importancia, y de él se ocupa Mayr<sup>294</sup>, porque la *potentia libera* en que consiste el ser humano no puede tolerar que algo ‘suyo’ esté fuera de él o sea extrínseco a él: Por ello, como ha explicado Mayr, es más correcto decir que yo soy el dueño de este caballo, que no que este caballo es mío o que es de mi propiedad. Pues el titular del dominio —explica Almain— tiene en sí la sustancia y el mismo ser de la cosa poseída<sup>295</sup>. Como es lógico, todo dominio, por sí mismo, consiste en poseer y usar una cosa *ad proprium libitum*<sup>296</sup>.

### 3. Fernando Vázquez de Menchaca

Indicaba que las fuentes por las que llega a Europa la idea del derecho natural fueron varias. Una, la tradición romanista que se mostró a través del *Corpus Juris Civilis*, y que fue prolongada por el Jus Commune. Pero hasta el siglo XVI, esta tradición sobre el derecho natural, propia de los juristas, se había mostrado poco activa en el círculo de los teólogos. Aparece de forma expresa sólo intermitentemente en algunos comentarios de Guillermo de Ockham, por ejemplo. Desde luego, hubo de tener una importancia decisiva en la conformación de las cabezas de algunos de los teólogos, que se llenaron de las figuras de la ‘*communis omnium possessio*’ y ‘*omnium una libertas*’, pero hasta el siglo XVI faltaba un tratamiento autónomo del derecho natural romanista. Una doctrina que desarrollara sus virtualidades y pusiera la idea de la libertad propia del derecho natural más al alcance del gran público. Esta tarea la hizo, fundamentalmente, Fernando Vázquez, que no se limitó a estudiar las nociones del *jus naturale* que habían usado los juristas (como hizo por esta misma época Alberto Bolognetus<sup>297</sup>, por ejemplo), sino que aplicó diversas nociones del derecho natural a problemas del derecho público y privado de su momento, y otorgó a la catego-

<sup>293</sup> “Dicitur primo auctoritas sive potestas quod idem est, quia omne dominium qualemcumque sit, est potestas”. *A decimoquarta...*, cit., Dist. 15, q. 2, pág. 30.

<sup>294</sup> “Quod dominium rei vel est ipsa res vel rem ipsa possidens ... Et sic ista propositio: ego habeo dominium hujus equi: valebit hanc: ego sum dominus hujus equi: et illud est magis proprie dicitur quod dicere equum esse proprietatem meam vel dominium”. *Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae*. Paris, 1521, q. 15, pág. 73-Dorso.

<sup>295</sup> “Sed autoritate illius qui habet substantiam et esse rei in suo dominio”. *A decimoquarta...*, cit., págs. 50-51.

<sup>296</sup> Mayr: “Dominium est jus habendi, possidendi et utendi aliqua res proprio libito si no fuerit limitatio aliunde per legem positivam”. *In Quartum...*, cit., q. 15, pág. 76-Dorso.

<sup>297</sup> Bolognetus, A., *De lege, jure et aequitate disputationes*, en “Tractatus Universi Juris”. Venetiis, 1584, vol. I.

ría del derecho natural una operatividad sistemática y omniabarcante, e inmediatamente práctica.

El lector me disculpará si dedico un cierto espacio a Fernando Vázquez. Sucede que el estudio de su obra, contextualizándola en el Jus Commune medieval, constituyó el tema de mi tesis doctoral, y desde 1970 a 1975 dediqué mi actividad investigadora al estudio de las teorías jusnaturalistas de Vázquez y de sus fuentes. Este trabajo me permitió comprobar que la historia de las doctrinas del derecho natural no constituye una línea más o menos armónica que pudiera ser expuesta linealmente<sup>298</sup>. Porque junto a la tradición teológica aludida (y a lo sumo mencionada) hasta el momento, ha habido una tradición jusnaturalista específicamente jurídica, poco deudora de las explicaciones de los teólogos, que irrumpe abiertamente en el siglo XVI, y que ha sido decisiva en la conformación de la mentalidad jusnaturalista moderna. Pues las categorías de los teólogos eran demasiado complicadas para el universitario que estudiaba derecho (un tipo de persona, por otra parte, que especialmente en aquella época despreciaba al gremio de los retóricos y dialécticos, esto es, de los filósofos) y se requería una teoría fácil, que expusiera que “en el comienzo de las cosas” todos fuimos igualmente libres y que, por tanto, la igual libertad de todos los hombres venía fundamentada en el derecho natural. Annabel S. Brett entiende que Fernando Vázquez fue el autor que reelaboró la tradición nominalista y voluntarista a que hemos aludido, y de ahí sus teorías político-jurídicas fundamentalmente individualistas<sup>299</sup>; pero esta opinión se debe a que Brett desconoce la línea sobre el derecho natural que fue propia de los juristas, en la que ante todo se formó Vázquez de Menchaca.

Esta tradición jusnaturalista propia de los juristas<sup>300</sup> no triunfó por sí sola; pero contribuyó y ayudó decisivamente. Percibimos las influencias de los juristas sobre todo en Francisco Suárez, cuando se plantea cómo es posible que siendo la sociedad civil desconocida por el *jus naturale*, hayamos de afirmar, juntamente con los aristotélicos, que la sociedad es

---

<sup>298</sup> Hervada explica: “Lo cierto es que, tal como históricamente se produjo este hecho, a él contribuyeron factores de índole doctrinal, que le dieron su configuración típica. El asunto es complejo y la historiografía está lejos de haber dado, al respecto, su última palabra”. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., pág. 251. Ésta es una queja antigua: Ya Figgis, hombre formado en el siglo XIX, nos decía que “then remains a great gulf fixed between medieval and modern thought”. *From Gerson to Grotius...*, cit., pág. 12.

<sup>299</sup> Vid. *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge University Press. Cambridge, 1997, págs. 165 y ss.

<sup>300</sup> Seelmann reconoce que no podemos conectar a Vázquez de Menchaca con Ockham. Vid. *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca vom Dominium*. Carl Heymanns. Köln-Berlin-Bonn-München, 1979, pág. 24.

natural al hombre<sup>301</sup>. Pero más que detalles concretos, como de búsqueda de citas, la influencia del estilo que crea Vázquez lo percibimos en todo un modo o talante de entender el derecho natural y su función en la vida social, tal como se manifestó ante todo con Hugo Grocio, tan dependiente del estilo de Vázquez como del de Suárez<sup>302</sup>. Grocio y Pufendorf dependieron mucho de la filosofía escolástica; el nervio que los anima proviene simultáneamente de los teólogos y del estilo que Vázquez diseñó.

Fernando Vázquez constituye una figura singular en la historia del pensamiento jurídico, porque él fue el primero que aunó la nueva forma de razonar que he llamado Racionalismo humanista<sup>303</sup> con el tratamiento autónomo y sustantivo del derecho natural que se encuentra en el derecho romano, y también en el derecho canónico<sup>304</sup>. Hasta que publica sus "Controversias ilustres", en 1564, pocos juristas habían extraído las ideas sobre el derecho natural del conjunto de comentarios al *Corpus Juris Romanorum* y les habían otorgado una función propia. En el siglo XIII tenemos, muy en solitario, la figura de Pedro de Bellapertica, que se preocupó ante todo en explicar las relaciones entre los distintos sectores del derecho natural, especialmente aquella parte del *jus naturale* que venía formada por lo que Tomás de Aquino llamaba la *ratio essentialiter*. De ahí su insistencia en la naturaleza histórica del derecho natural, que varía al compás de las necesidades que le van dando a sus normas la razón de ser en cada momento. En el siglo XVI se puso de moda entre los juristas el tratamiento teórico del derecho natural. Johann Oldendorp explicó sucintamente sus fundamentos, según una actitud parecida a la de Bellapertica. Pocos años después, Andrés de Exea, hacia 1540, publicó el *Liber pactorum unus*, que es el primer tratado de nuestra cultura en el que las nociones romanistas del derecho natural fueron sacadas del *Corpus Juris* y de sus comentarios bajomedievales, y recibieron tratamiento propio, casi con inmediata operatividad en la estructura y fundamentos del razonamiento jurídico concreto. El hecho de que el nombre de Exea no figure aún en ninguna historia del pensamiento jusnaturalista, nos muestra hasta qué punto es desconocido este proceso histórico. Pero las aportaciones de Exea fueron exiguas, y el primer jurista que asumió seriamente la categoría de la libertad natural de todos los hombres, y la usó permanentemente a lo largo de todo un libro jurídico

---

<sup>301</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 8, § 1, en donde explica que "Nam de jure naturali esse non potest, tum quia potestas ipsa naturalis non est". Resuelve el problema explicando que, aunque el ser humano es libre por naturaleza, ha nacido, sin embargo, con una 'capacidad de sometimiento'. En *op. cit.*, L. III, Proemium, § 11, escribe que "Quia licet homo non sit creatus, vel natus subjectus potestati principis humani, natus est subiicibilis ei (ut sic dicens). Unde actu illi subiici, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra jus naturae praecipiens".

<sup>302</sup> Hervada indica que el prestigio de Grocio ahogó sus contradicciones. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., pág. 72.

<sup>303</sup> Vid. mi estudio "Mos italicus, "mos gallicus" y el Humanismo racionalista, en "Jus Commune" VI (1977) págs. 108-171. Hay reedición en mi *Historia del derecho natural. Un ensayo*. UNAM. México, 1999, págs. 81-137.

<sup>304</sup> Seelmann repara en la doble fuente de Vázquez. Vid. *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca...*, cit., pág. 111.

más bien extenso, fue Fernando Vázquez de Menchaca, hacia 1560. Necesitaba proceder así porque quería tratar “las cuestiones más importantes del género humano” y en este empeño poca ayuda le podían prestar los comentarios romanistas, normalmente sobre derecho privado.

La vida de Vázquez de Menchaca tiene bastante de paradójico. Ocupó cargos importantes en el Consejo de Castilla, pero no logró ser catedrático en la Universidad de Salamanca. Fue designado por Felipe II para acudir al Concilio de Trento, pues se había planteado una cuestión que hería el orgullo nacional: Los padres conciliares habían determinado que los doctores españoles hablarían después de los franceses e italianos. Según narra él mismo en el prefacio de las “Controversias ilustres” hizo un discurso extremadamente brioso en el que amenazó a los padres conciliares y con el que logró que cada doctor interviniera según la antigüedad en la colación de su grado. Sin embargo, cayó en desgracia por motivo desconocido, y fue cesado en el Consejo de Castilla, aunque el Rey Prudente le mantuvo el sueldo. Nombrado canónigo doctoral de la Catedral de Sevilla, redactó un libro que trataba del Derecho natural, el “De vero jure naturali”. No llegó a la imprenta porque murió el 12 de agosto de 1569, y su hermano Rodrigo (a quien encomienda el manuscrito según consta por su testamento) no hizo las gestiones necesarias.

### 1'. Libertad y derecho natural

Las tesis que hemos encontrado sobre la libertad y la doctrina del ‘dominium’, suponiendo que el dominio del ser humano sobre sí mismo, gracias al intelecto y la voluntad (el libre arbitrio) es el fundamento del derecho de propiedad, que todo *dominium* es de por sí ilimitado, de uso *ad nutum* o *ad libitum* de su titular, por lo que las categorías del dominio, la libertad y la facultad, se encuentran íntimamente vinculadas, las reconocemos en las explicaciones de Fernando Vázquez<sup>305</sup>, que depende estrechamente de la baja teología a que he aludido. Desde luego, Vázquez cita con mucha más frecuencia a Gerson o Conrado que no a Tomás de Aquino<sup>306</sup>. Citando a Gerson, explica que el dominio no es sino la facultad de aquel que puede hacer lo que quiera, a menos que lo prohíba la violencia o el derecho, y cita la ley *Libertas* del Digesto y el párrafo *Libertas* de la Instituta<sup>307</sup>, sin añadir que en estos lugares se define la libertad, no la propiedad o el dominio. “¿Por esto suplico que me digáis,

<sup>305</sup> Vid. Seelmann, *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca...*, cit., págs. 154 y 161-163.

<sup>306</sup> Seelmann pone en relación las doctrinas de Gerson, Soto y Vázquez, y explica que “Diese Definitionen stehen in einem engen Zusammenhang mit der eigenen Definition des Vazquez und werden deshalb gemeinsam mit dieser näher zu betrachten sein”. *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca...*, cit., pág. 56.

<sup>307</sup> “Secundum quae plane colligitur qualis sit vera domini definitio, est enim naturalis facultas ejus, quod facere libet, nisi quod vi aut jure prohibeatur, quam definitionem colligo ex l. libertas, D. de statu hominis, § libertas, inst. de jure personarum, quod cuique facere libet, nisi quid vi aut jure prohibeatur”. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*. Venetiis, 1564, cap. 17, § 4.

si tener dominio en las cosas puede ser otra cosa que tener una facultad libre, *ad libitum*, sobre ellas?”<sup>308</sup>. Reconoce que esta noción del *dominium* la ha tomado de Juan de Gerson<sup>309</sup>.

Del mismo modo que los juristas anteriores, tampoco Fernando Vázquez maneja una noción unívoca del derecho natural. Pero concede la mayor importancia a la que lo entiende como la libertad natural que todos los hombres poseían en el *status naturae*. De acuerdo con ella, parte desde el individuo aislado en tal estado, y mantiene que el poder político ha sido una invención humana más, aunque especialmente importante: “De este modo, cuando por primera vez hubieran empezado a corromperse los hombres en alguna región, es de creer que entonces en ella se establecería la dignidad de príncipe y la administración de justicia”<sup>310</sup>. Esto parece ser evidente porque “Atendido el derecho natural, todos los hombres nacían libres y no estaban sometidos al dominio y jurisdicción de otro”<sup>311</sup>. En esta Edad de Oro (así la presenta Vázquez) “para reprimir a los hombres perversos, por otra parte muy escasos, no era necesaria ni se había instituido aún esta defensa artificial que se practica por modo de jurisdicción”<sup>312</sup>. Hoy tenemos ya instituida tal “jurisdicción”, pero Vázquez la presenta en tono profundamente negativo: “Cuando en el día de hoy, en uso de la defensa artificial que se ejerce por vía de autoridad y jurisdicción, después de dilaciones y pleitos tan trabajosos, molestos, interminables y costosos, sucede que hubiera sido casi siempre más acertado ... no haber reclamado tal auxilio o defensa artificial que el haberla recibido o conseguido, pues con razón parece haberla comprado <el hombre> por un precio más que excesivo”<sup>313</sup>. Quizá el motivo último que le mueve a opinar así es el que expresa en el cap. 5, parágrafo 28: El estar bajo el dominio de un señor no es un bien, sino la más desagradable de todas las cosas<sup>314</sup>.

El poder político –presentado como un mal menor<sup>315</sup>– resulta ser una realidad opuesta al derecho natural: “Atendidos aquellos derechos que los hombres usaban, eran dueños y señores y gozaban de absoluta libertad, y no cabe duda que la supremacía y la jurisdicción se opongan algún tanto a esta completa libertad, que es evidente ser contraria al derecho natural ... Luego así como las guerras y las diversas especies de esclavitud tuvieron su origen en el derecho de gentes secundario, así también de la misma fuente proceden los reinos y

<sup>308</sup> “Dominium enim in rebus habere, quid obsecro aliud est, quam eam liberrimam ad libitumque facultatem habere circa illam rem?”. *Controversiarum illustrium...*, cit., *ibidem*.

<sup>309</sup> Vid. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 17, § 6.

<sup>310</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 82, § 3.

<sup>311</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 82, § 1.

<sup>312</sup> “Defensio haec artificialis, quae per modum jurisdictionis fit necessaria non erat nec inventa erat; sed ad hic superque erat defensio naturalis, quae fieri tunc poterat et fiebat quoties opus fuerat”. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 41, § 33.

<sup>313</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 41, § 36.

<sup>314</sup> Cfr. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 5, § 28.

<sup>315</sup> Así lo describe Kurt Seelmann en Vázquez. Vid. *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca...*, cit., pág. 140.

los restantes principados y jurisdicciones, que no son menos opuestos y contrarios al derecho natural y de gentes primitivo que las mismas guerras y esclavitudes”<sup>316</sup>. En aquel momento existían dos tipos de doctrinas que —frente a la escuela de los Nominales, que veían en poder público un mal necesario— realzaban la importancia de la convivencia política. Una era la de los aristotélicos, que afirmaban que el poder venía exigido por el orden natural. Otra, la del origen divino de los Reyes, que mantenía que los Reyes habían sido instituidos personal y directamente por Dios; solamente un siglo antes habría sido impensable una explicación de este último tipo, pero sucedió que a lo largo del siglo XVI la Monarquía había ganado un enorme prestigio, y las tendencias modernas conservadoras se dirigían hacia su fortalecimiento, sin pudor por explicar los temas humanos con razonamientos de naturaleza teológica. El primer país en el que prosperó tal tipo de doctrina fue Inglaterra, por los años en que vivió Vázquez; sucedió que entró a gobernar un Rey que no era legítimo y, a falta de fundamentos legales, sus defensores hubieron de echar mano de explicaciones pretendidamente teológicas. Fernando Vázquez despacha estas teorías escribiendo que “podemos defender que los reyes proceden del mismo Dios y Señor Supremo, en cuanto que en todas las cosas y actos humanos concurre y aún precede el mismo Dios impulsando y dirigiendo a las criaturas, como si todas las cosas creadas sólo se movieran en todos sus actos por el influjo divino”<sup>317</sup>. Esto le lleva a concluir que la existencia de la “suprema potestad” es de derecho divino en la medida en que aquel derecho concurre como causa universal con todas las cosas<sup>318</sup>. Así, la autoridad política, “del mismo modo que las guerras, las esclavitudes y todas las demás restantes cosas introducidas por el derecho de gentes secundario, se considera que procede del mismo Dios como causa que es de todo”. El derecho divino queda reducido a la voluntad permisiva de Dios<sup>319</sup>, porque esta voluntad se extiende a todas las cosas que la naturaleza ofrece espontáneamente: “Porque aquel dicho “por mí reinan los reyes” no tiene otra significación que si dijera que por disposición de Dios los ríos se deslizan, brotan las fuentes, crecen los trigos, echan hojas los árboles, el sol ilumina, etc.”<sup>320</sup>.

<sup>316</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 41, § 37. Seelmann expresa las relaciones entre el derecho natural y el derecho de gentes, como la oposición del imperativo categórico al imperativo hipotético. Pues el derecho natural constituiría un imperativo categórico, derogable si hay necesidad, por el derecho de gentes. Vid. *Die Lehre von Fernando Vázquez de Menchaca...*, cit., pág. 114.

<sup>317</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., , Praefatio, §§ 113-114.

<sup>318</sup> “Quod Deus tanquam causa universalis in omne regno, imperio, principatu, magistratu, et iurisdictione concurrat, non secus quam concurrat in omnibus reliquis rebus humanis, maximis, mediis et minimis, quia omnia per eum fiunt, ejus sponte et nutu iussu et permissu”. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 41, § 39. Vid también, Praefatio, § 125 y cap. 47, § 5.

<sup>319</sup> Vid. mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Salamanca, 1977, pág. 131.

<sup>320</sup> “Per me Reges regnant etc. est perinde ac si diceret quod Dei ordinatione flumina defluunt, nascuntur fontes, crescunt sagetas, germinant arbores, illuminat Sol, humectant Luna et Sydera, alii arant, alii seminant, arborumque folia ventorum fletibus agitaretur, aquila captat columbas, ... et reliqua id genus innumera”. *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 29, § 5.

## 2'. La naturaleza del poder

El poder político se legitima por un hecho humano, y el principio que rige la doctrina de Vázquez es el que indica que “Principatus politicus ex solo populi consensu”. Una tesis que también la estaban usando los aristotélicos como Vitoria y Soto, pero con significado y alcance distinto. Vázquez sigue la mentalidad más corriente en las Universidades bajomedievales, en las que explicaban que *ab initio* todos los hombres eran igualmente libres, pero que posteriormente decidieron constituirse en sociedad o *cōetus* mediante un “pactum societatis”. En un momento más tardío los hombres ya congregados decidieron traspasar su poder a un jefe político mediante el “pactum subjectionis”. Pero estas doctrinas medievales no extrajeron desde el supuesto *prius* temporal de la libertad individual en el estado de naturaleza una teoría política basada en tal libertad. Vázquez sí lo hizo.

“En todo el texto del libro primero y comienzos el segundo seguiré el siguiente orden: propondré en primer lugar, como base, un principio fundamental del que extraeremos más de doscientas conclusiones, todas ellas de extraordinaria utilidad e importancia. Este principio o ley fundamental es el siguiente: Todo poder legítimo de príncipes, reyes, emperadores o de cualquier otro régimen ha sido instituido, creado, recibido o simplemente admitido única y exclusivamente para utilidad de los ciudadanos y no de los que gobiernan, según es doctrina común y generalmente admitida por filósofos, legisladores, santos y doctores”<sup>321</sup>. Hasta aquí no ha sentado ningún principio político nuevo: Ya Aristóteles había establecido que la tiranía se produce cuando el gobernante trabaja en su propio provecho, no en el de la comunidad, y así había sido repetido tradicionalmente. La novedad de Vázquez está en que este poder creado mediante un pacto no puede tener por finalidad sino la utilidad de los ciudadanos, y “es útil todo lo que nos agrada” (utile, id quod libet)<sup>322</sup>. Los hombres designan a uno de ellos para que les gobierne, y el gobernante dispone de un contrato de mandato concluido con los demás ciudadanos. Desde este postulado, Vázquez extrae tres consecuencias: a) el príncipe no puede exceder los límites del mandato, ni aún en sentido favorable; b) el mandato está ordenado exclusivamente a la utilidad de los súbditos; c) el mandato es revocable “ad nutum”<sup>323</sup>. Que el príncipe carece de poder para traspasar el mandato “es evidente por nuestra proposición principal y por los fundamentos en que se apoya ... Hemos, pues, de decir que así como el árbitro se halla revestido de jurisdicción nacida de la concesión y encargo de los litigantes, si los mismos contendientes no quieren someterse a sus disposiciones no puede castigarlos sino dentro de los límites y medida que los mismos litigantes le

<sup>321</sup> “Denique per totum hunc librum et principium sequentis hunc ordinem servabimus, nam veluti fundamentum proponens regulam quandam quasi elementarem ex qua his centum definitiones arduae, utiles, egregiaque derivabuntur ... regula sit haec omnes omnino principatus, regna, imperia, potestates, legitimus legum et hominum ob publicam ipsam civium utilitatem, nec etiam ob regentium comoda, inventos, creatos, receptos, admissosque fuisse”. *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 1, § 9.

<sup>322</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 17, § 3. Vid. *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, cit., págs. 182 y ss.

<sup>323</sup> Vid. mi estudio *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno...*, cit., pág. 170.

otorgaron y, hasta donde se extienda la pena a que ellos voluntariamente se sometieron. Del mismo modo, tampoco el príncipe, a quien el pueblo se confió y que de ninguna otra fuente ha recibido la menor potestad o jurisdicción, puede castigar o imponer penas más allá de los límites y medida del poder de jurisdicción que el pueblo le ha confiado<sup>324</sup>.

Esta tesis no aparece en su obra con entera claridad. Por lo general, él deja reducido el poder político a un poder jurisdiccional, de forma que su función es la de hacer justicia entre los ciudadanos<sup>325</sup>. Pero la gran novedad de Vázquez reside en que él fue el primero que tomó en serio el parágrafo ‘Sed naturalia quidem jura’ de la Instituta, en el que se indica que los “*jura naturalia* siempre permanecen firmes e inmutables”. El motivo que le movió a redactar las “Controversias ilustres” fue (según expresa él) defender estos derechos naturales del hombre, que él considera que están exterminados en toda la tierra<sup>326</sup>. El parágrafo ‘Sed naturalia’ (Instituta, 1,2,11) fue entendido ahora de una forma ante todo individualista, de modo que toda sujeción de un hombre a otro no pudiera tener otro fundamento que la voluntad de los afectados. La misma sustancia del poder político está dada por un acuerdo contractual, que obliga por igual a todas las partes, que se expresa imparcialmente a través de las leyes. Esta sujeción no debe entenderse al modo escolástico, en el que se distinguía entre la *vis coactiva* y la *vis directiva* de las leyes, de modo que el gobernante quedaba obligado a esta última pero no a aquella. Vázquez declara que la sujeción del príncipe a las leyes “la has de entender, en primer término, en cuanto a las palabras ... En segundo lugar, has de entender que el príncipe está sujeto también en cuanto al efecto y sustancia de la obligación legal, ya que esta sustancia o fundamento de la obligación legal es el consentimiento verdadero o presunto que el príncipe ha otorgado a la ley ... En tercer lugar, has de entender que está sujeto también a la pena ... y por lo que hace a la ejecución se efectuaría por él mismo o por sus oficiales<sup>327</sup>. “Y así es como los Españoles vivencian este problema, porque aunque constituyen turba ignorante en letras, su voz es la voz de Dios, y no hay Español que no piense que transgredir las leyes vigentes es pecado<sup>328</sup>”.

<sup>324</sup> *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 29, § 2.

<sup>325</sup> Vid. mi estudio *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno...*, cit., págs. 136 y ss.

<sup>326</sup> “Non possumus non dolore vehementer quod naturalia jura quae a veridicis ac prudentissimis iure consultis quasi immutabilia tradita fuerant, quaeque foelicitatem mortalibus prae se ferebant, exulare cogantur ab orbe fere universo exterminata” Cfr. *Controversiarum illustrium...*, cit., Praefatio, § 3.

<sup>327</sup> “Stat ergo regula, principem legibus subesse, intellige primo, subesse legibus juris naturae. Deinde subesse legibus divinis. Tertio intelligo etiam subesse legibus civilibus reipublicae suae. Quia tria tenit Dominicus Sotus ubi supra. Quarto intellige quod subest jure gentium licet tale jus positivum sit, quod intelligo quandiu ab ipso vel a republica sua ab eo jure non fuerit recessum ... Deinde intellige, principem comprehendi etiam quod ad effectum et substantiam legalis obligationis, ea enim obligationis legalis substantia consistit in consensu vero vel interpretatio ipsius principis legi dato”. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 45, §§ 6-7.

<sup>328</sup> “Et nobiscum sentit omnis turba Hispanorum, qui sunt litteris in experti, cujus populi vox (ut dixi) vox Dei est, nec ullus Hispanorum putat, sed in illius legis transgressione ibi vigentis peccare”. *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 27, § 15.



En el ejercicio de este poder jurisdiccional, el titular del poder está sometido a las leyes nacionales como un ciudadano más. Ésta era una común opinión del siglo XVI español, porque la mantenían todos los juristas relevantes con excepción de Antonio Gómez. Proporciona diversos argumentos a favor de esta vinculación del príncipe a sus propias leyes, y hay dos especialmente relevantes. “Existe una ... razón no menos nueva que insigne, porque del mismo modo nos obligan las leyes que los mismos contratos, ya que la ley no es otra cosa que un cierto contrato y mutua promesa de los ciudadanos entre sí ... y éste es el verdadero sentido de la ley primera del Digesto, donde se dice: “Común convención de la república”, esto es, común y mutua promesa de los ciudadanos entre sí ... Luego así como el príncipe no sólo queda obligado por sus contratos, sino también sometido a ellos ... así también queda obligado por este contrato público, es decir, por la ley o por la legislación”<sup>329</sup>. El otro reza: “La violación de las leyes dadas por el príncipe debe considerarse como un acto perjudicial contra la república, a lo que no tiene derecho por ser contra la comisión y cargo conferido por el pueblo”<sup>330</sup>. Si el gobernante traspasa los límites de su mandato, se convierte en un ciudadano más, decae el deber de obediencia hacia él, y es lícito resistirle con la fuerza, llegando, si es necesario, hasta el extremo: “Si el príncipe de la república a que pertenezco se lanza a matarme o herirme, siendo yo inocente ... por el mismo hecho y por el propio derecho deja de ser príncipe. Por tanto, si para mi propia defensa le hubiera dado muerte, no tanto parecerá que he matado al príncipe cuanto a un hombre ya particular”<sup>331</sup>.

#### 4. Tomás de Aquino hizo otro planteamiento del problema

Indicaba que nos cuesta entender hoy a Tomás de Aquino porque tendemos a insertarlo genéricamente dentro del movimiento escolástico, y olvidamos que en la Escolástica ha habido una fractura histórica. Al hablar de esta fractura no me refiero ahora tanto a los opositores medievales del de Aquino ya mencionados, como al quiebro que observamos en ese movimiento complejo que llamamos genéricamente Secunda Escolástica o Escolástica Tar-

---

<sup>329</sup> “Sed cum nos supra tenuerimus principem merum non esse legibus superiorem, sed inferiorem, et qui earum ministrum, custodem et executore, consequens est, ut cum eis sine causa dispensare nequeat, et quum ad meram civium utilitatem merus princeps creatus intelligitur, et legum observantia reipublicae non posse non esse utilis ... ut qui princeps legis violaverit nocuisse intelligitur, quod ipse facere non potest, quia est contra suam commisionem suumque officium”. *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 15, § 4.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> “Neque ad rem pertinet quod ille aggressor sit princeps, aut dux reipublicae aut persona reipublicae gubernationi multum necessaria, nam si tales simul atque tyranni esse coeperint, continuo desinunt esse principes ipso facto”. *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 18, § 10. Le mueve a pensar así su pensamiento profundamente individualista, que hace que entienda que cada cual deba anteponer su propia utilidad a la de la república: “Praeterea meam republicam salvam esse me interesse videtur propter meam utilitatem et propter vel potissimum ejus incolummitatem desidero, et desirere debeo. Ergo juris naturae magis diligo et diligere debeo me ipsum quam meum principem aut rempublicam”. *Ibidem*.

día Española. En esta escolástica convivieron ante todo dos tipos de teólogos: Los dominicos, normalmente enseñantes en Salamanca, y de ahí el nombre de *Salmanticenses*, y los que publican en el último decenio del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, jesuitas, como fueron Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina o Francisco Suárez, conocidos corrientemente como los *Conimbricenses*.

La ruptura con la filosofía de Tomás de Aquino tuvo —por una vez— nombre propio: Gabriel Vázquez de Belmonte, un autor bastante conocido en el siglo XVII y ahora casi olvidado. Fue Gabriel Vázquez el que denunció la *circulatio* sobre la que, según él, reposaba la filosofía tomista. Porque Tomás había mantenido una cierta insubstancialidad de la razón, de forma que él mantenía que conocemos cómo funciona, pero no sabemos en qué consiste o qué es<sup>332</sup>. Sabemos que la razón toma sus contenidos y direcciones desde las tendencias naturales del hombre, a las que modera en un segundo momento. Pero si la vida moral del hombre descansa en los instintos naturales, que constituyen el primer fundamento de la racionalidad humana, y la razón a su vez los regula, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás de Aquino detectó expresamente este problema<sup>333</sup>, pero se remitió a las potencialidades de la razón práctica. Vázquez de Belmonte alegó esta *circulatio* para romper definitivamente con la explicación tomista de la vida práctica humana<sup>334</sup> y proponer en su lugar la consideración *formaliter* o formal de las figuras de la vida, en las que consiste y a través de las cuales se regula ella misma.

Vázquez y, pocos años después, Luis de Molina no exigieron una ley que impusiera el cumplimiento del orden del ser, porque ellos entendieron que el deber ser surge directamente desde el ser, de modo que la naturaleza o Dios se imponen por sí mismos, sin necesidad de que intervenga una voluntad que ordene hacer u omitir lo que ya hay o existe. Pero Francisco Suárez, siguiendo la mentalidad que representaba Juan Duns, entendió que para que lo justo se convierta en *debido* hace falta una orden o mandato y junto a la “*lex indicans*” meta-

<sup>332</sup> “Oportet igitur quod intellectus quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellectus quam intellectus noster natus est abstrahere ... non habet aliquam speciem spiritualem et individualement: cum quidditas intellectus non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis”. *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*. Marietti. Torino-Roma, 1961, § 2183. En el § 2237 añade que “de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipiunt; quid vero sint, ex ipsorum actus qualitate invenimus”.

<sup>333</sup> Vid. *com.eth.*, § 1131.

<sup>334</sup> Vázquez exponía que “quia Arist. 6 Eth. cap. 2 verum intellectus practici definit; quod est consentaneum appetitui recto, respondet, Aristotelem ibi fuisse locutum solum de intellectu practico prout in consultatione versetur eorum, quae sunt ad finem: in iis autem quae sunt ad finem, rectitudinem rationis consistere in conformatione, et convenientia cum appetitu recto finis: at vero appetitum rectum circa finem oriri ex recta apprehensione finis: et ita concludet, rectitudinem voluntatis tandem desumi ex rectitudine rationis”. *Commentariorum ac Disputationum...cit.*, q. 19, art. 3, disp. 58, pág. 410.

física, postuló la existencia de una “*lex praecipiens*” divina, que nos ordena obedecer lo que es o hay. Él reivindicó –de modo parecido al de los Nominales– la necesidad de una *ley* natural, pues el término *ley*, por sí mismo, denota una voluntad legisladora, cosa que no sucede en la misma medida con otras nociones, como la de *jus*, que denota más una realidad racional que no imperativa. Esto implicaba mantener que todo lo que es *obligatorio* o normativo ha de consistir necesariamente en la orden de una voluntad superior.

Efectivamente, Suárez, más teórico del Estado moderno que no de la mentalidad medieval, resolvió al derecho en leyes, y a éstas las jerarquizó concienzudamente según el conocido esquema de Ley eterna-Ley natural-Leyes positivas humanas. Suárez fue el gran triunfador de los siglos XVII y XVIII en los ambientes moderados no revolucionarios que se oponían simultáneamente a la secularización de la Ética que postuló Pufendorf abiertamente, y al individualismo ético jurídico que era posible por la consideración del individuo aislado en el *status naturae*. De hecho, Suárez y Grocio fueron las banderas de los que se oponían a los nuevos vientos académicos de la Edad Moderna.

Pero estos conservadores pagaron un precio caro por mantener esta actitud, porque desde comienzos del siglo XVII, toda la escolástica fue filtrada por las obras de Francisco Suárez, y la Modernidad opuesta a la secularización entendió que el triple escalonamiento de las leyes era la *conditio sine qua non* de una consideración cristiana de la Ley natural. De este modo, las realidades humanas racionales e inmutables se erigieron en el contenido del derecho natural (componiendo la *lex indicans*), y la doctrina de las leyes que Suárez añadió a Vázquez y Molina presentaron el momento voluntarista de la ley, constituyendo la *lex praecipiens*. El momento metafísico (entendido en el nuevo sentido que le dio Gabriel Vázquez) era el del “ser”, y la dimensión voluntarista le añadía el del “deber ser”. Pero esta doctrina que distingue entre *lex indicans* y *lex praecipiens* es scotista, y fue la mantenida por los Nominales, por lo que cabe preguntarse cómo un autor como Suárez, que era antinominal, la mantuvo. De forma extremadamente paradójica, Suárez combinó la inmutabilidad metafísica (ese mundo de esencias racionales inmutables) con la noción voluntarista de la ley. Y así, al comienzo del siglo XVII comenzaron a andar, unidos de la mano, el talante metafísico más estricto y el voluntarismo jurídico.

Una primera consecuencia de este planteamiento fue que la metafísica se extendió de forma impensable poco antes. Algunos mantienen que fue Suárez el primer autor de una metafísica sistemática; no es cierto enteramente, porque ya Vázquez había compuesto mucha metafísica con pretensiones de *prima philosophia*. Desde luego, esta metafísica moderna que nace entre las manos de Gabriel Vázquez es bastante distinta de la filosofía anterior, en parte por su rigidez (consecuencia de la pretendida inmutabilidad de su contenido) y en parte porque desciende a concreciones, siendo así que los ensayos metafísicos anteriores se habían limitado a un plano más abstracto y general. Desde Vázquez, Molina y Suárez, la metafísica acompañó –casi como un animal de compañía– a buena parte de los filósofos de las Edades Moderna y Contemporánea. Esto era muy ajeno a la doctrina tomista, porque Tomás de Aquino ni redujo el *ius* a la *lex*, ni erigió a las inmutables naturalezas

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

### El criterio 'ex objecto'

Los jesuitas españoles mencionados postularon la existencia de un orden metafísico del ser, *manente natura rationale*. Ellos entendieron que la razón humana participaba de un orden nouménico que ella conocía sin más, directamente, y este tipo de conocimiento primero, anterior a otra consideración, lo llamaron conocimiento *formal*. Estos escolásticos entendieron que la forma de la cosa (esto es, su esencia o naturaleza) determina unívocamente la bondad o maldad de las operaciones humanas, porque siempre será malo adúlterar, y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad; en el plano del derecho, Luis de Molina dejó muy claro que siempre será lícito que el propietario de una cosa disfrute de ella, porque ésta es la naturaleza inmutable del derecho de propiedad, y siempre será lícito que una persona pasee por su calle y que realice cualquier actividad no prohibida por la ley natural o, dadas ciertas circunstancias, por las leyes positivas<sup>335</sup>. Los derechos naturales son inmutables, al menos tanto como el ser humano o la naturaleza racional. Fue lógico que Hugo Grocio, que se nutría ante todo de la filosofía suareziiana, declarara que pretendía componer un tratado de derecho que fuera preciso, como las ciencias exactas, porque él, siguiendo a Molina y Suárez, pretendía fundamentar sus explicaciones en una naturaleza humana objetiva desde la que brotaban normas inmutables y exactas para la conducta humana.

La tesis de lo bueno y lo malo por sí mismo (a las que los jesuitas añadieron, siguiendo las trazas de los siglos XIV y XV, la de lo lícito por sí) siempre ha estado presente en la consideración occidental de la Ética, y ha sido llamada criterio *ex objecto*, porque mantiene que las conductas humanas por sí mismas, esto es, por su propia materia u objeto, ya están ordenadas, prohibidas o permitidas. Tomás de Aquino dedicó varios artículos a estudiar este problema<sup>336</sup>, un problema que aparece intermitente en su obra, sea o no éste el tema. Siempre rechaza el criterio *ex objecto* como el fundamental en la vida práctica humana. Su razón de fondo reside quizá en que no comparte el optimismo metafísico propio de Gabriel Vázquez. "Podemos decir que la fuerza humana es una perfección según el modo de ser del hombre, que no puede comprender con certeza la verdad de las cosas de forma directa, y especialmente en lo que ha de hacer prácticamente, que son cosas contingentes"<sup>337</sup>. Los jesuitas españoles había partido desde un orden metafísico del ser que era el fundamento

<sup>335</sup> Vid. Luis de Molina, *De justitia et jure opera omnia*. Venetiis, 1614, Tract. 2, disp. 1.

<sup>336</sup> Por ejemplo, los arts 2 y 3, q. 19, I-II, de la *Suma teológica*. Antes lo había tratado en el art. 2, q. 18, de esta misma parte de la *Suma*, titulado "Utrum actio hominis habet bonitatem, vel malitiam ex objecto".

<sup>337</sup> "Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simpliciter intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia". *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

material del deber ser, y justamente lo que Tomás cuestiona es la existencia —en el terreno de lo que hay que hacer, *agibilia*— de un orden metafísico tal. Porque el ser humano no atiende a las cosas por ellas mismas, sino que tales cosas son buenas o malas *para* el hombre, *secundum modum hominis*.

Él sí admite que existe un orden objetivo de ideas, pero tal objetividad se mueve en el plano teórico, y no podemos aplicar sin más la *theoria* a la *praxis*. Pues la teoría se ocupa de las cosas que podemos conocer cognitivamente, sin que el hombre pueda modificarlas en su esencia, pues siempre un lápiz será un lápiz; precisamente, lo que hicieron Vázquez o Molina fue extender el ámbito del conocimiento teórico como el único conocimiento posible, invadiendo el terreno del conocimiento práctico, de modo que el conocimiento práctico dejó de existir como realidad autónoma; la misión del moralista y del jurista sería, según ellos, conocer las leyes y objetividades existentes, y *aplicarlas* a las conductas humanas, para saber si estas conductas son correctas o no. Pero, ¿acaso no es ésta la función del jurista? Y si no es así, ¿qué peculiaridades presenta el conocimiento práctico, esas propiedades que hacen que no sea idéntico al conocimiento teórico? No es momento de abordar de lleno este tema, que nos llevaría demasiado lejos. Apuntemos ahora solamente que del término *praxis* deriva el adjetivo *práctico*, que es la forma de comportarse cada ser vivo de acuerdo con lo que ya es: El hombre ha de obrar prácticamente, esto es, dada su peculiar situación (normalmente bastante indeterminada por proteica) dentro de un orden más amplio que no le es ajeno. Él entiende que la capacidad humana para actuar lícita o ilícitamente se refiere no tanto al ser metafísico como al actuar concreto, de modo que esta capacidad es ante todo un hábito operativo<sup>338</sup>. Quizá la razón última de esta actitud se encuentra en que Tomás no contempla la posibilidad de una naturaleza humana ya dada o acabada, al modo de un objeto físico o de una teoría matemática, sino que él entiende que el fin de la filosofía moral es hacer, a la vista de lo irrepitable, que cada hombre viva *temperate et liberaliter*<sup>339</sup>. Porque la naturaleza no procede al modo de las artes, que proporcionan a cada trabajador sus técnicas exactas, sino que la naturaleza solamente nos proporciona algunos principios muy generales, de forma que el que actúa ha de conformarse él al ejemplar que quiere seguir<sup>340</sup>. Por ello, hablar de la justicia es lo mismo que hablar de lo que es útil, ya que él mantiene que la jus-

---

<sup>338</sup> “Virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humana est, quod sit habitus operativus”. *Suma teológica*, I-II, q. 55, art. 5.

<sup>339</sup> “Et sic patet quod praedicta determinatio Socratis non sufficit; sed melior determinatio est ut dicatur quod tanta debet esse passio, ut vivatur temperate et liberaliter”. *Com. Pol. cit.*, § 2.

<sup>340</sup> “Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quaedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet”. *Com Pol.*, § 2.

ticia misma no es más que la búsqueda de lo adecuado en las cosas que son útiles y nocivas para nuestra vida<sup>341</sup>.

No existe siempre una realidad intelectual racional o nouménica siempre ya dada y constituida acabadamente, que dé un fundamento seguro a la decisión ética. Porque si analizamos con atención la estructura del acto humano, vemos que la escuela de los Conimbricenses suponía de forma necesaria un pretendido apoyo inequívoco (metafísico) y previo a la decisión misma, que la encauzaba directamente y, de forma usual, también inequívocamente, porque las realidades metafísicas no varían. Pero Tomás no contempla una naturaleza racional previa ni acabada, de forma que tal naturaleza constituyera un orden racional exacto e invariable; no, al menos en la medida de estos jesuitas. Él considera más bien al hombre como un ser que tiende hacia su finalidad máxima, que es la felicidad, de modo que el fin es al mismo tiempo el punto de partida y la meta última<sup>342</sup>. Y, además, el hombre no suele tender directamente hacia su realidad última, como si solamente tuviera un solo fin en la vida, sino que persigue fines diversos, pues el trabajador quiere vivir bien y cómodamente, y al mismo tiempo ha de trabajar aunque haga calor. A veces da a entender que las acciones humanas se especifican por sus objetos, de modo que siempre un homicidio será un homicidio, y un delito más grave que un hurto. Pero este tipo de estudio sirve —explica él— para “las cosas naturales” y, en menor medida, para medir los actos humanos. Posiblemente esta primera especificación constituye la *prima bonitas moralis* con la que ha de enfrentarse el moralista y el jurista, porque ante todo hemos de saber qué estamos haciendo<sup>343</sup>. Pero inmediatamente matiza, en este mismo artículo, que el “objeto” no es el hecho del que arranca la consideración ética, sino una materia sobre la que hay que obrar: “*Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam*”<sup>344</sup>. Veamos esto más detenidamente.

En toda acción humana hay que estudiar dos factores: *Qué* se está haciendo, y *cómo* se esta haciendo eso mismo. El primero constituye la especie del acto (esto es, la naturaleza de lo que estamos haciendo, según la cual lo que hacemos es, desde algunos puntos de vista, bueno o malo), y el segundo *el modo* de esa acción. La especie o naturaleza de la conducta se considera ante todo *ex objecto*, pero el modo de ella debe ser pensado desde el hombre

<sup>341</sup> “Sed loquutio humana significat quod est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet justum et injustum. Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliquid adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis”. *Com. Pol.* § 37.

<sup>342</sup> “(F)inis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

<sup>343</sup> “Sicut autem res naturales habent speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex objecto; et ideo, sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem rei; ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 2.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

que actúa<sup>345</sup>. Pues la valoración de lo ‘que’ hacemos determina en un primer momento la naturaleza del acto (y por eso decimos que tal conducta ha consistido objetivamente en hacer caridad, o en cometer un delito), pero el modo ‘como’ hacemos algo también cuenta en la valoración práctica del acto, pues si alguien mutila a otra persona, eso es un delito, pero si el cirujano amputa una pierna para evitar males mayores, eso constituye una acción buena.

Esto es, superficialmente parecería que estamos ante la vieja versión de la conducta valorable objetivamente, y sobre la que recaen las circunstancias atenuantes, agravantes y eximentes. Pero no es éste el modo de la consideración tomista, porque Tomás mantiene reiteradamente que Dios gobierna el mundo mediante fines, y no tanto mediante leyes, y que la Ley natural se compone ante todo de fines, y sólo secundariamente de preceptos. Consecuentemente, será buena la conducta que nos lleve a nuestros fines, y en definitiva al fin último, que es la felicidad completa en Dios, y será mala la conducta que nos aparte de nuestros fines, y en definitiva de Dios. Lo que implica que las acciones humanas reciben la calificación de su naturaleza no tanto desde lo que materialmente hacemos, como desde su adecuación al fin. Entonces, el criterio “ex objecto” permanece operativo, pero en un sentido distinto, porque ya no representa tanto lo que es bueno o malo por sí mismo, sino lo que es bueno o malo en atención al fin. Si tenemos en cuenta la enorme importancia que el de Aquino concede a la buena o mala voluntad del que obra, la calificación de bueno o malo dependerá con frecuencia de la voluntad con que actuemos. Porque algunos actos son humanos en la medida en que son voluntarios, prosigue Tomás, y en el acto voluntario encontramos otros dos actos, esto es, el acto interior de la voluntad y el acto exterior, y entre ambos constituyen la especie y la naturaleza de la acción. *Finis autem proprie est objectum actus voluntarii*, que se podría traducir en su contexto: La finalidad del agente es la que otorga su naturaleza al acto deliberado<sup>346</sup>. Porque mientras que el acto exterior recibe su especie *ex objecto*, el acto interior recibe su especie desde el fin, como desde su propio objeto<sup>347</sup>. Efectivamente, las acciones propiamente humanas —que son siempre acciones voluntarias— han de ser estudiadas desde el fin, de modo que “finis habet rationem objecti”<sup>348</sup>. Recalca más

<sup>345</sup> “Respondeo dicendum, quod in actu est duo, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto ... sed modus actus pensatur ex virtute agentis”. *Suma teológica*, I, q. 89, art. 6.

<sup>346</sup> “Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii ... In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque bonum actum habet suum objectum: finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

<sup>347</sup> “... id autem, quod est actus exterior, est objectum ejus. Sicut actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est: ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

<sup>348</sup> “(N)equae actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii ... Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

este modo de entender las naturalezas de los actos humanos cuando indica expresamente que por forma, o *natura rei*, hemos de entender algo propio del sujeto, ya el fin, ya en orden al fin<sup>349</sup>.

La voluntariedad tiene una enorme importancia en la interpretación tomista de la filosofía práctica, porque la voluntariedad implica finalidad, y es principalmente desde este último dato desde el que hay que considerar el valor moral y de justicia del acto estudiado. A Tomás de Aquino le interesa el hombre tal como él es libremente. De algún modo conecta esencialmente la moralidad a la libertad, ya que entiende que pertenece a la “razón de bien” que un acto provenga de un agente, y no tanto que proceda desde otro<sup>350</sup>. De todas formas, como siempre será malo asesinar, y siempre será bueno vivir las obras de misericordia, en la II-II, q. 20, art. 2, reivindica en mayor medida la validez del criterio *ex objecto*.

Desde este modo de considerar al hombre, el mal no supone un quebrantamiento del orden metafísico racional, o la desobediencia a una voluntad superior, tal como estas tesis son entendidas usualmente. Para Gabriel Vázquez y Luis de Molina, el mal era el apartamiento del orden inmutable; para Suárez, además de esta separación, el mal era ante todo la desobediencia a la voluntad de Dios que nos ordenaba obedecer el orden natural. En Tomás de Aquino no acaba de ser cierto ni lo uno ni lo otro, porque él entiende que el mal moral es simultáneamente un quebrantamiento del fin de la vida humana como del orden racional que hace posible ese fin<sup>351</sup>. Tomás se cuestiona continuamente el problema de la *ratio*, esto, de la razón última de por qué las cosas son así: Habla continuamente de la *ratio boni*, de la *ratio mali*, etc. La Ley Eterna de Dios no aparece en su doctrina como el *initium* de la consideración del hombre, sino más bien como el fin supremo final al que el hombre debe llegar: Habla de un orden dinámico, factivo, aún por realizarse<sup>352</sup>. Obviamente no es cuestión de entender estas declaraciones al pie de la letra, porque lo que aquí anda en juego no es tanto la cosa misma como el tono.

Ciertamente, el hombre puede hacer las cosas “mal”, y el mal genérico es tanto filosófico como moral. Porque mientras que el teólogo explica el pecado en cuanto que es ofensa a Dios —escribe Tomás—, el filósofo moral lo estudia en la medida en

<sup>349</sup> “Ad primum dicendum, quod oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositiva, quae est vel finis, vel via in finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 3.

<sup>350</sup> “(D)e ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluit; non tamen quod ipsum ab alio procedat”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4.

<sup>351</sup> “Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem ... Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum, et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem vitae humanae”. *Suma teológica*, I-II, q. 22, art. 2.

<sup>352</sup> En la *Suma teológica*, I-II, qq. 18 a 21, en donde trata abundantemente de la *ratio peccati*, la Ley Eterna suele parecer en el sentido indicado arriba.



que contraría a la razón<sup>353</sup>. Pero da a entender continuamente en que es ofensa a Dios por el daño que el hombre se hace a sí mismo<sup>354</sup> cuando se aparta de su fin, pues el pecado consiste ante todo en *aversio a fine*, aversión al fin<sup>355</sup>. El ser humano se aparta de su ley cuando se desvía de su fin<sup>356</sup> y sigue un camino desordenado<sup>357</sup>.

Este camino desordenado no consiste en separarse del bien y seguir lo malo: Ya hemos visto que Tomás, a diferencia de los Conimbricenses, no considera un orden metafísico de esencias que haya de ser seguido. Él, por el contrario, opone el orden metafísico estático al *agere* humano, esto es, a la faceta propiamente humana de la acción del hombre, porque mientras que tal orden a priori reposaría sobre lo que ha de ser siempre así, él reitera que el *agere* se ocupa de lo que es contingente y finito, de lo irrepetible, sobre lo que frecuentemente no hay experiencia. Además, cuenta extraordinariamente la personalidad del que actúa, pues el hombre tiene dos naturaleza, una genérica, por la que es hombre, y otra individual y propia de cada uno<sup>358</sup>. Dios nos ha creado para gozar, y por ello el fin último del hombre es la felicidad, la *beatitudo*<sup>359</sup>. A diferencia de Vázquez de Belmonte y en general de los neoescolásticos, no considera que el cumplimiento de los mandatos de la moral sea un fin en sí mismo, sino que todas las acciones humanas son ordenables a la felicidad final, de modo que lo único que no tiene carácter instrumental es tal finalidad<sup>360</sup>. Una felicidad, por otra parte, que tampoco consiste solamente en practicar las virtudes morales<sup>361</sup>.

<sup>353</sup> "Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum praecipue, secundum est offensa contra Deum, a Philosopho autem morali, secundum contrariatur rationi". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

<sup>354</sup> Define reiteradamente el pecado como el mal que cada hombre se hace a sí mismo, y esto es la causa de la ofensa a Dios. Así, por ejemplo, explica a propósito de la fornicación que "Non enim a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus". Vid. *Com. Eth.*, § 2948. Ésta era un antigua tesis escolástica que la recoge tardíamente, entre otros, Juan Mayr: "Nemo vero laeditur nisi a semetipso". *Quartum...*, cit., pág. 46.

<sup>355</sup> "Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

<sup>356</sup> "Praeterea, lex importat ordinem ad finem". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1 ad 1.

<sup>357</sup> "... nam peccatum proprie nominat actum inordinatum". *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

<sup>358</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1 y I-II, q. 51, art. 1.

<sup>359</sup> Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1.

<sup>360</sup> "Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabilis ad aliquid aliud". *Sum. Gent.*, § 2139.

<sup>361</sup> "Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium". *Sum. Gent.*, título del L. III, cap. 34.

Es lógico que defina la filosofía moral como el saber que trata de lo que es necesario para la vida humana<sup>362</sup>, de forma que el fin de las virtudes morales es el bien humano<sup>363</sup>. El pecador es el que se desvía de lo necesario para “su” vida, de modo que, antes que malo, el pecador es un ser débil, *imbecillis*<sup>364</sup>. A veces llama a los pecadores *stulti*, tontos, y lo más parecido a la situación de pecado es la enfermedad<sup>365</sup>. Si el hombre sigue sus propios fines, no sufre ninguna imposición, y de ahí el carácter no-imperativo de la Ética en general, según Tomás, porque Dios no nos gobierna mediante órdenes o mandatos, sino proponiéndonos fines de acuerdo con lo que somos<sup>366</sup>. No puede haber una disociación entre el plano de la libertad y el plano del bien, ya que el hombre, cuando hace las cosas bien, persigue lo que es suyo<sup>367</sup>.

No existe disociación entre el intelecto humano y lo que conoce como bueno porque ambos se encuentran en el mismo plano de la realidad, pues no es la razón la que impone sus normas a la realidad, sino que es ésta la que dicta sus leyes a la razón<sup>368</sup>. El intelecto humano no es verdadero por sí mismo, sino sólo en la medida en que es medido por las cosas, de forma que el concepto de hombre no es verdadero por sí mismo, sino solamente cuando *consona* con las cosas<sup>369</sup>.

No fue costumbre de la Filosofía de esta época tratar estos temas tan abstractamente: Pero tenemos una excepción espléndida, que fue la obra de Bartolomé de Medina, publicada en 1578<sup>370</sup>. Sabemos que los escolásticos dividían los movimientos humanos en acciones y pasiones; la acción era la conducta positiva o activa, y la pasión era todo aquello que el hombre recibía, como pasivamente; así, amar era una acción, pero ser impresionado por

<sup>362</sup> “Moralis autem philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae”. *Com. Eth.* § 1539.

<sup>363</sup> “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

<sup>364</sup> “(E)x hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

<sup>365</sup> “(G)ravitatis peccatorum differt eo modo, quo una aegritudo est alia gravior”. *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 3.

<sup>366</sup> “Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit”. *Sum. Gent.*, § 2884.

<sup>367</sup> En *Sum. Gent.*, § 1, declara programáticamente que “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine necesse est ... Finis est bonus uniuscuiusque”.

<sup>368</sup> “Praeterea, lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3 ad 2.

<sup>369</sup> “Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

<sup>370</sup> *Expositio in I-II Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*. Salamanca, 1578.

la vista, una pasión<sup>371</sup>. Desde el planteamiento tomista, que implica que el ser humano es creado por su entorno, en realidad todo lo que es humano ha tenido su origen –en última instancia– en pasiones. Medina explica consecuentemente que las diferencias entre las pasiones nacen ‘ex objecto’, pues cada realidad externa en principio al hombre es la que da origen a cada pasión: “La diferencia principal entre las pasiones nace desde el objeto, pues toda afección del alma consiste en una pasión, y estas pasiones se diferencian por los temas sobre los que tratan, porque la pasión de calentar no es otra cosa que disponer de un movimiento hacia el calor, y el amor es una cierta inclinación por la que nos dirigimos hacia lo que es bueno... por lo que hay que decir que las pasiones del alma, ya sean acciones o pasiones, toman su naturaleza desde los objetos”<sup>372</sup>.

Pero distinguiendo entre acciones y pasiones parece que en unas ocasiones el alma humana es activa, y en otros momentos es pasiva. Esto no es cierto, explica Medina, porque todos los agentes pueden ser estudiados desde un doble punto de vista, es decir, en la medida en que ellos actúan, y en la medida en que ellos traen a sí mismos las pasiones. Si los consideramos en cuanto que ellos actúan, suponiendo que lo hacen siempre del mismo modo, entonces hay que concluir que ellos lo hacen todo, así como decimos que el fuego calienta. Pero si los consideramos desde el punto de vista de las pasiones, en cuanto que traen a sí la acción, entonces la consideración es extremadamente distinta. Pues si observamos a los seres humanos absolutamente, ellos encauzan hacia sí las pasiones a través de cierta conveniencia o coadaptación<sup>373</sup>. Pero, ¿es posible esta explicación que parte siempre desde la receptividad del alma humana? Sí, responde Medina, porque si estudiamos al alma como ausente, trae a sí la pasión por el movimiento; y si la vemos como presente, la trae a sí misma por la quietud<sup>374</sup>. El hombre, como forma de vida, parece como un polo atractivo que atrae a sí lo que le ofrece el entorno.

---

<sup>371</sup> De forma más restringida, Bartolomé de Medina nos explicaba que “Pro cuius declaratione notandum est, quod nomine operationis in praesentia intelligimus electionem voluntatis, vel operationem exterioriorem in ordine ad alterum, et non in ordine ad operantem: nomen vero passionis intelligimus motionem appetitus sensitivi, quae semper est cum quaedam transmutationi corporali”. Vid. *Expositio in I-II...*, cit., I-II, q. 60, art. 2.

<sup>372</sup> “Praecipua tamen passionum differentia ex objecto sumitur: omnis enim animae affectio, passio quaedam est; passioni vero competit ex objecto, et fine speciem sortiri; ut calefactio passio nihil aliud est, quam motus ad calorem; amor nihil aliud est, quam motus quidam, et inclinatio ad bonum ... Ergo passio animae, sive ut actio, sive ut passio consideratur, ab objecto speciem sumit”. *Expositio in I-II...*, cit., q. 23, Expositio super totam quaestionem.

<sup>373</sup> “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 consideretur quatenus trahit passum ad se, alio atque alio modo se habet; nam absolute consideratus, trahit ad se passum per quaedam convenientiam, et coaptationem”. *Ibidem*.

<sup>374</sup> “(C)onsideratus vero ut absens, trahit passum ad se per motum; si vero ut praesens, trahit ad se per quietem”. *Ibidem*.

Cabe preguntarse cómo se opera este proceso vital en el que el ser humano recibe sus potencias y capacidades, constituyendo su naturaleza. La naturaleza –sigue explicando Bartolomé de Medina– sigue su curso según lo que le resulta cómodo o fácil, pues ella no destruye expresamente lo incómodo, ya que no opone directamente lo conveniente a lo inconveniente, sino que siempre prosigue lo que es conveniente, de forma que a veces acaba disipando lo que no es al caso<sup>375</sup>. Pues la naturaleza que no es sensitiva, como sucede con el fuego, está determinada a una sola cosa, que es calentar o quemar, porque solamente está o existe; pero la naturaleza sensitiva, que actúa porque aprehende, no está determinada a una sola actuación y, puesto que aprehende lo que le rodea como bueno, hace nacer en nosotros la pasión del amor<sup>376</sup>. El amor, que ve las realidades circundantes *sub ratione boni*, provoca en nosotros el movimiento. Alguien podría objetar que el amor es una realidad única, de forma que amamos todas las cosas con la misma apetición, y nos apartamos de lo que odiamos con el mismo tipo de odio; pero una explicación así sería falsa porque –tendiendo en cuenta que nuestras capacidades se especifican y diversifican por los objetos a que tienden– más bien sucede que desde la consideración de lo bueno el amor nos enardece a perseguirlo, sin que provoque en nosotros el odio hacia lo contrario, porque entonces no consideramos lo que es contrario<sup>377</sup>.

Sabiendo que los agentes naturales están destinados a producir realidades que sean similares a ellos mismos, no operan sino trayendo a sí las cosas a modo de pasión, y todas las aquellas cosas que operan y están activas en nosotros precisamente porque las hemos recibido, no son distintas de lo que hemos aprehendido como bueno<sup>378</sup>. Estas realidades, simultáneamente pasivas (porque las hemos recibido) y activas, porque actúan a modo de potencias o posibilidades nuestras, no se dirigen hacia el bien del objeto aprehendido, sino hacia el bien del sujeto que apetece, que repele lo malo, y en esta expulsión de lo malo consiste la perfección del sujeto que apetece<sup>379</sup>. Así resulta que el hábito de la justicia es una

<sup>375</sup> “(N)atura enim non destrui incommodum, nisi prosequendo commodum. Itaque natura non est convenientis, aut disconvenientis, sed tantum id quod conveniens est, prosequitur: ex quo aliquando consequitur, ut disipat disconvenientis”. *Ibidem*.

<sup>376</sup> “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*.

<sup>377</sup> “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*.

<sup>378</sup> “Ad quintum difficultatem respondetur; activorum distinctione, manifesta quaestionem solvere; agentia enim naturalia, quoniam suapte natura sunt determinata ad producendum sibi simile, non operatur, nisi tradendum ad se passum”. *Ibidem*.

<sup>379</sup> “(A)t ea quae per apprehensionem agunt, non sunt destinata in bonum objecti apprehensi, sed in bonum appetentis, qua propter malum abducit, et a se repellit, quoniam in hac expulsione bonum et perfectio appetentis consistit”. *Ibidem*.

cualidad adquirida de nuestras obras, que debe ser considerado desde el predicamento de la cualidad o *qualitas*; y aquello que hemos aprendido, que es el hábito de la opinión, es también una cualidad inherente a nuestro intelecto destinada a dirigir nuestra actuación<sup>380</sup>.

El hombre aporta, como principio suyo, el amor, que es el origen de las pasiones, ya que todo amor es una cierta inclinación animal que nace desde el bien y que tiende igualmente hacia el bien. Las causas del amor son tres: El bien, el conocimiento y la similitud<sup>381</sup>. Desde el amor surgen todos los pensamientos, todas las obras buenas y malas, desde él se originan todas nuestras actuaciones, que tienden hacia el amor y terminan en él, por lo que podemos decir que no puede existir la naturaleza al margen del amor, y no existiría amor si no existiera la naturaleza<sup>382</sup>. Cayetano explica que el bien causa eficientemente el amor, que se nos aparece como una fuerza para querer y una potencia pasiva, de modo que el objeto del amor es la causa activa de él; ciertamente, si el bien considerado no causara a modo de causa eficiente el amor, el teólogo no podría argumentar cual es la causa eficiente del amor, a no ser que fingiera que está originado por los astros o por la complexión humana<sup>383</sup>. Desde esta doctrina, escribe Medina, hay que afirmar que el amor es el origen, la fuente y el *principium* de todas las actuaciones humanas, y que él es el principio, el medio y el fin. Desde el amor surge, en un momento posterior, la delectación o placer, porque el amor y el placer no son lo mismo<sup>384</sup>.

### *El hombre, desde lo humano*

Éste es el estilo Tomista, porque Tomás procede desde la raíz de los temas, también al tratar del hombre. Esta falta de prejuicios le hace a veces ser inductivista, y a veces seguir un proceder más deductivo, reconociendo verdades admitidas. No existe una filosofía desde la que él estudie la realidad, a menos que hablemos genéricamente de aristotelismo, que es tanto como admitir la tópica dialéctica, esto es, una multitud de puntos de vista desde los

<sup>380</sup> "Nam habitus justitiae est qualitas quaedam nostris operibus adquisita, quae in predicamento qualitatis reponitur ... Deinde, habitus opinionis est quaedam qualitas intellectui nostro inhaerens, nostris operibus parta". *Expositio in I-II.*, cit., q. 24, art. 4.

<sup>381</sup> Vid. *Expositio in I-II.*, cit., I-II, q. 28, art. 1.

<sup>382</sup> "Passionum animae origo est amor: amor est animalis quaedam inclinatio, ex boni apprehensione consurgens, atque in bonum tendens". En el *In Tractatu de Amore Praefatio*, indica que "ex amore exeunt omnes cogitationes, et studiosae, pravae, ex eo prodeunt operationes universae, in amorem tendunt, et terminantur ... sic adeo ut natura nostra sine amore, et amor sine natura nunquam existit". *Expositio in I-II.*, cit., q. 25, artículo único.

<sup>383</sup> "Caietanus pro certo habet in hoc articulo bonum causare efficienter amorem ... vis appetitiva et potentia pasiva, et quod objectum ejus est causa activa; insuper quod bonum effective causat amorem ... Certe nisi bonum perspectum causet efficienter amorem, non poterit Theologus unquam demonstrare, quae nam sit causa amoris efficiens, nisi velit fingere, aut sydera, aut humanam complexionem, amoris causam existere". *Expositio in I-II.*, cit., I-II, q. 27, art. 1.

<sup>384</sup> Vid. *Expositio in I-II.*, cit., I-II, q. 26, art. 1.

que estudia la ley del hombre según las conveniencias de cada momento. Su talante de biólogo sí le lleva a saber lo que no quiere, y de ahí su rechazo de Platón, porque no admite una *perseitas* del bien de la que cada cosa participe en mayor o menor medida: Su noción del bien es ante todo dinámica, es una realidad que la va haciendo cada ser conforme vive, no una entidad primera de la que participe cada cual según otros criterios. Tiene tanto de praxis como de *participatio*.

Normalmente, él ejemplifica en Platón esta actitud que combate, y hacía notar que Platón creía en lo bueno por sí mismo, como si el hombre fuera tal por poseer la misma esencia de la humanidad; a esta esencia de la bondad no se le podía añadir nada que fuera bueno de otro modo, ya que sólo existía la participación de ella<sup>385</sup>. Él entendía, por contra, que nada en los temas humanos es bueno por sí, de modo que no sea elegible porque se le añada otra nota buena. De hecho, no encontramos en la comunicación propia de la vida humana nada que sea así, de forma que no se convierta en algo mejor por el añadido de otra cosa<sup>386</sup>.

#### ***Una naturaleza simultáneamente sensitiva y racional.***

Como el intelecto no mide a las cosas, sino que éstas son las que dan forma a la razón, él entiende que la razón humana es una forma lógica vacía<sup>387</sup> que va recibiendo sus contenidos también desde la sensualidad humana, de modo que en el hombre se imbrican su vertiente intelectual y su faceta animal o sensual. Así, la razón llega a ser racional por la información que le suministran las dos vertientes fundamentales del ser humano. Lógicamente, el fallo en la decisión puede llegar por una exageración, o por una insuficiencia de algunas de estas dos dimensiones. “Dado que en la elección concurren la razón y el apetito, para que la elección sea buena, tal como requiere una virtud moral, se exige que la razón sea verdadera y que el apetito sea recto”<sup>388</sup>. Puede haber un exceso de racionalidad o de sensualidad.

Impugna la opinión de los platónicos, que entendían que el mal procede desde la parte sensual del hombre. Ciertamente, el hombre puede cometer un pecado grave llevado por su

---

<sup>385</sup> “Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum ponebat id quod est essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participandum essentiam bonitatis”. *Com. Eth.*, § 1972.

<sup>386</sup> “Manifestum est, quod secundum hanc rationem nihil in rebus humanis sit per se bonum, cum quolibet humanum bonum fiat elegibilis additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicatione humanae vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius”. *Com. Eth.*, § 1973.

<sup>387</sup> Vid., *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4, en donde advierte que “Intellectus est forma sine materia”.

<sup>388</sup> “Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera et appetitus sit rectus”. *Com. Eth.*, § 1129.

sensualidad, pero aún así la razón de pecado (*ratio peccati*) no le llega a ese acto por su sensualidad, sino porque procede también contra la razón, que se ha desviado de su fin<sup>389</sup>. Del mismo modo que Aristóteles, alaba el epicureísmo, y cita a Eudoxo, quien debía de ser creído no tanto por su autoridad personal como por la verdad objetiva de lo que decía, porque esta alabanza no nace de la inclinación hacia la delectación, sino según la verdad de la cosa misma<sup>390</sup>. Tomás no era amigo de resistir inhumanamente las concupiscencias (hoy diríamos inclinaciones instintivas) porque quien mantiene una pugna de tal tipo se encuentra en una mayor inquietud de ánimo que si usa moderadamente de sus inclinaciones<sup>391</sup>. Esta época valoraba un pecado que hoy se ha perdido en la teología moral, como era el de la insensibilidad, que consistía en no atender adecuadamente los requerimientos de los apetitos sensuales. El Cardenal Cayetano nos informaba que la insensibilidad, que es un pecado que consiste en rechazar los placeres sensuales sin una causa racional, es siempre pecado mortal<sup>392</sup>. Tomás explica que así como obra contra la virtud el que se entrega a todas las concupiscencias y pierde de vista la templanza, obra igualmente contra la virtud el que se abstiene de las concupiscencias y se vuelve insensible<sup>393</sup>.

Pero no eran buenos tiempos para el realismo de corte aristotélico. La mentalidad platónica, de la que participaban San Agustín y, en sentido amplio, todos sus discípulos, siempre ha tendido a valorar en menos la sensibilidad. Pocos años después, Juan Duns explicaba que aquello que alabamos en la actuación humana no es en lo que tiene en común con los animales, porque las inclinaciones del apetito sensitivo no se refieren a lo que es propiamente la forma del hombre, por la que se diferencia de los brutos<sup>394</sup>. En el siglo XV Gabriel Biel vulgarizó hasta el extremo este tipo de consideraciones y enseñó que el apetito natural

<sup>389</sup> "Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitas, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare ad finem". *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 4.

<sup>390</sup> "Ostendit quod Eudoxo maxime credebatur. Et dicit, quod sermones Eudoxis magis credebatur propter moralem virtutem dicentis, quod etiam propter eorum efficaciam ... Et ideo cum laudabat delectationem non videtur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habere secundum rei veritatem". *Com. Eth.*, § 1966.

<sup>391</sup> "Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis utuntur". *Sum. Gent.*, § 3106.

<sup>392</sup> Vid. *Summula de peccatis*. 1544, s/l, pág. 145-D.

<sup>393</sup> "Ad tertium dicendum, illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis ... Verumtamen haec inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, quam secundum essentiam differt a brutis". *Summa theologiae...*, cit., I, q. 1, art. 2 ad 3.

<sup>394</sup> "Et cum dicitur. Voluntas conformans se appetitui naturali non potest esse inordinata. Respondetur: quod illa non est vera. Nam voluntas naturaliter inclinatur ad conformitatem appetitus sensitivi, et tamen eliciendo actum conformem appetitui sensitivo non est semper recta. Licet appetitus sensitivum est talis, non posse non esse rectus; quia non habet regulam, cui posset se difformare; utpote qui non est liber. Voluntas autem aliam regulam habet, scilicet voluntatem superiorem Dei, cui tenetur se conformare". *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 6, quaestio unica, pág. 53.

no es bueno ni malo, porque carece de regla. Por el contrario, la voluntad humana sí tiene una regla que es la voluntad de Dios<sup>395</sup>. En la escolástica española que arrancó de Gabriel Vázquez, la sensibilidad fue igualmente minusvalorada, y Francisco Suárez enseñaba que los apetitos naturales son simplemente “*materiam contractam*” por la racionalidad<sup>396</sup>.

### ***Las potencias humanas son creadas por las necesidades.***

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

Esta dependencia del ser humano desde su entorno se muestra ante todo en las relaciones de las potencias cognoscitivas con sus objetos conocidos. El “sentido común” nos dice que el hombre puede ver porque tiene vista, pero el planteamiento tomista es el inverso. El género humano dispone de distintas facultades porque existen diversos tipos de objetos<sup>397</sup>, de modo que el orden de las potencias cognoscitivas viene dado por el orden de los objetos que hay que conocer<sup>398</sup>. “En todas las potencias que son movidas por su objetos, estos objetos son naturalmente anteriores a los actos de aquellas potencias, así como el motor es anterior a aquello que él mueve. Tal cosa sucede con la voluntad, en la que lo apetecible mueve al apetito, por lo que el objeto de la voluntad es anterior al de su acto”<sup>399</sup>. El hombre no dispone de una única potencia que reciba todos los actos<sup>400</sup>. La regla de oro en este tema es la que reza “*Diversa a diversis cognoscuntur*”<sup>401</sup>, porque aunque el hombre que conoce es el

<sup>395</sup> Vid. *Tractatus de Legibus*., cit., L. II, cap. 17, § 6.

<sup>396</sup> “*Quia lex naturalis non regulatur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed ad rationalem. Sensitiva autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectam per differentiam rationalem*”. *Tractatus*., cit., L. II, cap. 17, § 6.

<sup>397</sup> En *Sum. Gent.*, § 750, por ejemplo, explica que “*Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur*”.

<sup>398</sup> “*Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum*”. *Sum. Gent.* § 158.

<sup>399</sup> “*In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus*”. *Sum. Gent.* § 2079.

<sup>400</sup> “*Unde non potest esse potentia una, quae rescipiat omnes actus*”. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 5.

<sup>401</sup> *Sum. Gent.* § 2243.



mismo, y forma como una unidad, es diferente el modo cómo conoce cada cosa<sup>402</sup>. Por ello, aunque el intelecto y la razón no constituyen exactamente potencias distintas, las llamamos de formas diversas por sus distintos actos, pues el nombre de intelecto designa la íntima penetración en la cosa, mientras que el de razón se refiere más al trabajo y al discurso<sup>403</sup>.

No existe el conocimiento único, sino los conocimientos, y cada uno de ellos conlleva su propio grado de certeza. Él reitera que el modo de revelarse cada verdad no es el mismo, por lo que antes que nada hay que estudiar el modo de conocimiento que es el adecuado a la verdad que se nos manifiesta<sup>404</sup>. Reitera también que no podemos esperar la misma exactitud en todos los conocimientos, y que en el conocimiento de las cosas singulares, como son los temas humanos, domina el tipo de conocimiento que llama *subiectam materiam*, que quiere decir que no podemos esperar más conocimiento que el que la cosa nos da ella misma<sup>405</sup>. Naturalmente, todo esto quedó borrado cuando Gabriel Biel (en quien ejemplifico la actitud scotista) explicó que siempre la medida es más clara que lo medido, por lo que la medida y aquello que es medido son cosas distintas<sup>406</sup>.

La necesidad, dentro de la que queda encuadrada la exactitud, es distinta según cada causa<sup>407</sup>. Esto es, las distintas causas de las potencias determinan potencias distintas. La dependencia del ser humano de su entorno, y su relativa homogeneidad con él, determinan tanto la penetración humana en lo que es suyo como la incapacidad del hombre de trascenderse y pensarse él a sí mismo como distinto de lo que es. Todo el conocimiento, incluso el de los principios supremos, comienza por los sentidos, tal como enseña el Filósofo al final de los “Posteriores”, en donde explica que el conocimiento de los principios proviene del sentido<sup>408</sup>. El fundamento y la piedra última de toque de todo conocimiento es el tacto, que

<sup>402</sup> “Ad secundum dicendum quod, quod id, quod apprehenditur, et appetitu, est idem subjecto, sed differt ratione”. *Suma teológica*, I, q. 80, art. 1. Más adelante, en el mismo lugar, escribe que “Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas”.

<sup>403</sup> “Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur a diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ex intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 5.

<sup>404</sup> “Quia vero non omnis veritatis manifestandum modus est idem ... necesse est enim prius ostendere quis modum sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam”. *Sum. Gent.* § 13.

<sup>405</sup> “Non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus secundum subiectam materiam, prout scilicet propriam est illi doctrinae quam circa illam materiam versatur”. *Com. Eth.*, § 135. En el § 136, añade que “Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest”. En *Suma teológica*, II-II, q. 60, art. 3, escribe que “Sed primum dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materia”.

<sup>406</sup> “Verum, quod semper mensura est notior mensurato ... Ex quo sequitur, quod mensura, et mensuratum distinguuntur”. *Commentarii...*, cit., L. II, dist. 2, q. 1, en el folio 23-A.

<sup>407</sup> “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis”. *Sum. Gent.* § 1070.

<sup>408</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

es mucho más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal<sup>409</sup>. Por eso, el ser humano carece de una actividad autorreflexiva lo suficientemente eficaz como para conocer qué es su alma o su razón, porque solamente sabemos que existe el alma, y podemos conocer el cómo de su actividad, pero no en qué consiste<sup>410</sup>. Desde luego, el alma no es la armonía entre las distintas partes del hombre<sup>411</sup>. El intelecto no consiste ni puede ser reducido a una forma espiritual e individual, pues la *quidditas* o el ser del intelecto no es el ser del individuo, ni espiritual ni corporalmente<sup>412</sup>. Porque es imposible que el hombre explique él lo que es él mismo<sup>413</sup>, y lo mismo puede decirse de su alma<sup>414</sup>.

Lejos del optimismo epistemológico de corte platónico, que puso de moda Gabriel Vázquez en la modernidad, porque venía a mantener que el hombre accede inmediatamente al *logos* de lo racional, el de Aquino piensa que lo que es cada cosa lo conocemos tardía y fragmentariamente por sus efectos, tesis que condensa en la frase *virtus vero naturam rei monstrat*<sup>415</sup>. En el caso de las acciones humanas, hemos de movernos ante todo con los efectos de ellas, desde los que hemos de acceder a lo que son, pues no conocemos la substancia de cada acto voluntario, ya que la voluntad y la naturaleza proponen cada una dos principios activos distintos, y solamente podemos conocer un intelecto que desea algo no en su cualidad de querer queriendo, sino solamente por algunos efectos suyos<sup>416</sup>. Esto tiene gran importancia para la explicación del derecho natural, ya que únicamente podemos conocer este derecho por los actos que produce cada criatura<sup>417</sup>. Como es lógico, el mayor conocimiento

---

<sup>409</sup> "Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine, quam in aliquo alio animali". *Suma teológica*, I, q. 91, art. 3.

<sup>410</sup> Hablando del alma, escribe: "Ex hoc ipso quod percipit se agere, percipit se esse". *Sum. Gent.* § 2284. Algo más adelante ha sentado que "de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipiens; quid vero sunt, ex ipsum actuum qualitate invenimus qualitate, non substantia". *Sum. Gent.* § 2237.

<sup>411</sup> "Quod anima non sit harmonia". Éste es el título del cap. 64, L. II, de la *Sum. Gent.*

<sup>412</sup> Vid. *Sum. Gent.*, § 2183.

<sup>413</sup> "Impossibile est autem dici quod per seipsum intelligat de se quid est". *Sum. Gent.* § 2228.

<sup>414</sup> "Non igitur enim de seipsa cognoscit quid est per seipsam". *Sum. Gent.* § 2231.

<sup>415</sup> "Res cuiuslibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis est specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur". *Sum. Gent.*, § 852.

<sup>416</sup> "Quid autem velit aliquid volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod natura et voluntas duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectos". *Sum. Gent.*, § 2328.

<sup>417</sup> "Et ita per actus, quam per creatura producunt, venimus in cognitione istius juris naturalis". Así se expresaba Miguel de Ulzurum, siempre voluntariosamente tomista, en su aportación al volumen primero del *Tractatus Universi Juris*, Venecia, 1583, Pars I, q. 3, §§ 3-4.

posible de una cosa es el que viene dado por el conocimiento de todos sus efectos<sup>418</sup>. Domingo de Soto explicitaba estas tesis, resumiéndolas, cuando escribía que “ratio autem non est mensura rerum: sed ipsa potius rerum natura, quam ratio inspicit”<sup>419</sup>.

El ser humano es una forma de vida dependiente de su entorno, y de lo que ella ha producido según las necesidades históricas. Podemos hablar de la vida humana en abstracto, explica Tomás, pero no podemos perder de vista que esto no es nada más que una abstracción, del mismo modo que hay que decir que la carrera no es otra cosa que el acto mismo de correr. Sucede que la vida de los seres vivos es el mismo ser de ellos<sup>420</sup>. No solamente carecemos de una capacidad reflexiva que nos haga conocer adecuadamente qué son nuestras potencias, sino que, además, estas potencias, al conocer, nos informan de poca cosa sobre los objetos que conocemos. Solamente percibimos datos ínfimos de los entes<sup>421</sup>. El hombre, sin embargo, se encuentra relativamente seguro en sus conocimientos, porque son suficientes para él. En efecto, la ciencia puede ser considerada “secundum se” y “quoad nos”<sup>422</sup>, y el hombre actúa “según la necesidad de la ciencia, no según la necesidad de la naturaleza”<sup>423</sup>. Porque la realidad no entra en nosotros directamente y sin más, sino que todo lo que poseemos, lo tenemos según nuestro modo de ser<sup>424</sup>, ya que el ser humano conoce lo que está sobre él y lo que hay bajo él según su substancia<sup>425</sup>. Ello determina que ignoremos la mayor parte de las propiedades de las cosas, incluso de las cosas sensibles<sup>426</sup>.

Los juicios que emitimos, especialmente en temas prácticos, han de hacerse desde los principios propios de cada cosa, aunque la búsqueda de estos principios la hagamos desde un método determinado<sup>427</sup>. Tomás sigue la regla de oro de la ciencia del derecho del Jus Commune, que él extiende a todo el desarrollo práctico: Es preciso proceder de lo similar a lo similar, *ex similibus ad similia*, buscando la misma equidad que se extiende a todos los casos similares: *Illa aequitas quae in paribus casibus paria jura desiderat*. Y esto es así

<sup>418</sup> “(S)ic enim principium aliquod secundum suam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso”. *Sum. Gent.*, § 2325.

<sup>419</sup> *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 5, art. 1.

<sup>420</sup> “Vita enim viventis est ipsum vivere in quaedam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vitam autem viventium est ipsum esse eorum”. *Sum. Gent.*, § 817.

<sup>421</sup> Vid. *Sum. Gent.* § 2273.

<sup>422</sup> “Dicitur autem per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

<sup>423</sup> “(E)t sic agat ex necessitate scientiae non ex necessitate naturae”. *Sum. Gent.* § 1034.

<sup>424</sup> “Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis”. *Sum. Gent.* § 1264.

<sup>425</sup> “Homo ... cognoscit et quod est super se, et quod est sub se secundum suam substantiam”. *Sum. Gent.* § 2180.

<sup>426</sup> “Rerum sensibilibus plurimas proprietates ignoramus”. *Sum. Gent.* § 17.

<sup>427</sup> “Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei: inquisitio autem fiat per communia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 4.

“porque el intelecto humano, que se deriva desde la luz inteligible del intelecto divino, ha de informarse desde las cosas que se producen naturalmente para hacer algo parecido”<sup>428</sup>.

### *Las leyes y los imperativos*

Tomás define a la ley, genéricamente, como un cierto dictamen de la razón práctica del que gobierna una comunidad perfecta<sup>429</sup>. Es un dictamen de la razón, no sólo de la voluntad. Sucede que el de Aquino no concede substantividad imperativa a los simples dictados de la voluntad, porque no cree en una esfera de la realidad que constituya algo así como un deber ser con autonomía propia, al margen del conjunto de lo humano. De las muchas páginas de la *prima pars* de la “Suma teológica” que dedica en este tema, parece claro que es la razón la que manda o impera sobre las acciones del ser humano<sup>430</sup>. “Yo respondo que la ley es cierta regla y medida de los actos, por la que se induce a alguien a obrar o a retraerse <de una conducta> ... La regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos”<sup>431</sup>.

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

Los grandes autores cristianos eludieron este tema. San Agustín explicó que la ley eterna es la voluntad o razón de Dios. Tomás de Aquino proporcionó varios conjuntos de res-

<sup>428</sup> “Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur”. *Com. Pol.*, § 1.

<sup>429</sup> “(N)ihil aliud est lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

<sup>430</sup> “Sed contra est quod ad legem praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis ... ergo lex est aliquid rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

<sup>431</sup> “Respondeo dicendum quod lex quaedam regula et mensura actuum, secundum quod inducitur aliquis ad agendum, vel ad agendo retrahitur ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

puestas no siempre compatibles entre sí, que irán aflorando conforme avance la exposición. En lo que hace a las leyes propiamente humanas, como son las leyes políticas, Tomás entendió que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes: La persona privada solamente puede amonestar, pero si su amonestación no es seguida, carece de la fuerza coactiva que ha de tener una ley. Esta fuerza coactiva únicamente la posee el pueblo o la persona pública a la que corresponde hacer justicia e imponer penas<sup>432</sup>. Es palpable, en la exposición tomista, que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes, y que este monopolio de la legislación es tal por una razón de eficacia. Porque si el pueblo (multitudo) ha delegado el poder en una persona, solamente esa persona puede gobernar. Lo contrario llevaría al desorden social. No perdamos de vista la *democratización* de las doctrinas políticas que se produjo en toda Europa tras la irrupción del aristotelismo.

Tomás de Aquino entiende que mandar (*imperare*) es un acto esencialmente racional, que consiste en ordenar, al que es imperado, a hacer algo, mediante una intimidación racional<sup>433</sup>. “Pero la razón puede intimidar algo de dos formas. Una, absoluta, con lo que la *intimatio* se expresa por el modo verbal indicativo, como si alguien dice: ‘Esto está para que tú lo hagas’. La otra forma de intimidar la razón es moviendo a esa conducta, y esta *intimatio* se expresa en forma imperativa, como cuando alguien expresa: ‘Haz esto!’. Porque la raíz de la libertad es la voluntad, como su sujeto o supuesto. Pero su causa es la razón”<sup>434</sup>. En la base de esta explicación está su noción finalista de los comportamientos humanos, también de la legislación. Porque hacer algo racional, o hacerlo racionalmente, implica hacer eso con vistas a un fin, y la ley es solamente la *ratio operis*, aquello por lo que organizamos o disponemos algo en vistas a un fin<sup>435</sup>.

Esta noción de la ley se perdió pronto en las Escuelas de la Baja Edad Media, cuyos escolares tendían a distinguir entre la razón de ser de una cosa (*ratio essendi*) y la razón de ser debida (*ratio debiti*). Muchos consideraban que del simple hecho de que una conducta fuera así, y no pudiera ser de otro modo, no se seguía sin más su razón de ser debida, sino que a la *ratio essendi* había de añadirse un mandato que transformara lo que simplemente

---

<sup>432</sup> La persona privada “Potest enim monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex ... Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas inflingere. Et ideo solius est leges facere”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3.

<sup>433</sup> “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

<sup>434</sup> “Sed ratio potest aliquid intimare dupliciter. Uno modo absolute; quae quidam intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut aliquis alicui dicit: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: Fac hoc”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

<sup>435</sup> Por ejemplo, en *Suma teológica*, I-II, expone que: “Ad tertium, dicendum quod lex importat ordinem ad finem activer in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

es en algo obligatorio. Para estos escolares, lo obligatorio era sinónimo de preceptuado o mandado, ya que el deber solamente podía surgir desde una voluntad superior. Éste fue el caso de Juan Duns, que desconfiaba de las capacidades del ser humano para conocer la realidad y sus legalidades. Ante esta incertidumbre, él prefirió refugiarse en lo expresamente ordenado por Dios, tal como lo conocemos a través de las Sagradas Escrituras. Mantuvo que la ley natural, o la luz del intelecto humano, no constituye propiamente una ley porque, aunque indica lo que hay que hacer, sin embargo no ordena nada. Las leyes generales que nos hablan de lo que hay que hacer están prefijadas en la voluntad divina, y no en Su intelecto, de forma que tal ley procede de la voluntad divina<sup>436</sup>.

Para situar adecuadamente esta enseñanza de Duns, conviene tener presente que el escocés tiene ante su consideración una visión de la naturaleza como algo distinto al hombre. Lo natural “es”, y no es ni bueno ni malo: Es, simplemente lo dado, o lo que hay. Ya estudiamos que Juan de Gerson, discípulo de Duns en el siglo siguiente, escribía expresamente que la ley natural, en cuanto que es natural, no obliga a nada<sup>438</sup>. El hombre ha de desarrollar una labor estratégica con estos datos con vistas a cumplir la ley de Dios tal como nos muestra la Revelación, lo que le llevó a un cierto biblicismo. Además, ante la incapacidad de la naturaleza para movernos a actuar, Duns insistió en el momento voluntarista de la ley, de forma que el ser humano en su conjunto está obligado por Dios, y cada hombre que vive en una comunidad política está obligado por la voluntad de sus superiores. Las leyes son producto de las voluntades<sup>437</sup>. ¿Por qué hemos de obedecer las leyes? Gerson respondió rápidamente: Porque el hombre dispone de una *potentia obediencialis*<sup>438</sup>. Aunque la visión de Scotto fue notablemente más compleja de lo expuesto aquí<sup>439</sup>, podemos retener estas ideas, que fueron las que prosperaron entre los maestros de París del siglo XV, y Gabriel Biel explicaba, como cosa evidente que “La ley imperativa es aquella que ordena hacer o no hacer algo a alguien, y se expresa por el modo verbal imperativo”<sup>440</sup>.

<sup>436</sup> “Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat ... Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut procedit autem voluntatis divinae”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

<sup>437</sup> “Lex autem dicit agere, operare ad praescriptum ipsius non autem inclinatur ad dictamen esse operandum. Lex igitur non pertinet ad virtutem intellectivam, sed magis ad appetitivam”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

<sup>438</sup> *Tractatus de potestate ecclesiastica...*, cit., pág. 250.

<sup>439</sup> Duns entiende que juegan la razón y la voluntad del hombre en la determinación de sus leyes: “Sed homo non ducitur in suum finem per naturam sed per rationem, et voluntatem; ergo non est naturae ipsius superaddenda lex, sed rationi et voluntate”. *Suma teológica*, cit., I-II, q. 91, art. 2.

<sup>440</sup> “Lex autem imperativa dicitur illa, qui imperatur alicui agere, vel non agere: et haec exprimitur per verbum imperativi modi”. *Commentarii...*, cit., L. II, dist. 35, quaestio unica, fol. 165-E.

### *Jus y lex*

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

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

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

Tomás nos indica que, hablando con propiedad, la ley no es el derecho, sino sólo una cierta causa de él<sup>441</sup>. Sucede que, así como en los actos externos propios de las artes, existe

<sup>441</sup> "Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris". *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

una cierta noticia previa de lo que hay que hacer en la mente del trabajador, que llamamos 'regla del arte', igualmente hay en las obras que tratan de lo justo, determinadas por la razón, hay una cierta *ratio* que preexiste en la mente del jurista, que viene a ser como una medida de la prudencia. Si tal medida se encuentra escrita, la llamamos ley que, según San Isidoro, es una *constitutio scripta*. Pero la ley no es el derecho, sino solamente una 'cierta' razón de él<sup>442</sup>.

La mentalidad aristotélica, la romana y la medieval, no valoraba en gran medida lo que se puede conseguir *in humanis* mediante reglas generales. La razón última de este problema la exponía Tomás: "Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados del mismo modo a todos, a causa de la gran variedad de los temas humanos"<sup>443</sup>. Es posible que actualmente se nos escapen algunos ribetes de estas matizaciones, porque el resurgir de la filosofía hermeneútica es aún reciente; pero entonces llevaban siglos estudiando el salto desde la regla general a la realidad individual. Los griegos, romanos y medievales distinguían entre lo que hemos de hacer técnicamente (campo del *facere*), en lo que el artista sabe con cierta precisión cómo debe actuar, pues la madera o el hierro siempre se trabajan de la misma forma. Y separaban de la técnica el terreno de la moral, que es el del *agere*, que es infinitamente más complicado y complejo que el trabajo técnico, ya que frecuentemente las situaciones son irrepitibles, o no existe experiencia sobre ellas, o se seguiría una injusticia de aplicar rigurosamente el texto de la ley. De ahí la insistencia de estos juristas y teólogos en afirmar que una cosa es el arte o técnica, y otra la actuación humana (para la que reservaban el término *agere*, siempre intransitivo en comparación con el de *facere*).

Si el hombre pudiera seguir siempre lo dispuesto en las leyes, se comportaría como un técnico, ya que todo el trabajo residiría en conocer las leyes aplicables y ponerlas efectivamente en práctica. Pero la vida humana, siempre tratando con hechos singulares, contingentes y a veces irrepitibles, realizados por personas distintas, es bastante más compleja. De ahí que Tomás explique que el estudio y consideración de las cosas necesarias y universales (como son los axiomas y teoremas de las matemáticas o de la geometría) es simple o absoluta, es decir, por sí mismos, pero no sucede tal cosa en los casos humanos particulares<sup>444</sup>. Porque las cuestiones universales y abstractas pueden poseer su propia legalidad, pero el hombre se ve escasamente afectado por tal tipo de cosas, ya que él no se mueve por consideraciones universales, sino de naturaleza particular<sup>445</sup>.

<sup>442</sup> "Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et si hoc in scriptum redigatur, vocatur lex, secundum Isidorum constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris". *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1.

<sup>443</sup> "Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum". *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

<sup>444</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

<sup>445</sup> "(N)am universalia non movet, sed particularia, in quibus est actus". *Sum Gent.*, § 1905.



Los problemas arrancan desde la naturaleza racional de las leyes, pues las leyes son tales por perseguir una finalidad. Los escolásticos distinguían cuatro causas: La eficiente, material, formal y final. La causa final es aquello en vista de lo cual hacemos algo, y aunque puede parecer que es la última en manifestarse, es siempre la primera de las causas en la explicación genética de la conducta humana. De modo que los fines de las actuaciones han de ser considerados como los principios desde los que iniciamos nuestras acciones<sup>446</sup>. La finalidad de la conducta humana es, en definitiva, el factor que divide las naturalezas de nuestros actos, pues en el tratamiento de las cosas universales (como es la matemática) o de las cuestiones técnicas, la propia legalidad de estas actuaciones determina anticipadamente cómo hay que actuar. Pero cuando tratamos de hacer justicia no puede existir un plan previo que determine siempre y unívocamente lo que hemos de decidir. Si las cosas distintas han de ser pensadas de maneras también distintas, ¿qué sucede con la unidad de nuestro intelecto? Tomás no duda en distinguir dos entendimientos distintos, uno que trata las cuestiones universales, y otro que se ocupa de los *agibilia*<sup>447</sup>, y éste era un tema tan familiar a la mentalidad antigua que Gabriel Biel, tan distinto de Tomás de Aquino, no duda también en afirmarlo<sup>448</sup>.

Cuando se afirmó la corriente que llamamos positivismo jurídico, en el siglo XIX, sus principales representantes trataron de explicar la ‘aplicación’ de la ley al caso concreto mediante procedimientos de naturaleza lógica. Esta posibilidad fue tenida en cuenta por los autores medievales, que la desecharon expresamente. La razón quizá más última nos la explica Tomás: “El conocimiento práctico no acaba hasta que llegamos al caso singular: Pues el fin de la razón práctica es la operación, que solamente se produce en lo concreto”<sup>449</sup>. Esto no implica que el jurista desconozca la ley, o que forme su juicio al margen de ella. Sucede más bien que se entabla una dialéctica entre el caso y la ley, en la que cada uno existe para el otro, de modo que la solución final pertenece simultáneamente a ambos<sup>450</sup>. De forma más detallada, el de Aquino explica que la *ratio prudentiae* (la razón de ser de la prudencia) termina, como en su conclusión, en el particular operable, al que aplica el conocimiento universal, de forma que obtenemos la conclusión singular mediante un silogismo que es al mismo tiempo universal y concreto<sup>451</sup>.

<sup>446</sup> “Ut recte se habent circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 3.

<sup>447</sup> Vid., por ejemplo, *Sum. Gent.* § 475, § 2511, o § 2734.

<sup>448</sup> Vid. *Commentarii...*, cit., L. II, dist. 24, quaestio unica, en la pág. 129.

<sup>449</sup> “Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia pervenietur: nam practicae rationis finis est operatio, quae in singularibus est”. *Sum. Gent.*, § 535.

<sup>450</sup> “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.

<sup>451</sup> “Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusiones quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclusio autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

Esto es, la *ratio prudentiae* procede desde un doble intelecto, en el que uno conoce los universales y otros los operables concretos. Pues el intelecto conoce los axiomas universales de las leyes, no solamente en los temas especulativos, sino también en las cuestiones prácticas. Y tal como explica Aristóteles, existe otro intelecto que se ocupa del estudio individualizado de las premisas menores de los silogismos, que son temas singulares y contingentes. Por lo que cabe decir que el intelecto que se ocupa de la prudencia consiste en una cierta estimación recta de un fin concreto<sup>452</sup>. Pero no basta con examinar, con rigor lógico, los axiomas universales y las conclusiones concretas, sino que hay que atender también a lo que las cosas dicen por sí mismas sobre el último fin, sobre la felicidad, dando a cada una su lugar, pues todo cabe en lo que es verdad<sup>453</sup>.

Un problema que se les planteaba era que los *agibilia*, a diferencia de los *factibilia*, dependen también esencialmente de cada persona, por lo que se puede decir que la razón práctica “trata sobre lo agible, que consiste en el mismo sujeto que actúa”<sup>454</sup>. Lógicamente, lo que es diverso debe ser medido con medidas distintas, por lo que también las leyes humanas han de ser impuestas a los hombres según sus diversas condiciones<sup>455</sup>. Porque la naturaleza de lo que hay que hacer no determina unidireccionalmente su bondad o maldad, pues interviene también la finalidad subjetiva del que obra, tema que ya hemos visto parcialmente. Sobre este punto, la argumentación más corriente del de Aquino es atraer la atención sobre el hecho de que la voluntad de cada cual es llevada hacia su objeto según un bien propuesto por la razón; pero sucede que la razón puede considerar la misma cosa desde distintos puntos de vista, atendiendo a diversos modos, respectos o razones, de modo que una cosa que bajo una razón es buena, desde otro respecto es mala<sup>456</sup>. Así sucede que si la voluntad de alguien quiere una cosa según una razón desde la que es buena, tal voluntad es buena; y

<sup>452</sup> “Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter sunt non solum universalia speculativa, sed etiam practica ... Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Eth. est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

<sup>453</sup> “Ad hoc autem, quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est non solum per conclusiones et principia, ex quibus ratiocinantis summo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest de ultimo fine, de felicitate. Et hujus rationem assignat, quia omnia consonant vero”. *Com. Eth.*, § 139.

<sup>454</sup> “(A)rs autem et prudentia circa contingentia: sed ars circa factibilia, quae scil. in exteriori materia, constituuntur ... prudentia autem est circa agibilia, quae scil. in ipso operante consistunt”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 5, resp.

<sup>455</sup> “(D)iversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2, resp.

<sup>456</sup> “Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sunt una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

la voluntad de otro, si no quiere que sea esa cosa, porque la considera desde un respecto desde el que es mala, esa misma voluntad es igualmente buena<sup>457</sup>. También puede suceder que una cosa que, según su 'razón universal' es mala, sea buena considerada desde una 'razón particular' propia del sujeto que obra, porque la naturaleza de la cosa está en relación con la naturaleza de aquel que obra, de modo que puede ser considerada un bien particular suyo, aunque no lo sea universalmente<sup>458</sup>. Y así sucede que las diversas voluntades de hombres distintos que van tras cosas opuestas son todas ellas buenas, ya que quieren que eso sea o no sea según puntos de vista particulares<sup>459</sup>.

Esta distinta valoración de las conductas, que se debe a veces a los distintos *modos* concretos de los hombres, determina paradojas interesantes. La que se nos aparece primero, por su sencillez, es la que ordena trata a las personas desigualmente, sin que esto implique 'acepción de personas'; porque la condición de alguna persona puede requerir que racionalmente se le dé un trato especial<sup>460</sup>. En el terreno propiamente moral se puede decir que todos los goces son lícitos, pero no a todos<sup>461</sup>. Vemos que el criterio *ex objecto* quiebra estrepitosamente porque, de ser cierto, todo lo bueno sería bueno para todos, y lo mismo sucedería con lo que es malo. Pero, debido a las diversas condiciones de los hombres, un acto que es virtuoso para uno, porque le es proporcionado y conveniente, es vicioso para otro porque le es desproporcionado<sup>462</sup>. La ira es un pecado grave, pero con cierta frecuencia no solamente está tolerado airarse, sino que un hombre puede tener el deber de dejarse llevar por ella; porque si una persona no responde airadamente cuando es maltratada, especialmente si es insultada ella misma, la experiencia muestra que acaba depresiva, y la tristeza es lo peor que existe, porque destruye hasta la misma naturaleza del hombre<sup>463</sup>. Sucede, en definitiva, que el

---

<sup>457</sup> "Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius, si velit illud non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>458</sup> "Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam, est alicuius boni particulari proportionati suae naturae. Contigit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>459</sup> "Et inde est etiam, quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa oppositae esse bona, prout sub diversis particularibus rationibus volunt hoc esse, vel non esse". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>460</sup> "Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius persona requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat". *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

<sup>461</sup> "Potest enim dici, quod omnes delectationes sint elegibiles, non tamen omnibus". *Com. Eth.*, § 1999.

<sup>462</sup> "Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum condiciones, contigit quod aliqui actus aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati". *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

<sup>463</sup> Este tema lo trata con cierta reiteración en *Com. Eth.*, §§ 801, 804, 805 y 810.

discurso de la razón práctica parte indistintamente desde los principios primeros y desde las conclusiones, y con cierta frecuencia los principios que han de ser aplicados han de ser elegidos en función de las conclusiones que hay que obtener<sup>464</sup>.

El elemento real y personal juegan simultáneamente, hecho que olvidaron los propugnadores de las naturalezas inmutables de las cosas. Porque es virtuoso el hombre que da a cada uno lo que efectivamente es de esos otros, y sabemos lo que debemos a los otros examinando la conducta del hombre virtuoso, que es, según explicaba Aristóteles, como la “justicia animada”. En la reacción neoescolástica contra Tomás de Aquino, Juan de Lugo, seguidor de Gabriel Vázquez, denunciaba la *circulatio* que observamos en estos planteamientos, pues se define a la justicia en orden a lo justo, y a lo justo por la virtud de la justicia<sup>465</sup>. Sucede —explicaba expresamente Tomás— que el discurrir de la razón práctica no puede ser explicado mediante un método, o de cualquier otro modo, porque las causas de las cosas concretas que hay que hacer varían de modos infinitos, y es mejor confiar en la prudencia de cada cual<sup>466</sup>.

Esta actitud que atiende simultáneamente a las premisas mayores (los principios y leyes) y menores del silogismo, desborda con mucho lo que podemos explicar sobre las leyes. Las leyes están siempre presentes en esa dialéctica que va de la norma general al hecho concreto, por lo que cada extremo existe el uno para el otro, de forma que la determinación de las leyes aplicables se hace en función de las conclusiones que es justo obtener. Intervienen dos dimensiones distintas del intelecto, una silogística o axiomática, y otra inductora y discriminadora de los principios aplicables. Obviamente, los conceptos de validez y derogación legal tenían un sentido más amplio y complejo que el que les acabó dando el legalismo normativista. Este conjunto de operaciones fue llamado por Jus Commune *jurisprudencia* o, simplemente, *jus*. De acuerdo con la doctrina aristotélica, el derecho o *jus* era la actitud más general, y la ley componía solamente un momento de este proceso<sup>467</sup>. El derecho devenía así como la Regla de Lesbos, que se ajustaba por sí misma a aquello que

<sup>464</sup> “Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

<sup>465</sup> “Contra haec, in quibus omnes conveniunt, una sese offert difficultates, quia scilicet adhuc non videatur per haec satis explicari quidditas justitiae, nec ejus objectum: ipsum autem jus declaratur per ordinem ad justitiam, dum dicitur jus esse justum: quare declaratur unum ignotum per aliud aequè ignotum”. *Disputationum de justitia et jure tomus primus*. Lugduni, 1646, disputatio 1, § 3.

<sup>466</sup> “Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione. Quia causae singularium operabilium variantur infinitis modis. Unde judicium de singulis relinquitur prudentiae uniusquisque”. *Com. Eth.*, § 259.

<sup>467</sup> Domingo de Soto se hacía eco de esta tesis y escribía que “Jus generale nomen est, lex autem juris species”. *De justitia et jure libri decem*. Edición facsimil de la de 1556. IEP. Madrid, 1967, L. III, q. 1, art. 1.

hubiera de medir, explicaba Domingo de Soto<sup>468</sup>, y el mismo Juan de Salas, en época ya demasiado tardía para las pretensiones tomistas, repetía esta misma idea<sup>469</sup>. Fue lógico que Soto explicara que existe una Ley eterna, pero no hay un derecho eterno<sup>470</sup>.

### **Dos tipos del movimiento**

Francisco Suárez, y en general los *moderni* que centraron el estudio jurídico en el examen de los distintos tipos de leyes, tenían el viento a su favor. Era el momento histórico en el que comenzaba a abrirse paso una consideración mecánica de la naturaleza, que culminó en el siglo siguiente, en plena Ilustración, con el paradigma de la máquina: La naturaleza en su conjunto sería una gran máquina o reloj, movida por la ley inexorable de causa-efecto, y Dios sería el gran relojero, al que hay que obedecer porque nos ha creado y nos mantiene en el ser. Conocían un solo movimiento, el que empuja de atrás a adelante, pensado como causa y efecto, o como causas eficientes. Si suprimimos este esquema subliminalmente sentido, quedarían sin explicación las filosofías de Hobbes o Locke, de Helvetius o d'Holbach. En este marco universal de causas y efectos, las consideraciones jurídicas arrancaban desde lo que consideraban su causa, esto es, desde el legislador que crea y promulga las leyes: Era la explicación más sencilla y evidente, la que se adecuaba mejor al *sentido común* de la época. Además, este momento histórico estaba preocupado por buscar un orden total mecánico que ensamblara todo el conjunto universal; fue la edad de oro de las explicaciones nomotéticas, en las que el momento legaliforme era simultáneamente el fin y el punto de arranque de cualquier consideración científica. Ellos entendieron –aunque no siempre lo explicitaran– que todo lo carente de orientación era arbitrario, inexplicable. Fue comprensible que el derecho fuera visto como el conjunto de las leyes.

Tomás de Aquino conocía este planteamiento del movimiento, que él personificaba normalmente en Leucipo y Demócrito, a los que llamaba los filósofos naturales o, simplemente, los naturales o *antiqui naturales*. En realidad, andaban en juego tres explicaciones acerca del movimiento. Una, la platónica, que sólo concebía el movimiento descendente, en la que todo móvil era movido por un motor superior; esta explicación era la dominante en

---

<sup>468</sup> “Quapropter defectus hujusmodi non sunt in lege, sed in rebus ipsis humanis, quarum casus nequeunt certius comprehendit. Qua utique de causa apotissima lex comparatur regulae Lesbiae... Unde sit consequens ut cum lex ob necessitatem ex aequo et bono accomodatur rebus, illam Arist. obliquitatem non tribuerat vitio, sed laudí, propter inconstantia rerum humanarum”. *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 6, art. 3.

<sup>469</sup> “Sic enim lex ejus esse regula plumbea, quam Lesbiam vocare possum cum Arist. 5 Eth. cap. 10 licet illa regulam lesbiam appellat aequitatem”. *De legibus, in primam secundae S. Thomae*. Lyon, 1611, pág. 35.

<sup>470</sup> “Responsio ergo primi ex his quae dicta sunt facile colligitur. Etenim quia jus pro eo quod est justum, aequitas illa est qua in temporalibus rebus constituitur, nullum est jus hoc modo aeternum: licet sit lex aeterna”. *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 2, art. 1.

las Escuelas<sup>471</sup>. Otra explicación era la mecánica-materialista según la ley de causa-efecto y de acción-reacción. El de Aquino la llamó movimiento violento o por el agente (ex agente), pues postulaba que todo era movido por un principio extrínseco a aquello mismo que se movía<sup>472</sup>. Esta filosofía mantenía que el flujo de los átomos que provenían desde las cosas impresionaban los sentidos humanos, de modo que no existía diferencia entre el sentido cognoscente y el conocimiento mismo<sup>473</sup>. La tercera explicación era la aristotélica, que entendía que el movimiento, siempre interno y natural a los seres, no era sino la tensión del ser que, ya en acto, está en potencia hacia otra cosa<sup>474</sup>. Tomás llama a veces “naturaleza” a este tipo del movimiento, porque la naturaleza –entendida ahora así– no es sino el *principium intrinsecum in rebus mobilibus*<sup>475</sup>.

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

### Un mundo de fines

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

La intuición más básica aristotélica –en su reacción contra el gélido modelo platónico– es ante todo la propia de cualquier biólogo. Si miro a través de la ventana de mi gabinete, veo el jardín que hay enfrente. Allí suele haber niños jugando, pajaritos, alguna paloma, y diversos tipos de vegetales. Contemplo formas de vida que tienden hacia la plenitud suya “con toda la fuerza de su ser”, como explica el de Aquino<sup>476</sup>. No me engolfo en la conside-

<sup>471</sup> “Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristotelis”. *Sum. Gent.*, § 90.

<sup>472</sup> Vid. *Sum. Gent.*, § 2638.

<sup>473</sup> Vid. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 6.

<sup>474</sup> “Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”. *Sum. Gent.*, § 90. En el § 132 añade que “Nam motus est actus potentiae existentis”.

<sup>475</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1.

<sup>476</sup> “Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem”. *Sum. Gent.*, § 260.

ración de un orden general o cósmico, que el biólogo no puede saber en qué consiste. Desde luego, tal orden lo hay, porque la luna gira regularmente en torno a la tierra, y Aristóteles reserva la palabra *kosmos* para designarlo<sup>477</sup>. El orden de cada ser, empíricamente observable, es esa *natura* que tiende hacia la plenitud (ya he indicado que Tomás de Aquino llama naturaleza también al principio activo de las cosas que se mueven), de forma distinta según cada ser, porque el gorrión tiende a ser un buen gorrión, no un buen hombre; lo que lleva a afirmar al de Aquino que todas las naturalezas son distintas, puesto que se expresan en operaciones igualmente diversas<sup>478</sup>.

Los seres vivos no corren tras algo que sea extraño a ellos, como sería, entre otras cosas, la creación o el mantenimiento de un orden universal. “Hay que decir que el apetito natural es la inclinación de cada cosa hacia algo según su propia naturaleza, de forma que por esta inclinación del apetito todas las potencias desean lo que es conveniente para ellas”<sup>479</sup>. Aquino, en otros momentos, expresa, de forma más abstracta, que el apetito natural se mueve hacia lo suyo no porque simplemente lo haya conocido, sino porque eso que desea ya está en su naturaleza, porque le une a aquello a lo que tiende una relación de similitud<sup>480</sup>. Evidentemente, nadie desea lo que no le interesa, y si encontramos a alguien o algo que se mueve tras un fin, eso demuestra que el que actúa y ese fin se encuentran en el mismo plano de la vida<sup>481</sup>. Los fines ya están en el orden natural, y Tomás –siguiendo esta vez el platonismo de San Agustín– los compara a razones seminales<sup>482</sup>, porque Dios no nos lleva hacia nuestra felicidad mediante órdenes o mandatos, sino mediante fines que, por su similitud con el último fin, nos conducen hacia nuestros fines<sup>483</sup>. La *participatio* tomista es ante todo la impresión por la que Dios otorga al hombre las inclinaciones hacia sus propios actos

<sup>477</sup> Vid. F. Viola, *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*. Trad. V. Bellver. Comares. Granada, 1998, págs. 78 y ss.

<sup>478</sup> “Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est ejus operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationum”. *Sum. Gent.*, § 2024.

<sup>479</sup> “Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde inclinatio appetitu qualibet potentia desiderat sibi conveniens”. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

<sup>480</sup> “Sed appetitus naturalis consequitur formam apprehensam. Et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animae potentiae, et non sufficit sola apprehensio. Res enim 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.

<sup>481</sup> “Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus”. *Sum. Gent.*, § 625.

<sup>482</sup> “Manifestum est autem quod principium activum, et pasivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenientes Aug. omnes virtutes activas, et passivas, qua sunt principia generationum, et motum naturalium, seminales rationes vocat”. *Suma teológica*, I, q. 115, art. 2.

<sup>483</sup> “Ostensum est enim quod Deus per suam providentiam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem... ut similitudo seu bonitas”. *Sum. Gent.*, § 2724.

y fines, “y tal participación de la ley eterna en la criatura racional, es llamada ley natural”<sup>484</sup>. La visión escotista y suareziana de una “lex praecipiens seu imperans” que nos ordena imperativamente alcanzar el último fin, es ajena a la explicación tomista del movimiento, que no parte desde órdenes ni mandatos, sino desde lo que cualquiera puede ver, al modo de los biólogos.

¿Por qué existe la obligación o el deber de seguir las inclinaciones naturales? Ya he mencionado que la Ley eterna de Dios, “ante todo y principalmente ordena al hombre a su fin”<sup>485</sup>. Estamos ante una disposición divina que nos propone fines. En Tomás, el carácter de ley es una función del fin, no de una voluntad. Él no considera las leyes en el sentido usual, como actos de la voluntad imperativa de un superior, sino como la relación de un sujeto agente con su fin. Las leyes no tienen ante todo carácter imperativo, y si habla de leyes para referirse a las inclinaciones naturales, hemos de entender la ley tal como él la describe usualmente, como “la razón de lo que hay que hacer”, la *ratio operis*. Obviamente, sin fines no habría leyes, y si hablamos del carácter normativo de las leyes es bajo este punto de vista. “Las cosas que existen por el fin, alcanzan su universalidad <hoy diríamos con lenguaje menos preciso que obligan> desde el fin, y especialmente en los seres que disponen de voluntad”<sup>486</sup>.

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

El bien siempre tiene carácter de fin<sup>487</sup>, y normalmente son superfluos los imperativos porque existen demasiados bienes esperando ser realizados como para tener que actuar por

<sup>484</sup> “Unde cum omnia quae divina providentia subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur. Manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines ... Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

<sup>485</sup> “Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

<sup>486</sup> “Ea quae sunt ad finem, universitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur”. *Sum. Gent.*, § 1093.

<sup>487</sup> “Cum bonum habeat rationem finis”. *Com. Eth.* § 800.



miedo a las consecuencias de la desobediencia de órdenes o mandatos. Las leyes o bienes existen por causa de nuestra felicidad, de modo que las leyes han de tender ante todo a lo está en la *beatitudo* propiamente humana, que es simultáneamente terrena y trascendente<sup>488</sup>. Tomás no concibe un orden natural completo en sí mismo al que se añadiera posteriormente una dimensión sobrenatural. Considera un principio del movimiento, que se origina desde la tensión de lo que está en potencia a otra cosa mejor: Si no hubiera esa meta en cierto modo extrínseca al ser que actúa, éste no se movería<sup>489</sup>. Como es evidente, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre<sup>490</sup>, que se orientan todas hacia la *beatitudo*. Lo que convierte esta felicidad en algo debido es la naturaleza racional del hombre, porque en la razón humana se encuentra el principio de todos los actos del hombre; lo que es el *initium* de la actuación humana, que es la razón práctica, es al mismo tiempo su fin último, ya que la razón práctica nos lleva hacia la felicidad, y desde esta instancia hemos de entender las normaciones humanas<sup>491</sup>. Podríamos decir, con poca precisión, que Tomás nos propone que el fin atrae a la conducta humana por medio de la felicidad.

Esta felicidad última tiene que ver con la paz: “El fin es aquello en que descansa el apetito del actúa o se mueve, y aquello que lo mueve”<sup>492</sup>, aunque el apaciguamiento de la tendencia natural no es el fin mismo, sino solamente algo concomitante con este fin<sup>493</sup>. El fin humano tampoco es una *cosa* que podamos individuar, porque la personalidad humana desborda cualquier cosa en la que pudiera descansar. La categoría básica, en este momento de la indagación, es la de útil: La moral en Tomás se compone en buena medida de preceptos útiles para alcanzar el fin del hombre, sabiendo que el fin humano no se confunde con el cumplimiento de estos preceptos. “El bien ordenado al fin se llama útil, que implica que

---

<sup>488</sup> “Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas seu beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quod est in beatitudinem”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

<sup>489</sup> “Prima autem inter omnes causa est causa finalis. Cujus ratio est, quia natura non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esse determinatum ad aliquem effectum, non magis agere hoc, quam illud”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 2.

<sup>490</sup> “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturalis apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

<sup>491</sup> “Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem finis ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quae est in beatitudinem”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

<sup>492</sup> “Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur”. *Sum. Gent.*, § 1880.

<sup>493</sup> “(Q)uietatio talis non est finis, sed concomitans ipsorum”. *Com. Eth.* § 2085.

existe una cierta *relación*<sup>494</sup>. Tomás entiende que lo que llamamos bueno y conveniente puede ser entendido como tal de dos modos; uno, por la condición de aquello que nos es propuesto; el otro, por la condición de aquel a quien le es propuesto eso; de lo que resulta que lo bueno es una relación que depende de dos extremos<sup>495</sup>. Se nos muestra otra vez su rechazo del criterio *ex objecto* porque él tiene en cuenta la personalidad del que actúa, que también califica esencialmente lo que es bueno y malo. “Porque como los gustos están dispuestos de formas distintas, no todos entendemos del mismo modo lo que es conveniente y no conveniente; de hecho, el Filósofo explica en el libro 3 de la *Ética* que tal como es cada uno, así consideramos lo que es un fin para él ... y nada prohíbe que lo que por sí mismo y sin más es más importante, sea sin embargo más débil desde otro punto de vista”<sup>496</sup>.

De este modo, las categorías de utilidad y relación entran con fuerza en el corazón de la *Ética*. Los escolásticos modernos, desde Gabriel Vázquez, cifraron toda la esencia del bien en el momento del *honestum*, de modo que lo bueno debe ser hecho porque es bueno. Esta posibilidad, que considera un hombre pasivo en la génesis de la regla de justicia (como en general en la moral) queda expresamente rechazada por el de Aquino, que más bien considera *relaciones* entre cosas y personas, de forma que lo útil para la vida humana se convierte automáticamente en honesto, porque lo honesto y lo útil no son categorías separadas, que existan cada para sí, sino que se dan la una para la otra<sup>497</sup>. Los últimos tomistas, aún en el siglo XVII, explicaron extensamente que el bien humano consiste en una *relatio*: Tal fue el caso de Baltasar Navarrete y Gaspar Hurtado<sup>498</sup>.

### ***El amor, causa motora***

Cada ser va tras lo que es suyo por amor<sup>499</sup>, y sería imposible separar la teleología tomista del amor, pues el amor es el factor que está en la base de lo que hemos de hacer. Reitera que el primer acto de la fuerza apetitiva es el amor, no porque ésta misma consista

<sup>494</sup> “(B)onum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 2.

<sup>495</sup> “Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contigit, scilicet conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

<sup>496</sup> “Et inde est, quod gustus diversimode disponitur, non eodem modo accipit aliquid, ut conveniens, et non conveniens. Unde Phil. dicit in 3 Eth. qualis uniusquisque est, talis finis videatur ei ... nihil prohibet, id, quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

<sup>497</sup> “Nam utile et honestum non sunt species boni et aequo divisae; sed se habent, sicut propter se, et propter alterum”. *Suma teológica*. I-II, q. 8, art. 3.

<sup>498</sup> Vid. Navarrete, *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*. Vallisoleti, 1605, pág. 123-D. Hurtado, *Tractatus de justitia et jure*. Matriti, 1637, pág. 1-D. Francisco Oviedo retomó esta doctrina más tarde, en 1646.

<sup>499</sup> “Amor est principium omnis affectionis”. *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

en él, sino porque el amor es el que mueve al acto de la prudencia<sup>500</sup>. La prudencia tomista no es cálculo estratégico, pues la Escolástica distinguió claramente lo que llamaban prudencia carnal de la prudencia simplemente. Esta última depende de la *sollicitudo*<sup>501</sup>, de la inquisición hecha posible por el interés amoroso.

Así como nadie desea lo que no es de algún modo suyo, tampoco nadie ama lo que no se le adecua. Esta adecuación entre la capacidad de amar y el objeto deseado es llamada similitud, *similitudo*<sup>502</sup>. La similitud es la base de cualquier conocimiento, pues un ser solamente conoce lo que es parecido a él<sup>503</sup>, y precisamente a causa de las desproporción entre el ser humano y Dios, el hombre no puede conocer la esencia divina, por lo que la ley natural consiste ante todo en una simple participación (*participatio*), que es un mal sucedáneo del conocimiento que es posible mediante la similitud. Nosotros únicamente conocemos aquello con lo que mantenemos actualmente un cierto parecido<sup>504</sup>, y es este parecido el que nos empuja a conocerlo, por lo que el mismo conocimiento depende de la virtud apetitiva<sup>505</sup>. De este modo el hombre tiende naturalmente hacia Dios, pues Él ha puesto en nosotros su forma inteligible, y todo hombre, al buscar su plenitud humana, busca a Dios mismo<sup>506</sup>.

La actuación humana sigue también los caminos de la similitud, pues todo el que actúa hace cosas parecidas a él mismo: Ésta es una de las tesis más repetidas en la *Suma contra Gentes*<sup>507</sup>. Del mismo modo que otras realidades, la similitud es una relación que está entablada entre dos seres distintos<sup>508</sup>. Si relacionamos las nociones de fin, amor y similitud, comprenderemos el esquema de la actuación humana según Tomás. Porque el hombre actúa por amor a la vida persiguiendo aquellas cosas que estima suyas, no por un mandato de alguien, sino por amor que nace desde él mismo. Explica que esta explicación ética, que toma de Aristóteles, se refiere a aquellas personas que desean vehementemente separarse de las debilida-

---

<sup>500</sup> "Primum autem actus appetitivae virtutis est amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 1.

<sup>501</sup> "Et inde quod sollicitudo ad prudentia pertinet". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 9, resp.

<sup>502</sup> "Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris". *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

<sup>503</sup> "Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem". *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

<sup>504</sup> "Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur". *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

<sup>505</sup> "Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum, ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cujusdem experientiae, pertinet ad appetitivam". *Suma teológica*, I-II, q. 15, art. 1.

<sup>506</sup> "Forma autem per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum". *Sum. Gent.*, § 1233.

<sup>507</sup> Vid., por ejemplo, §§ 270, 2291.

<sup>508</sup> "Similitudo est relatio quaedam". *Sum. Gent.*, § 907.

des o vicios y seguir las virtudes; mientras que la ética de los estoicos, basada en la resignación, solamente se dirige a los que tienen una voluntad tibia y débil<sup>509</sup>.

### *Los criterios de lo justo*

La vida moral del ser humano comienza desde unos primeros principios básicos que todo hombre conoce *naturalmente*, esto es, sin necesidad de reflexionar, tales como que es malo o está mal mentir, robar, etc. Los escolásticos llamaron a estas nociones “primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica”. Comunes, porque los conocen o los deben conocer todos los hombres; indemostrables, porque su vigencia no se puede argumentar mediante cálculos utilitaristas: Son normativos por sí mismos. El conocimiento de estos principios, que todos conocen de alguna forma, es el inicio de la vida moral<sup>510</sup>. Porque la razón humana no es por sí misma regla de las cosas. Ya vimos que la razón no mide a las cosas, sino que sucede al revés. En el caso de la vida moral, la primera medida de la racionalidad la constituyen estos primeros principios: “Hemos de decir que la razón humana por sí misma no es la regla de las cosas; sino que los principios que naturalmente están en ella son a modo de ciertas reglas generales y medida de todo aquello que ha de ser hecho por los hombres”<sup>511</sup>. Hay que admitir que en ser humano hay un vestigio divino, que lo regula. Pues la ley no es solamente aquello que regula, sino también lo que existe en lo que es regulado: Y de este modo cada uno es ley para sí mismo porque participa del orden de algún regulante, ya que como explica la Sagrada Escritura: “Muestran la obra de la ley escrita en sus corazones”<sup>512</sup>.

Esta participación del género humano en la razón divina constituye el primer paso de la ley natural. “En las cosas humanas se dice que algo es justo por aquello por lo que es recto según regla de la razón. La primera regla de la razón es la ley natural”<sup>513</sup>. La primera regla de la racionalidad práctica es la constituida por estos *prima principia*. Pero los primeros principios son pocos, y con frecuencia excesivamente amplios para regular las conductas

---

<sup>509</sup> “Via etiam quam hic Aristoteles ponit, competit hi qui vehementer desiderant secedere a vitiis et ad virtutem pervenire. Sed via Stoicorum magis competit his qui habent debilem et tepidam voluntatem”. *Sum. Gent.*, § 376.

<sup>510</sup> “Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 2, resp.

<sup>511</sup> “Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensura omnium eorum quae sunt per hominem agenda”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

<sup>512</sup> “Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex in quantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3 ad 1.

<sup>513</sup> “In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est recta secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

concretas. Además, los hombres no nos movemos con medidas tan remotas<sup>514</sup>. Es preciso averiguar otros criterios más próximos sobre la justicia.

### **1'. El bien común**

La vida jurídica discurre a través de intereses contrapuestos, y el trabajo del derecho consiste en discriminar los intereses que serán elevados a la categoría de jurídicos de aquellos otros que permanecerán como simples intereses privados. Dada la valoración que Tomás de Aquino hace de la vida social humana, no es difícil comprender que él considera jurídicos los intereses que se adecuan al bien del grupo, si no se oponen a los primeros principios de la ley natural; de este modo, la conveniencia social se erige en el criterio, si no máximo, sí más próximo de la justicia. Ya sabemos que son los objetos los que especifican las potencias cognoscitivas y apetitivas del ser humano, siempre dependiente de su entorno; lógicamente, la justicia será aquella virtud que trata del bien de la comunidad, aunque tal cosa buena aparezca ante todo como un interés particular<sup>515</sup>.

No se trata simplemente del bien mayoritario, o del bien de la mayor parte o de algunos ciudadanos especialmente relevantes. La doctrina tomista es tajante sobre esta dimensión del bien común: "Las operaciones tratan de cosas particulares; pero esas cosas particulares pueden ser referidas al bien común, no como si guardaran entre sí una relación de género y especie, sino que el bien común se constituyen en tal por la comunidad en la causa final, porque decimos de él que es bien común por ser el fin común"<sup>516</sup>. Por eso, el bien de una persona y el bien común no se diferencian solamente por el poco y el mucho, sino que su diferencia es formal o esencial<sup>517</sup>. Tomás no cae en una actitud moralizante al tratar doctrinalmente de este tipo del bien. Podría parecer que, en aquella época colectivamente cristiana, era tarea del gobernante imponer las virtudes o, al menos, impedir de hecho los vicios. Pero el de Aquino escribe que "El acto de alguien se dice virtuoso de dos formas. Una, porque el hombre realiza actos virtuosos, así como es el acto de la justicia hacer cosas rectas, o de la fortaleza comportarse con reciedumbre ... Del otro modo se dice que el acto es vir-

---

<sup>514</sup> Tratando de si toda la bondad depende de la Ley Eterna, escribe que "Ad secundum dicendum, quod mensura proxima et homogena mensurato, non autem mensura remota". *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 3.

<sup>515</sup> "Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta. Omnis autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personae, vel ad bonum communem multitudinis ... Lex autem ordinatur ad bonum commune". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

<sup>516</sup> "Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis". *Suma teológica* I-II, q. 90, art. 2.

<sup>517</sup> "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam". *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 7.

tuoso porque alguien obra virtuosamente según el modo como actúa la persona virtuosa. Y tal acto, que procede siempre de la virtud, no puede ser impuesto por la ley, sino que es el fin al que el legislador debe tender<sup>518</sup>. Es decir, Tomás no considera ante todo obras buenas, sino buenos ciudadanos, lo que es una cuestión ante todo personal. Porque la prudencia política no consiste en la sabiduría del legislador ordenando a los súbditos cómo deben juzgar acerca de las cosas divinas, sino que dispone sobre aquello que puede hacer posible que los hombres alcancen la sabiduría<sup>519</sup>.

Los seres humanos disponemos de una voluntad proporcionada a lo que hemos de tender, y es difícil que la mayoría tenga a la vista, como móvil de su voluntad, el bien de la ciudad. No existe una receta lógica o doctrinal que haga, por sí sola, que los ciudadanos prefieran el bien de la comunidad a su provecho privado. El hombre debe desear ante todo el bien común porque se ejercita en las virtudes, y seguir o no este bien es cuestión de la voluntad guiada por la virtud de la justicia<sup>520</sup>. De hecho, había quienes mantenían que la prudencia no se extiende al bien de la comunidad, sino solamente al bien propio: Pero este modo de pensar es opuesto a la caridad<sup>521</sup>. De hecho, la prudencia es realidad distinta de la sagacidad o *solertia*<sup>522</sup>, que trata acerca de las pretensiones que se dirigen al provecho propio.

## 2'. *Medium rei y medium rationis.*

Tomás dedica bastante tinta al criterio del *medium rei*, pues además de dedicarle el art. 10 de la II-II de la Suma teológica, lo trata abundantemente a lo largo de su obra. Ante todo aclara que la justicia no trata de los actos interiores del hombre, sino sólo de sus actos exter-

---

<sup>518</sup> "Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa: sicut actus iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis est facere fortia ... Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quod virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2.

<sup>519</sup> "Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res diversas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire". *Com. Eth.*, § 1290.

<sup>520</sup> "Sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum et totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod trascendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximum), ibi voluntas indiget virtutem". *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 1.

<sup>521</sup> "Quidem posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec existimatio repugnat charitati". *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 10.

<sup>522</sup> Vid. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 4.

nos<sup>523</sup>, con lo que establece una cierta distinción entre el derecho, del que trata la justicia, y el resto de la moral. Pero ahora se trata de saber lo que le corresponde a cada cual externamente.

Explica que las operaciones exteriores no pueden ser juzgadas desde las pasiones interiores, sino desde los actos externos; por ello, estas operaciones son más materia de la justicia que los actos de las demás virtudes<sup>524</sup>. El acto de la justicia, del mismo modo que los actos de las demás virtudes, consiste en un 'medio' entre dos extremos, pues la naturaleza nos inclina a considerar así nuestra vida; pero sucede que este medio no lo encontramos del mismo modo en todas las cosas, por lo que la inclinación natural, que opera siempre del mismo modo, no basta para determinarlo, sino que hay que echar mano de la prudencia<sup>525</sup>. Esto es, mientras que la vida humana está suficientemente rectificada desde las virtudes en general, los actos que no se refieren al propio hombre que actúa, sino que se refieren a las cosas que se deben a otras personas, requieren de una rectificación especial, ya que no las calculamos solamente desde las necesidades del agente, sino también desde aquello que debemos al otro<sup>526</sup>.

Un ejemplo aclarará esta explicación abstracta: Lo que el profesor necesita comer depende del deporte que haga, de su complexión física, etc. Esto es, calcula su justo medio según sus necesidades personales, que son objetivas<sup>527</sup>. Pero lo que el profesor puede exigir a sus alumnos depende de la cosa misma que le vincula a sus alumnos, que es la relación de docencia: Podrá exigir a sus alumnos que estudien, que no alboroten en clase, y quizá poco más. Pero no podrá exigirles que le hagan favores personales, pues esa no es la finalidad de la docencia. Por esto, Tomás explica que en los actos externos existe un orden racional, que no se calcula de acuerdo con el sujeto que obra, sino según la conveniencia de la misma cosa, de la que se desprende la razón de lo que se debe (*ratio debiti*), desde la que se cons-

---

<sup>523</sup> "Judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 4 ad 3.

<sup>524</sup> "Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis: ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiae quam aliarum virtutum moralium". *Suma teológica* II-II, q. 58, art. 9 ad 2.

<sup>525</sup> "Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae". *Suma teológica* II-II, q. 47, art. 7.

<sup>526</sup> "Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificationis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent specialem rectificationem, non solum per comparisonem ad agentem, sed etiam per comparisonem ad eum ad quae sunt". *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 2.

<sup>527</sup> Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2, en donde explica que "Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exteriori constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus". *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

tituye la razón de la justicia<sup>528</sup>. Por ello, las operaciones externas extraen su propia regulación desde sí mismas, lo que sucede con las compraventas y las operaciones de este tipo, en las que la razón de lo debido, de la justicia, trata sobre aquello mismo sobre lo que consiste la operación<sup>529</sup>.

El criterio tomista del *medium rei* es a veces malentendido, porque algunos entienden que cosifica las relaciones humanas. Desde luego, el derecho está constituido por los hombres y para los hombres. El hombre tiene derechos y deberes porque es un ser humano. Pero la consideración sistemática de la humanidad en los momentos de medir lo debido nos llevaría demasiado lejos, porque sería un criterio demasiado remoto y poco operativo. Con frecuencia la justicia ha de tener en cuenta el carácter personal del ser humano, pero también frecuentemente las operaciones de la justicia existen en un plano medio entre las exigencias de las personalidades y las exigencias de las operaciones externas<sup>530</sup>. Aunque en el caso de la justicia distributiva, lo que se debe a los otros no se calcula mediante el criterio del *medium rei* (inexistente en estos casos), sino a tenor de lo que esa persona es y ha hecho personalmente<sup>531</sup>, y al hacer las leyes (la justicia legal) hay que tener en cuenta estos datos personales<sup>532</sup>. “En la justicia distributiva no tiene lugar <este medio>, porque en esta justicia no atendemos a la igualdad según la proporción de la cosa a la cosa ... sino según la proporcionalidad de las cosas a las personas”<sup>533</sup>. Hurtado reconocía sin dificultades que la diferencia entre el medio propio de la justicia y de las otras virtudes, no era fijo<sup>534</sup>.

<sup>528</sup> “(I)n operationibus exterioribus ordo rationis instituitur ... non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quod convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae” *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 3.

<sup>529</sup> “Et in talibus oportet, quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsa; sicut sunt emptio et venditio, et huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: et propter hoc iustitia, et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationes bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 2.

<sup>530</sup> “Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum iustitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus”. *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

<sup>531</sup> “Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum se aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas”. *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 2.

<sup>532</sup> “Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quem per iustitiam ordinamur”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 11.

<sup>533</sup> “In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionibus ad actionem, unde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas”. *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 4.

<sup>534</sup> “Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artificii, est id quod decet et convenit, a quo non oportet deficere nec ultra addere. Et hoc est medium virtutis”. *Com. Eth.*, § 1110.



El criterio del *medium rei* fue negado por Juan Duns, quien entendía que “esta igualdad según la recta razón non consiste en lo indivisible, como mantenía cierto doctor <se refiere a Tomás de Aquino> movido porque la justicia tendría un *medium rei*, mientras que las demás virtudes dependerían de un *medium rationis*. Esto es falso, porque incluso en el medio en que consiste la justicia conmutativa existe mucha amplitud, y dentro de esta amplitud no podemos encontrar el punto indivisible de la equivalencia de la cosa a la cosa”<sup>535</sup>.

### 3'. El virtuoso, y las obras virtuosas

Pero con estas explicaciones no hemos agotado el tema de lo que nos debemos: ¿Qué medida ha de tomar un hombre para saber lo que se debe a sí mismo y a los demás? La regla general es que hay que hacer aquello “quod decet et convenit”, lo que sólo nos confirma en el hecho de que no existe un criterio universal para calcular la cantidad moral. El problema hunde sus raíces en el hecho de que en los temas humanos no existe un criterio fijo y cierto que nos evite las perplejidades.

Ya han aparecido algunas dificultades, pues hemos visto que no siempre es suficiente ni el criterio del *medium rei* ni el que atiende a razones más personales (*medium rationis*): Ninguno de ellos goza de exclusividad. De hecho, es justo el que da a cada uno lo que es suyo, según la definición de Ulpiano, que recoge Tomás; pero sabemos lo que es justo consultando a quien es justo: Los factores reales y personales se imbrican. Porque la justicia procede del hombre y se dirige al hombre: Lo lógico es que sea un hombre justo el que dicte sobre la justicia. “Ya hemos mostrado que algunas cosas son preciosas y delectables porque han sido dictadas por el virtuoso, que es la regla de los actos humanos”<sup>536</sup>. Porque la virtud tanto hace bueno al que lo vive, como aquello que él hace, a lo que vuelve bueno, y el virtuoso tiende a hacer lo que se ajusta a la razón, por lo que resulta que siempre quiere el bien según él mismo”<sup>537</sup>. La razón de tener en cuenta decisivamente al hombre justo, reside en que “la virtud y el virtuoso son la medida para todo hombre. En todos los géneros de cosas se tiene por medida lo que es perfecto en ese género ... Por lo que, como la virtud sea

<sup>535</sup> “Ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili, sicut dicit quidem doctor, motus ex hoc, quia justitia habet tantum medium rei, sed caetera virtutes medium rationis. Hoc enim falsum est. Immo in isto medio, quod justitia commutativa respicit, est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendi indivisibilem punctum aequivalenti rei, et rei. Quia quoad hoc quasi impossibile est communitate attingere”. *In primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antwerpiae, 1626, L. IV, Distinc. 17, q. 1, § 5.

<sup>536</sup> “Ostensum est autem supra multoties, quod illa sunt vera pretiosa et delectabilia, quae talia judicantur a virtuoso, qui est regula humanorum actuum”. *Com. Eth.*, § 2075.

<sup>537</sup> “Dictum est enim in secundum, quod virtus facit habentem bonum, et opus etiam ejus reddit bonum... Virtuoso autem ad hoc tendit semper, ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi ipsi bonum secundum seipsum”. *Com. Eth.*, § 1805.

la propia perfección del hombre, y el hombre virtuoso es el perfecto en la especie humana, es conveniente que ese hombre sea tomado como medida para todo el género humano”<sup>538</sup>.

Pero el hombre virtuoso puede equivocarse objetivamente, a pesar de la rectitud de su intención. En el plano moral más general cabe, ciertamente, esta posibilidad, pero hay que afirmar –haciendo como un juego de palabras– que la persona que actúa virtuosamente, actúa siempre virtuosamente. Porque la actuación virtuosa puede referirse a producir obras realmente justas, o a querer actuar como querría actuar un hombre justo. Tomás se decanta sin ninguna duda por esta segunda posibilidad, porque no se trata tanto de querer lo bueno como de querer bien; esto es, de querer con buena voluntad<sup>539</sup>. Si pudiéramos conocer siempre cual es la voluntad de Dios, no habría dudas, y como esto es imposible, “más quiere lo que Dios quiere el que conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la forma de querer (*quantum ad rationem voliti*), que si se conformara a la cosa misma que es querida”<sup>540</sup>. ¿Cómo sabemos la calidad en la forma de querer? Todos nos movemos tras los bienes, explica el de Aquino, y todo el que quiere algo porque eso es un bien, tiene una voluntad conformada con la voluntad divina, en cuanto a la forma de querer; porque no sabemos lo que Dios quiere en las cosas concretas<sup>541</sup>. De ahí lo que expone resumidamente: “*Intentio cordis dicitur clamor ad Deum*”<sup>542</sup>.

Pero si es justo el que da a otro lo que es suyo, pero sabemos qué es ese *suum* por la forma como actúa el justo, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás se plantea expresamente este tema: “Vemos que aquí surge una duda. Pues si la verdad del intelecto práctico se determina en comparación con el apetito recto, y la rectitud del apetito se determina porque consona con la razón verdadera ... de aquí se sigue cierta *circulatio* en estas determinaciones”<sup>543</sup>. Él mismo proporciona una respuesta poco convincente desde el punto de vista lógico: “La misma verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del

<sup>538</sup> “*Quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homine. In unoquoque enim genere habere pro mensura id quod est perfectum in genere illo ... Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est, ut ex hoc accipiat mensura in toto humano genere*”. *Com. Eth.*, § 1903.

<sup>539</sup> “*Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter: tenemur enim velle bonum, et communem*”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>540</sup> “*(M)agis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat ad ipsam rem volitam*”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>541</sup> “*Scimus enim, quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quaecumque rationi boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulare nescimus, quod Deus velit*”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>542</sup> *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 2.

<sup>543</sup> “*Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae ... et sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus*”. *Com. Eth.*, § 1131.

apetito ... Y por esto decimos que es recto el apetito, porque sigue lo que enseña la verdadera razón”<sup>544</sup>.

Se inclina decididamente por la faceta personal de la virtud porque la virtud misma parece tener un cierto carácter instrumental para la perfección de los hombres: “El virtuoso siempre juzga rectamente sobre el fin de la virtud, ya que tal como cada uno es, tal fin se juzga que tiene, según establece Aristóteles en el libro 3 de la *Ética*”<sup>545</sup>. Es el hombre el que juzga sobre el fin de la virtud, o la *ratio virtutis*. Porque el género humano no puede pretender juzgar las conductas según una consideración absoluta de ellas, *formaliter*, o al modo de cómo se entiende el criterio *ex objecto*. Normalmente hemos de contentarnos con tender hacia algo por “alguna razón de bien”, sin pretender que lo que hacemos sea bueno en sí mismo, *in rei veritate*<sup>546</sup>. Ciertamente, por la misma razón que las cosas son buenas “secundum quid”, pueden ser malas del mismo modo, y cabe una cierta equivocación de la persona que actúa virtuosamente. “Pero hay que decir que el virtuoso quiere para sí del mismo modo lo que es bueno y lo que tiene apariencia de bueno, porque para él son lo mismo las cosas buenas y las apariencias de bien. Porque quiere para sí los bienes de la virtud, que son verdaderos bienes del hombre, y su voluntad no es vana, sino que de este modo se hace él bueno a sí mismo, porque el bien del hombre es trabajar haciendo el bien”<sup>547</sup>. Tesis que expresa cuando nos dice que “virtus humana est quae bonum reddit humanum, et ipsum hominem bonum facit”<sup>548</sup>, y que la condensa en su forma más abreviada cuando escribe que “el acto de la virtud es más importante que la virtud misma”<sup>549</sup>. Porque el fin de la vida humana no es cumplir el orden moral, sino que cada cosa creada alcanza su perfección última por sus propios actos<sup>550</sup>. Además, el ser humano no puede pretender hacer cosas que sin más sean buenas o malas, porque la opción moral no se suele situar, en el caso del virtuoso, en actuar bien o mal, sino en optar entre lo mejor y lo peor<sup>551</sup>.

<sup>544</sup> “Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus ... Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dictat”. *Ibidem*.

<sup>545</sup> “Virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Eth.”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5.

<sup>546</sup> “Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendit, non requiritur quod sit bonus in rei veritate, sed quo apprehendetur in ratione boni”. *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1.

<sup>547</sup> “Dicit ergo primo, quod virtuosus magis vult sibi ipsi bona et vera apparientia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparientia bona. Vult enim sibi bona virtutis, que sunt vera hominis bona; nec huiusmodi voluntas in eo est vana, sed huiusmodi bona etiam operatur ad seipsum, quia boni homini est ut laboret ad perficiendum bonum”. *Com. Eth.*, § 1804.

<sup>548</sup> *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 3.

<sup>549</sup> “Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus”. *Com. Eth.* § 152.

<sup>550</sup> “Qualibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”. *Com. Eth.*, § 2394.

<sup>551</sup> “Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre majus bonum minus bono”. *Suma teológica*, II-II, q. 53, art. 5.

El fallo de Platón y sus seguidores ha estado precisamente en no valorar esta faceta personal de la actuación humana. Tal fue el caso de San Agustín que, imbuido de las doctrinas de los platónicos, quiso volverlas a la fe cristiana<sup>552</sup>. Pero parece que es ajeno a la fe cristiana tener que admitir unas ideas sin materia y fuera de las cosas, que poseerían vida y sabiduría por sí mismas, de modo que fueran substancias creadoras<sup>553</sup>. Por el contrario, hay que mantener, de acuerdo con la doctrina cristiana, que el alma, en la vida presente, no puede contemplar todas las cosas en la razón eterna<sup>554</sup>, sino que ha de contentarse con una cierta participación, muy distinta de la que pretenden los platónicos<sup>555</sup>. Frente a la teoría platónica de las ideas separadas, hay que considerar al hombre que actúa, porque la operación personal en sí misma, de acuerdo con el fin, determina el resultado alcanzado. No buscamos la producción de una cosa externa a nosotros, porque parece que el hombre no puede tener medidas que le excedan a él mismo, cuando se trata de él. Lo que implica que tampoco existe un previo concepto del hombre al que llegar acabadamente. Lo que expresa Tomás escribiendo que “Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens”<sup>556</sup>.

Queda orillado el peligro del relativismo porque hablamos del virtuoso, del que ya posee otras virtudes morales, que quiere actuar prudentemente: Una persona así tiene un apetito recto<sup>557</sup>. Conocemos al virtuoso no por lo que él diga, sino por sus obras y *modus vivendi*<sup>558</sup>. Una persona que actúa así, aunque cometa realmente injusticia, por ejemplo, por ignorancia, no la consideramos injusta, ni que actúe injustamente, porque no realiza una conducta en sí injusta<sup>559</sup>. La rectitud de la intención le llega a la conducta desde el fin intentado, ya que la más importante de todas las circunstancias es la que proviene desde el fin, y

<sup>552</sup> “Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostra adversa, in melius commutavit”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

<sup>553</sup> “Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam, aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionisius dicit II de Nominibus”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

<sup>554</sup> “Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationis aeternis”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

<sup>555</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>556</sup> *Com. Eth.*, § 2025.

<sup>557</sup> “Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt finis operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitum virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 13 ad 2.

<sup>558</sup> “Sed in operabilibus magis iudicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et ex modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione”. *Com. Eth.*, § 2132.

<sup>559</sup> “Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere: non facit injustum per se et formaliter”. *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 3.

lo que al agente haga materialmente es algo secundario<sup>560</sup>, “porque hay que decir que la finalidad, aunque no sea de la substancia del acto, es sin embargo su causa más importante, en cuanto que mueve a actuar. Por lo que la acción recibe su naturaleza especialmente desde el fin”<sup>561</sup>. En este punto Duns Scoto coincidía con Tomás de Aquino<sup>562</sup>. Lessius resumía esta doctrina escribiendo que “la prudencia, en su juicio propio, no puede fallar, y la razón es que el juicio de la prudencia supone diligencia, junto a la capacidad humana suficiente que considera la cosa; con estas circunstancias, aunque quizá la acción no sea en sí completamente honesta, sin embargo, respecto a tal hombre, es honesta, y así es como juzga en estas circunstancias prudentemente y sin error sobre lo que es honesto”<sup>563</sup>.

### ***La variabilidad de la ley natural***

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

Aristóteles había dejado escrito, en el libro V de la Moral a Nicómaco, que lo que es natural es siempre igual, como el fuego, que arde igual en Grecia que en Persia. Pero los temas humanos no son así. Tomás de Aquino recogió ampliamente esta idea, casi siempre dubitativa y pocas veces rotunda: “Aquello que es natural es inmutable es igual entre todos. Pero no encontramos en los temas humanos una cosa así: Porque toda regla del derecho

---

<sup>560</sup> “Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis. Et ideo principalissima et omnium circumstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actu, id est, quia facit”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

<sup>561</sup> “Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde est maxime actus moralis speciem habet ex fine”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

<sup>562</sup> “Ad primum dicendum, voluntati, nostrae rectitudinem non semper fore attendendum ex conformitate ejus ad divinam voluntatem in ordine ad volitum, sed in ordine ad ipsum volentem. Ut recta ergo sit certa voluntas, oportet eam velle quod Deus vult eam velle, non vero quod ipse vult Deus semper”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 93, art. 1.

<sup>563</sup> “Respondeo, prudentia in proprio iudicio falli non posse, ratio est, quia iudicium prudentiae supponit diligentem, et juxta capacitatem humanam sufficientem rei considerationem: qua posita, etiamsi opus fortasse in se non sit absolute honestum, tamen respectu huius hominis sit honestum, et ita iudicatur cum his circumstantiis prudenter absque errore esse honestum”. *De iustitia aliisque virtutibus morum, libri quattuor*. Lugduni, 1630, L. I, cap. 1, Dubit. 1, § 3.

humano puede fallar en algunos casos, y su fuerza es distinta según cada lugar<sup>564</sup>. El problema comienza por la *participatio* en que consiste la primera manifestación de la ley natural. Pudiera parecer que el género humano conoce sin más los primeros principios de la razón práctica; pero esta tesis, tan típicamente platónica, había sido rechazada por el de Aquino. Por el contrario él entiende que el *lumen* en que se manifiesta la participación de la razón humana en la razón divina “falla con mucho” de la claridad del intelecto de Dios, por lo que es imposible que a través de este *lumen* veamos perfectamente la naturaleza divina tal como ella existe en el intelecto de Dios<sup>565</sup>. El problema reside en la desproporción entre Dios y el hombre; sabemos que el fundamento de todo conocimiento es la *similitudo*, y justamente entre el hombre y Dios hay poca similitud; de hecho, entre el intelecto divino y el intelecto humano permanece una distancia infinita<sup>566</sup>. El motivo de esta desproporción está en que “nuestro intelecto, que inicia su conocimiento desde los sentidos, no trasciende aquel modo que se encuentra en las cosas sensibles, en el que una cosa es la forma, y otra el tener la forma ... Y así, todo nombre dicho por nosotros, es imperfecto en lo que se refiere a su modo de significar<sup>567</sup>. En consecuencia, el conocimiento humano de la razón divina no recibe la impresión de la razón divina unívocamente, por lo que la razón humana no se hace racional por esencia, sino simplemente por participación<sup>568</sup>”.

En efecto, Dios no se comunica directamente con el hombre<sup>569</sup>, y ya que sabemos que la naturaleza no rige al hombre al modo del arte, sino que solamente prepara a modo de algunos principios, tal como establece Tomás al comienzo de los Comentarios a la Política, los seres humanos necesitan desarrollar hábitos por los que saturan la indeterminación existencial que está en la base de su comportamiento. “Decimos que la voluntad, por la misma naturaleza de su potencia, se inclina hacia el bien de la razón; pero lo que es bueno se diversifica enormemente, y por ello es necesario que la voluntad se incline hacia algo determinado

<sup>564</sup> “Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2.

<sup>565</sup> “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.

<sup>566</sup> “Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita”. *Sum. Gent.*, § 2310.

<sup>567</sup> “Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam ... Et sic omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur”. *Sum. Gent.*, § 271.

<sup>568</sup> “(N)on autem appetitus recipit impressionem rationis, quasi univoca; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 1.

<sup>569</sup> Vid., por ejemplo, los §§ 2433 a 2452 de los *Com. Eth.*

mediante algún hábito<sup>570</sup>. El problema comienza con la misma naturaleza humana, excesivamente indeterminada: “Lo que es natural, porque tiene una naturaleza inmutable, ha de ser siempre igual, y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mutable; y por ello, lo que es natural al hombre es cambiante”<sup>571</sup>. Además, Aristóteles había dejado sentado que “mensura non suffert perpetuitatem”. La medida —explica Tomás— debe ser permanente en la medida de lo posible; pero en las cosas mutables no puede permanecer absolutamente inmutable; y ésta es la razón por lo que la ley del hombre no es enteramente inmutable<sup>572</sup>.

Si cambia la naturaleza humana, ha de cambiar igualmente la razón del hombre. Tomás demuestra poco aprecio por la racionalidad humana: “El intelecto humano, que es el ínfimo en el orden de los intelectos, es el más alejado de la perfección del intelecto divino”<sup>573</sup>. Siempre está pesando sobre él la naturaleza simultáneamente racional y sensitiva del hombre, cada una de estas dimensiones humanas alimentando recíprocamente a la otra. La razón humana —explica Tomás— es una forma sin materia: Luego el hábito que tiene la potencia simultáneamente con el acto, que existe como un medio entre dos extremos, no puede residir en el intelecto, sino más bien en la conjunción del alma con el cuerpo<sup>574</sup>. Esto implica que los hábitos del conocimiento no están en el intelecto, que es separado, sino en alguna potencia que es el acto de alguna parte del cuerpo<sup>575</sup>. Una consecuencia de la doble naturaleza humana, sensitiva y racional, es que los conocimientos comienzan siempre por los sentidos, incluso el conocimiento de los primeros principios de la razón teórica y práctica, y esta gradación desde lo menos perfecto a lo más perfecto, se hace sentir en la poca calidad de nuestro conocimiento. La ley del hom-

---

<sup>570</sup> “Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquid determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 5.

<sup>571</sup> “Ad primum dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo quod naturale est homini est mutabilis”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2.

<sup>572</sup> “Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabile”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>573</sup> “(I)ntellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus”. *Suma teológica*, I, q. 78, art. 2.

<sup>574</sup> “(I)ntellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed sicut in conjunctio, quod est compositum ex animae, et corpore”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

<sup>575</sup> “(E)rgo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quae est actus alicuius partis corporis”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

bre cambia, pues, no solamente por parte del hombre, sino también por la razón humana<sup>576</sup>. El género humano no tiene un patrimonio racional seguro, y aunque la ley eterna no puede fallar, sí falla la razón humana<sup>577</sup>. Por eso, aunque la ley natural es una cierta participación de la ley eterna, y por ello permanece inmóvil, porque tiene la inmovilidad de la perfección divina que instituye la naturaleza, la razón humana es mudable e imperfecta. Y su ley es del mismo modo mutable<sup>578</sup>.

Si cambian la naturaleza y la razón humanas, ha de cambiar también la ley natural. Del mismo modo que Aristóteles, el discurso tomista es cauteloso en este punto, no libre de contradicciones. Refiriéndose a Aristóteles, explica que “Él dice que lo que ha dicho, que las cosas naturales son inmóviles, no siempre es así, sino en algunos casos”<sup>579</sup>. Las cosas naturales cambian poco, y lo que pertenece a la razón misma de justicia de ningún modo puede cambiar, y tal cosa sucede con el precepto de no robar, que siempre será injusto. Aunque las consecuencias que se siguen de este precepto pueden cambiar en pequeña medida<sup>580</sup>. He indicado que a los escolares de la Baja Edad Media les preocupaba explicar las dispensas o derogaciones ocasionales de la ley natural que observamos en la Biblia. Era un tema viejo y ya muy discutido en el siglo XIII. Guillermo de Auxerre había proporcionado una explicación distinguiendo entre preceptos de primera necesidad, de segunda necesidad, etc., de modo que los de primera necesidad eran absolutamente inderogables, los de segunda difícilmente derogables, etc. Tomás se enfrenta a esta solución y se opone a ella argumentando que si la ley natural se compusiera de preceptos diversos, habría que decir que existen diversas leyes naturales<sup>581</sup>.

---

<sup>576</sup> “Respondeo dicendum quod lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur: una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum. Ex parte quidem rationis, quia humana ratione naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>577</sup> “Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest: sed ratio humana potest errare”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 6.

<sup>578</sup> “Ad primum dicendum quod naturalis lex participatio quaedam legis aeternae, et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>579</sup> “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habent universaliter, sed in aliquo est verum”. *Com. Eth.*, § 1026.

<sup>580</sup> “Quae autem consequuntur natura, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinet ad ipsam justitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est injustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte”. *Com. Eth.*, § 1029.

<sup>581</sup> “Lex enim continetur in genere praecepti. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.



“Lo recto en las cosas corporales es dicho absolutamente; y así siempre, cuanto es de por sí, permanece recto. Pero decimos que la ley es recta en la medida en que se ordena a la utilidad común, que no siempre es una y proporcionada ... Por lo que tal rectitud cambia”<sup>582</sup>. La declaración más extensa viene en la Suma teológica, I-II, q. 94, art. 5, donde expone que “Podemos entender de dos maneras que cambia la ley natural. Una, porque se le añade algo, y así nada prohíbe que cambie la ley natural, pues muchas cosas han sido superañadidas a la ley natural tanto por las leyes divinas como humanas, por ser útiles para la vida humana. Podemos entender de otro modo el cambio de la ley natural, a saber, como una substracción, como cuando algo deja de ser de ley natural, que antes había sido según la ley natural”<sup>583</sup>. La declaración es tajante, y añade inmediatamente: “Y cuanto a los primeros principios de la ley natural, esta ley es completamente inmutable”<sup>584</sup>. Afla esta última tesis escribiendo que la ley natural, en lo que hace a sus primeros principios comunes, que nunca fallan, no puede recibir dispensa. Pero en otros preceptos, que son casi conclusiones de los preceptos comunes, a veces pueden ser dispensados por los hombres<sup>585</sup>.

Siendo éste el estado de la cuestión, no fue extraño el camino que tomó la doctrina sobre la ley natural en los siglos posteriores. Duns Scoto afirmó al mismo tiempo la mutabilidad y la inmutabilidad de esta ley, porque de un lado afirmó que los conocimientos evidentes y por sí perpetuos son inmutables<sup>586</sup>. ¿Se refiere solamente a los conocimientos “nota ex terminis”, como son los principios que expresan que Dios es amor y todo lo que hace sigue la ley del amor, o que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí? Es dudoso, porque aunque él limita el contenido de la ley natural a los *nota ex terminis* y a las conclusiones más inmediatas de la ley del amor, cuando le interesa hacer desarrollos teorematizados de aquellos principios y de esta ley. Por lo que hace a los preceptos de la segunda tabla del

<sup>582</sup> “Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute: et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res ... Et ideo talis rectitudo mutatur”. Al hablar de la ley en este contexto, se refiere a la Ley natural. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>583</sup> “Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intellegi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim semper legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per leges divinae, quam per leges humanae. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 5.

<sup>584</sup> “Et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabile”. *Ibidem*.

<sup>585</sup> “Ad tertium dicendum quod lex naturalis in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

<sup>586</sup> “Si igitur alia cognitio est certa, et evidens, et quantum de se perpetua; ipsa in se videtur formaliter perfectior, quam scientia, quae requirit necessitatem objecti”. *Suma teológica...*, cit., I, q. 1, art. 2 ad 3.

Decálogo, considera que todos ellos son dispensables por el derecho positivo humano, porque si la recta razón dictaba en otro tiempo lo que convenía hacer, al variar las circunstancias, cambia también la solución racional<sup>587</sup>. Los teólogos y juristas del siglo XV siguieron este tipo de soluciones. Alejandro de Alés entendía que algo se puede destruir de dos formas: En cuanto a la esencia, y en cuanto al efecto, como sucede en los eclipses del sol<sup>588</sup>. Y prosigue: ¿Y es mutable la ley natural? “La ley natural es inmutable en cuanto a las razones de los preceptos, pero es mutable en cuanto a la observancia de ellos”<sup>589</sup>. Gabriel Biel, dentro del tono desenfadado que le caracteriza, mantuvo que son derogables los preceptos de la segunda tabla<sup>590</sup>. A finales aún de la Edad Media, fue Pedro de Ancharano (uno de los canonistas más conocidos del siglo XV) quien proporcionó la solución quizá más inteligente: “Este derecho, y también el derecho civil, a veces es bueno y equitativo; a veces es bueno, pero no equitativo; a veces es equitativo, pero no bueno; a veces no es ni equitativo ni bueno”<sup>591</sup>.

#### 4. Dos nociones históricas de la libertad

Nominales y tomistas se habían repartido el dominio de las escuelas bajomedievales. Aquellos, más antiguos, como dueños de lo que era suyo, y éstos, como advenedizos que nunca acabaron de ser aceptados. Estas tradiciones se disputaron el terreno desde el siglo XIII al XVII, y vivenciaron la conquista de cada cátedra como la adquisición o la pérdida de un castillo. Estaba en juego la visión del hombre, el saber que más adelante sería llamado Antropología. Las explicaciones epistemológicas, con sus inevitables flecos lógicos y dialécticos, así como los comentarios a Porfirio y al Organon aristotélico, fueron una *pro-theoria* que cumplió también una función justificadora del modo respectivo de entender al hombre y su entorno. Pues el problema era justamente éste, si el entorno humano formaba parte, o no, del hombre. Los Nominales declararon que no, que cada hombre, constituido en una persona, constituía un ser ante todo incomunicable, a solas con su buena voluntad y su capacidad para transformar técnicamente el entorno. Los tomistas hicieron realidad la doctrina aristotélica de la *praxis*, y entendieron que el ser humano tiene vista porque hay figuras y colores que ver, tiene oído porque hay sonidos que oír, usa de la razón porque hay razo-

<sup>587</sup> “Amplius etiam jure positivo humano derogari potest legi naturali, sic et quod recta ratio olim dictabat fieri oportere, de ejusdem rectae rationis dictamine, spectata circumstantiarum varietate, aliter disponatur”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 94, art. 5.

<sup>588</sup> *Summa theologiae*. Colonia, 1622, Pars Tertia. Membrum III, art. 1

<sup>589</sup> “Et quaeritur: Utrum sit mutabilis quantum ad praecepta legis naturalis? ... Resolutio: Naturalis lex immutabilis est quo ad rationem praeceptorum: mutabilis autem quo ad observantiam eorundem”. *Summa theologiae*, cit., Pars tertia. Membrum III, arts. 2 y 3.

<sup>590</sup> Vid. *Commentarii...*, cit., L. III, dist. 37, quaestio unica, fol. 354.

<sup>591</sup> *In Quinque Decretalium libros Commentaria*. Bononiae, 1581, Super I decretalium, Repetito super Cap. Canonum Statuta, § 89.

namientos que hacer e ideas que necesitan ser pensadas, dispone del intelecto porque hay intuiciones morales que entender. El hombre sería algo así como una función del entorno que le correspondía. Lógicamente, unos y otros entendieron por libertad cosas distintas.

### Tomás de Aquino sobre la libertad

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"<sup>592</sup>. Pues nosotros hablamos con ligereza sobre lo que es la vida, sin percatarnos de que esta palabra implica una abstracción excesiva, pues así como la carrera no es otra cosa que correr, la vida es el hecho de vivir, de modo que la vida de los seres vivientes constituye el mismo ser de ellos. 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 determina 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 más pasivo, y en tal caso nos referimos a las pasiones: "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"<sup>593</sup>. Pero Tomás de Aquino no reconoce a un sujeto que fuera él el único principio originario —por así decir— de sus operaciones, esto es, de sus acciones y pasiones, de forma que estudiando al hombre en general pudiéramos conocer cómo actúa, y en el momento de aludir a las operaciones del hombre, se refiere ante todo al acto peculiar y distinto de cada una de esas actividades, que da origen a la operación misma. 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*, *similis*, entre otras que podríamos considerar. Porque la cosa determina la operación, de modo que lo aparentemente objetual, lo que es bueno o conveniente para alguna faceta del hombre, o lo parecido a él, son los factores que desencadenan los procesos humanos: "Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis"<sup>594</sup>. Las nociones de naturaleza, movimiento, finalidad, libertad o bien, no pueden ser entendidas las unas sin las otras.

<sup>592</sup> "Non enim est operari, nisi entis in actu". *Suma teológica*, I, q. 75, art.

<sup>593</sup> "Haec enim differentia inter actiones et passionem, quod actiones denominantur a principiis, passionem 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.

<sup>594</sup> *Com. Eth.*, § 1070.

Una visión simplista de la propuesta tomista entendería que la forma, naturaleza o esencia humana determinaría el modo de actuar del hombre. Esto no acaba de ser así, porque Tomás no conoce una naturaleza humana que fuera el principio omnimodo 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 ser<sup>595</sup>, de manera que su actuación se fragmenta en tantas cosas como hay que hacer. Es ante todo la existencia del hombre, su mismo acto de existir, el que origina los patrones para la comprensión y la normación de su vida, de su movimiento. 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 de que él, como discípulo de Aristóteles, hace propia. Los materialistas entendían que existe una sola realidad, con un solo tipo de movimiento que opera por impulsiones, porque unos átomos empujan a otros. Él, por contra, contempla un mundo multiforme en el que cada ser corre tras algo distinto y suyo, según su forma de actuar<sup>596</sup>. Porque la naturaleza es el principio del movimiento y del cambio, de modo que si ignoramos el movimiento, desconocemos la naturaleza de cada cosa<sup>597</sup>. Opone así el movimiento natural al violento; éste último es el que proponían los materialistas, y lo natural, en cambio, es lo que lleva en sí el principio de su propio movimiento.

La Ley Eterna no se compone *prima facie* de mandatos imperativos, sino que ante todo constituye una propuesta de fines<sup>598</sup>. Los fines son parte nuestra, porque componen nuestra naturaleza, de modo que cada cosa, cuando tiende hacia su perfección natural, se mueve hacia la “divinam similitudinem”<sup>599</sup>. El ser humano puede moverse él bien de un modo violento, que se da cuando es movido por algún principio externo a él mismo que se opone al modo voluntario de actuar, o “al modo del fin”<sup>600</sup>. Los filósofos materialistas (a los que Tomás tiene muy en cuenta al tratar del movimiento) habían explicado que todo movimiento es violento, producido mediante una impulsión de unos átomos sobre otros. “Pero el gobierno de Dios providente lleva a cada cosa hacia sus propios fines”<sup>601</sup>. Una cuestión

<sup>595</sup> “Non tamen finis hominis est forma ei, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 247.

<sup>596</sup> “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.

<sup>597</sup> “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.

<sup>598</sup> “Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo, et principaliter ordinat hominem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

<sup>599</sup> “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. *Sum. Gent.*, § 2022.

<sup>600</sup> Vid. *Com. Eth.*, § 2641.

<sup>601</sup> “Sed gubernatio providentis Dei singula ad propria fines ducit”. *Com. Eth.*, § 2884.

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"<sup>602</sup>. 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 amor<sup>603</sup>. El amor hace que cada viviente trate de alcanzar lo que ya es suyo de alguna manera<sup>604</sup>, 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. Amamos a unas cosas y no a otras. 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"<sup>605</sup>, y por esto ha de haber "una similitud actual o actualizada entre aquel que conoce y aquello que es conocido"<sup>606</sup>.

Estos términos 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"<sup>607</sup>. 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, naturalmente, no nos mueve tanto por Su voluntad, como por su intelecto, situándonos fines<sup>608</sup>. Quien desobedece a su inclinación natural, desobedece a la prudencia, al bien, al deseo de felicidad. 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, unos bienes 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: "Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum agimus"<sup>609</sup>. El pecado es necesariamente una realidad sobrenatural porque Dios, llevado por Su amor, intenta que nos asimilemos a Él<sup>610</sup>. El hombre que es tan necio como para rechazar lo

<sup>602</sup> *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

<sup>603</sup> "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.

<sup>604</sup> "Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est ejus". *Com. Eth.*, cit., § 757.

<sup>605</sup> "Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris". *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

<sup>606</sup> "Id enim, quod aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur". *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1.

<sup>607</sup> "Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiae, et delectationis...". *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 5.

<sup>608</sup> "Forma enim per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agere per intellectum". *Com. Eth.*, § 1233.

<sup>609</sup> *Com. Eth.*, § 2948.

<sup>610</sup> "Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis convenit communiter voluit secundum, modum assimilationis ad ipsum". *Com. Eth.*, § 1233.

mejor, puede ser llamado pecador; aunque, mejor que pecador, puede ser llamado tonto o estulto.

### *El conocimiento 'subjectam materiam'*

No es la razón humana la que mide a las cosas, sino al revés<sup>611</sup>. El hombre, situado en su entorno, es receptivo a las distintas 'cosas' que la vida le va proponiendo, y forma su razón de acuerdo a lo que conoce. La idea de una potencia universal cognoscitiva, que se ocupara 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 distintos<sup>612</sup>. Las potencias humanas, también las cognoscitivas, están generadas y dirigidas por los objetos que hay que conocer o que hay que amar<sup>613</sup>, 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"<sup>614</sup>.

Cada potencia conoce sus objetos "de acuerdo con la razón del propio objeto"<sup>615</sup>, y las operaciones de los apetitos de todo tipo se individualizan y conforman de acuerdo con los objetos que nos salen al paso<sup>616</sup>. Consecuentemente, las virtudes morales se especifican de acuerdo con aquello sobre lo que tratan<sup>617</sup>. 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 sí<sup>618</sup>, pero no implica ningún problema especial, pues Tomás reitera que no podemos buscar la misma certeza en todas las cosas.

<sup>611</sup> "Lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

<sup>612</sup> Vid. *Com. Eth.*, § 2243, entre otros muchos lugares.

<sup>613</sup> "Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiariarum". *Com. Eth.*, § 158.

<sup>614</sup> "In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priori actibus illarum potentiariarum: 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. Eth.*, § 2079.

<sup>615</sup> "Nulla virtus cognitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum". *Com. Eth.*, § 2328

<sup>616</sup> "Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur". *Com. Eth.*, § 750.

<sup>617</sup> "Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

<sup>618</sup> "Non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus subiectam materiam". *Com. Eth.*, § 135.

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 uno<sup>619</sup>. 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 regular<sup>620</sup>. 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 mismo<sup>621</sup>.

Las direcciones de nuestros comportamientos son múltiples, porque cada cosa impone su propia finalidad<sup>622</sup>, 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 muchos seres que van persiguiendo lo que es suyo, y esto vale lo mismo para un gorrión que para un hombre. Además, cada operación humana dispone de su legalidad propia, porque no exige lo mismo el trabajo en el campo que la dedicación a la vida académica. El intelecto nos proporciona una cierta información sobre la idea 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”<sup>623</sup>. Es imprescindible por ello estudiar las cosas en los actos de sus operaciones. Las operaciones nos dicen mucho sobre la cosa, porque por naturaleza cada cual hace cosas parecidas a él mismo<sup>624</sup>.

### *El lugar de la voluntad en la Ética*

En el pensamiento occidental está encastrada la tesis que mantiene que el hombre es un ser libre porque está dotado de voluntad. 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

---

<sup>619</sup> “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regula ex fine necesse est ... Finis est bonum uniusquisque”. *Sum. Gent.*, § 2.

<sup>620</sup> “Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quod mensura”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 636.

<sup>621</sup> En *Com. Eth.*, § 625, escribe que “Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus”.

<sup>622</sup> “Et primum quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest”. *Com. Eth.*, § 136.

<sup>623</sup> “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.

<sup>624</sup> “De natura actionibus est ut agens sibi simile agat”. *Sum. Gent.*, § 270.

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 todos<sup>625</sup>. Este hecho lo observamos cuando habla de la materia prima, ya que niega que pueda existir una potencia hacia el ser universal<sup>626</sup>. 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 objeto<sup>627</sup>, 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, parecería que primero ha de existir una voluntad que, una vez constituida, tenderá hacia lo que considere bueno. Pero esto sería un paralogismo. Tomás de Aquino 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 cuando las aplicamos a la realidad, se nos presentan como equívocas, porque no las encontramos según la misma razón en todas las materias”<sup>628</sup>.

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*”<sup>629</sup>, 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 obrar<sup>630</sup>. 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 estos actos<sup>631</sup>. Esto es, conocemos el ‘quia’, no el ‘quid’ de la razón y de la voluntad<sup>632</sup>. Porque nos resulta imposible explicar cómo el alma se conoce a sí misma y qué dice de ella misma; sucede que el alma siempre está activa, nunca

<sup>625</sup> En la *Sum. Gent.*, § 1485, escribe: “Cum enim totum dicitur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes”.

<sup>626</sup> “Non est igitur una materia quid sit in potentia ad esse universale”. *Sum. Gent.*, § 940.

<sup>627</sup> “Bonum est causa amoris per modum objecti”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 2.

<sup>628</sup> “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.

<sup>629</sup> *Com. Eth.*, § 985.

<sup>630</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 5.

<sup>631</sup> “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.

<sup>632</sup> “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 spiritualement et individualement: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui”. *Sum. Gent.*, § 2183.



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 falso<sup>633</sup>. 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; solamente conocemos que queremos, y el acento se desplaza a aquello que queremos, que es lo que tiene fuerza suficiente para poner en funcionamiento la voluntad; entendemos también cuales son las condiciones bajo las que hacemos actuar la voluntad, y algo sabemos para querer lo mejor y para querer mejor.

La voluntad es una potencia humana, que dispone de una función interior, pero siempre 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 cosa<sup>634</sup>. 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. Para que algo sea verdadera o realmente apetecible ha de haber una adecuación propiamente trascendental entre el objeto que mueve y la potencia que es movida por ese objeto, como dejó claro Baltasar Navarrete en 1605. Ciertamente, en la voluntad hay que considerar 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 o arbitrario de la voluntad, o bien un tender de la voluntad hacia algo "per modum objecti". No nos interesa el funcionamiento arbitrario de la voluntad, sino aquello que, por ser captado como bueno o conveniente, mueve a la voluntad *per modum objecti*<sup>635</sup>. 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 nosotros<sup>636</sup>.

Al llegar a este punto se nos enlaza un tema, a saber, que según Duns Scoto y sus discípulos, el hombre ha de cumplir la ley de Dios porque tal ley está ordenada o mandada por Dios. Según 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

---

<sup>633</sup> "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.

<sup>634</sup> "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.

<sup>635</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

<sup>636</sup> "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.

de ser debida una conducta (la ratio debiti) le llega desde su carácter imperativo, por estar mandada por la voluntad de Dios.

La doctrina de Tomás de Aquino es distinta. Si estudiamos el problema desde el plano del hombre, 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, al que llama prudencia, el que propone al hombre sus fines para que los cumpla. La 'razón de ley' no le llega al ser humano desde un mandato, sino desde sus fines. De hecho, la noción de ley tiene en sus explicaciones un carácter algo equívoco, porque usa 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 sus inclinaciones naturales no pueden ser llamadas leyes en sentido propio (essentialiter) sino 'como participativo'<sup>637</sup>. Porque la ley no se define desde la voluntad que aparentemente la impera, sino desde el fin que hay que alcanzar<sup>638</sup>.

Explica que el hombre puede obedecer de dos formas distintas. 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 Dios<sup>639</sup>. 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 puede actuar 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 cosa<sup>640</sup>. Porque la voluntad no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón<sup>641</sup>. 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

<sup>637</sup> "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.

<sup>638</sup> 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.

<sup>639</sup> "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.

<sup>640</sup> "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.

<sup>641</sup> "Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis". *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

ambas potencias están ordenadas la una a la otra<sup>642</sup>. Incluso cuando se produce la intimación (intimatio) para la actuación, esta intimación o imperativo es esencialmente un acto de la razón<sup>643</sup>. En la vida cotidiana se producen dos tipos de intimaciones. Una, que es absoluta, y entonces el mandato se expresa de modo verbal indicativo, como cuando alguien dice: “Esto está para que tú lo hagas”. La otra consiste en mover a alguien para hacer algo, y tal intimación la expresamos con el modo verbal imperativo, como cuando alguien dice: “¡Haz esto!”. El imperativo es así una simple forma de hacer viable, más eficazmente, la finalidad primera, que se nos propone siempre de una forma no imperativa.

Como es lógico, el pecado no consiste materialmente 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 fin<sup>644</sup>, “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”<sup>645</sup>. En otros momentos explica más sencillamente que el pecado es ante todo una *aversio a fine*, una desviación voluntaria del fin<sup>646</sup>. Dada la importancia que él concede a la personalidad de cada persona, porque cada hombre ha de saber reconocer sus fines, ¿no puede suceder que una persona trabaje vanamente tras fines falsos?<sup>647</sup>. 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 de 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 concretos, porque la voluntad nos lleva más al fin que no a lo que está en el fin<sup>648</sup>. Esto hace que el pecado resulte más desde las disposiciones del sujeto, que no desde lo que materialmente hacemos<sup>649</sup>. Además, la ley moral está en cierto modo adecuada al individuo, pues todo ser humano dispone de dos naturalezas, la de su especie, y la suya propia<sup>650</sup>. Esto hace posible

---

<sup>642</sup> “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.

<sup>643</sup> “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis ... sic autem ordinare per modum cuiusdem intimationis, est rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

<sup>644</sup> “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.

<sup>645</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

<sup>646</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

<sup>647</sup> Sobre este tema, vid. mi estudio *Tomás de Aquino ante la ley natural*, cit.

<sup>648</sup> “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.

<sup>649</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 72, art. 5.

<sup>650</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1. En *Com. Eth.*, § 2869, escribe que “Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui”.

la creatividad del ser humano, 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 otros<sup>651</sup>. Pero el pecado no sería tal por un simple fallo técnico, del modo en que se produce en las actividades técnicas. El hombre, al faltar contra sí mismo, procede contra Dios, y por ello, mientras que el filósofo moral considera al pecado como un acto contra la razón, el teólogo lo estudia como una ofensa contra Dios<sup>652</sup>.

### *Los fines de la actuación humana*

Dios gobierna el mundo mediante fines, no mediante órdenes imperadas<sup>653</sup>. 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 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. Es propio de la norma ser imperada por una voluntad extraña, más o menos próxima. Pero los fines en los que el hombre se reconoce no proceden desde ninguna voluntad ajena, sino desde la misma constitución suya. Alguien podría pensar que si él se creara a sí mismo, se daría unos fines distintos, actuando libremente. Pero esto implica una falacia lógica que se produce cuando el parlante o pensante se sitúa ante el campo infinito de lo posible: La extremada pobreza de las racionalidades prácticas que han sido propuestas desde el siglo XVII a hoy constituyen el mejor monumento a las limitaciones y paradojas del hombre que quiere salirse de su propia piel para darse una forma distinta.

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 de la *potentia perfecta*, que postula al hombre como un ser armado de sus facultades, listo para actuar. 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. 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 extrín-

<sup>651</sup> "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.

<sup>652</sup> "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.

<sup>653</sup> Vid. *Suma teológica*, I, q. 105, art. 5.

seco 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 pasión<sup>654</sup>.

Pero esta argumentación no resuelve 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”<sup>655</sup>. 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. 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 potencia, son causadas por ésta según la razón de su objeto”<sup>656</sup>. 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, lo que hacemos”<sup>657</sup>. Pues lo realmente humano es actuar por un fin. La finalidad sólo está ausente de las actividades lúdicas y contemplativas<sup>658</sup>.

---

<sup>654</sup> “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.

<sup>655</sup> “Videtur, quod homini non convenit agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu ... Sed contra ... actiones, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt proprii hominis, in quantum est homo”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

<sup>656</sup> “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.

<sup>657</sup> “Finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissimam circumstantiam. Praeterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma: sed causa ipsius actu 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.

<sup>658</sup> Vid. *Com. Eth.*, § 1876.

Este realce de la finalidad sobre aquello que materialmente hacemos, supuso rechazar el criterio “ex objecto”. 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<sup>659</sup>.

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 todo la voluntad del actuante, tanto desde el punto de vista de la génesis de la actuación, como de los elementos decisivos para juzgarla. 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 concretamente hace, Scoto, al prescindir de los fines, solamente pudo tener en cuenta, además de la buena voluntad personal, la naturaleza de lo que realizamos, por lo que cayó en lo que los escolásticos llamaban el criterio *ex objecto*. El cambio en la Ética fue prácticamente total, pues Tomás propuso ante todo la consideración de la persona que obra, según los fines que se propone, y Juan Duns destacó antes que nada la propia maldad o bondad objetiva de la conducta. La Escolástica se desplazó desde las personas a las cosas.

### *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 dos opciones: Bien suponer que pueda hacer lo que quiera, bien postular que ha de cumplir una ley moral objetiva, existente antes de que él existiera. 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 con-

---

<sup>659</sup> De forma muy general explica que “Id enim quod nascitur, a quodam in quodam venit in quantum nascitur: unde id quod nascitur, denominatur ab eo in quod, non ab eo ex quo. Id autem in quod tendit nativitas est forma: forma igitur est natura”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 155. Esta intuición quizá viene determinada por lo que expone en el § 256 de esta misma obra: “Ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid”, ya que todo movimiento siempre contempla un término *ad quem*, y no tanto el momento inicial: “Et dixit quod mutatio magis denominatur a termino ad quem, quam a termino a quo ... Huius autem ratio est, quia per mutationem aufertur termino a quo, et acquiritur terminum ad quem”. *Op. cit.*, § 643.

ducta. Según Juan Duns, tal orden objetivo sería la ley de Dios<sup>660</sup>. Según los jesuitas españoles que cierran al Segunda Escolástica, este orden moral estaría compuesto por las naturalezas inmutables de las cosas, de acuerdo con la naturaleza racional del hombre. Siempre se podría observar que, al estar compuesta la ley natural por las exigencias más íntimas de la propia naturaleza humana, el derecho natural nunca podría ser externo al ser humano. Pero una exigencias así 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 es el cumplimiento de los actos de las virtudes morales<sup>661</sup>.

Estamos ante un problema que se presta a ser estudiado desde ángulos distintos, y parece procedente indicar el que seguiremos. La Escolástica Tardía Española postuló la existencia de un orden nouménico inmutable, que vendría constituido por las exigencias objetivas de la naturaleza humana, y este orden compondría el derecho o ley natural, de forma que todo aquello que tuviera una razón objetiva y necesaria para existir, compondría parte de la ley natural; 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 humana, y ésta ha sido la visión de la Ética escolástica que nos ha llegado a nosotros, en el siglo XXI

Ya indiqué que Tomás de Aquino desechó por lo general la posibilidad de considerar una naturaleza en general humana 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 es extremadamente escaso en sus obras, y únicamente lo deja para casos extremos. En los supuestos más normales, la naturaleza humana no expresa tanto la fuente como la forma de proceder, y el proceder específicamente humano es mediante fines, necesariamente múltiples. Él nos indica que “si hemos de decir la verdad como en confianza, 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”<sup>662</sup>. Al margen de algunos primeros principios, de

---

<sup>660</sup> Duns le añadió todo aquello que es necesario por sí mismo, por evidencia ‘natural’, las realidades *nota ex terminis*.

<sup>661</sup> Dedicó el cap. 4 del L. III de la *Sum. Gent.* a mostrar “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”.

<sup>662</sup> “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 nominibus expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1950, § 504.

los que componen la primera tabla del Decálogo, el orden moral es relativo al hombre, y de ahí el carácter *trascendental* de la Ética tomista<sup>663</sup>. No se trata 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. 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”<sup>664</sup>.

### **La libertad humana**

Al desechar la posibilidad de la voluntad como una potencia independiente, parece que peligra 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 la voluntad.

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, porque 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, impensables en el inicio del proceso. La complejidad de su doctrina se nos manifiesta especialmente en la explicación de este tema, en el que la razón y la voluntad se nos presentan como facultades que existen la una para la otra, de forma que ambas participan de la totalidad del hombre.

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 voluntad es un dato, una *condictio sine qua non* para la realización de nuestros fines, pero en modo alguno la libertad misma o el fin en sí. Conociendo la enorme importancia que Tomás concede a la diversidad de cada persona, a sus circunstancias, y a las posibles y diversas orientaciones que toma ella con su buena voluntad (aquel querer *quantum ad rationem voliti*), podríamos decir que la voluntad es una función de lo bueno. Ante todo, ¿porqué decimos que el hombre es libre? Explica reiteradamente que es libre todo

---

<sup>663</sup> Baltasar Navarrete fue el autor que, tardíamente, proporcionó una explicación más clara de esta cualidad de la doctrina ética tomista. Vid. *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*. ya cit., págs. 125 y ss. Como ya indiqué, le siguieron en este empeño, bastante más tardíamente, Gaspar Hurtado, con el *Tractatus de justitia et jure*, publicado en 1637, y Francisco Oviedo, con el *In Primam Secundae Divi Thomae*, aparecido en 1646.

<sup>664</sup> “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.



aquel ser que es causa de sus propios actos, de modo que todo lo que es movido por otro no puede ser considerado libre<sup>665</sup>. 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<sup>666</sup>. 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 fines<sup>667</sup>. La actuación perfecta es la del hombre, que lleva en sí ambas momentos de la actuación.

Si alguien sigue un planteamiento esquemático, cabría 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 personalidad irreplicable 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 opera 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.

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 remitimos<sup>668</sup>. Pues el de Aquino sostiene que la naturaleza (un término que reserva normalmente para los seres vivos) 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 accidentalmente<sup>669</sup>. 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 cosa<sup>670</sup>.

---

<sup>665</sup> Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1.

<sup>666</sup> “Voluntarium enim est, cujus principium est in ipso”. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

<sup>667</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

<sup>668</sup> Vid. *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*, ya citado.

<sup>669</sup> “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.

<sup>670</sup> Vid. *Com. Eth.*, § 90.

Sucede que él concede gran importancia a las formas de actuar que proceden desde “las operaciones propias” de cada ser<sup>671</sup>, 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 hace<sup>672</sup>. Procede preguntarse si no se está desviando de lo que normalmente conocemos como libertad, una realidad centrada en el libre arbitrio que permite que cada persona pueda responder sí o no a una decisión concreta. 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 imbrican. 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 mismo<sup>673</sup>, y que solamente tiene libertad quien posee el dominio de sus actos<sup>674</sup>. Por lo demás, mantiene que la voluntad individual no está determinada por una sola forma o representación<sup>675</sup>.

La experiencia de la cotidianidad muestra que todos tenemos nuestra conducta ya planificada, y cabe cuestionar si entonces hay libertad. Tomás responde a la pregunta indicando que “Todo lo que es causado se convierte en su causa por el deseo”<sup>676</sup>. Como es lógico, la persona virtuosa actúa libremente, pues no es forzada por la ley, sino que cumple la ley espontáneamente<sup>677</sup>.

## 5. La Escuela Franciscana

Los discípulos de San Francisco irrumpieron en la historia de la Filosofía con una fuerza notable. El que sentó las bases de todo un estilo de reflexionar y aún de expresarse fue Juan Duns Scoto, que hizo escuela por su sobriedad y concisión. Duns, además, se ganó el apodo de *Doctor Subtilis* por su extraordinario dominio de los conceptos escolásticos, a los que manejaba con rapidez y especial precisión. Él se hizo un referente claro de los Nominales, no porque expresara una epistemología propiamente nominalista, sino porque su sobriedad en la selección y uso de los conceptos le llevaba más por el camino de los entonces llamados Nominales que no por otras direcciones de las filosofías de las Escuelas.

---

<sup>671</sup> “Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”. *Sum. Gent.*, § 2394.

<sup>672</sup> “Quid dominium sui actus habet, liberum est in agendo. Liber enim est qui sui causa est”. *Sum. Gent.*, § 2857.

<sup>673</sup> “Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem ejus quod est per se”. *Sum. Gent.*, § 624.

<sup>674</sup> “Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus”. *Com. Eth.*, § 1242.

<sup>675</sup> Vid. *Sum. Gent.*, § 2489.

<sup>676</sup> “Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium”. In *Librum Beati Dionysii...*, cit., § 296.

<sup>677</sup> “Alio modo dicitur aliquis subdi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali”. *Suma theologiae*, I-II, q. 96, art. 5.

El estilo escotista fue seguido por muchos, y constituyó el dominante hasta que, en el primer tercio del siglo XVI, se impuso el de Tomás de Aquino. Pero el reinado de los tomistas fue breve. Pues los integrantes de la Segunda Escolástica se dividieron en dos bandos, agrupados en torno a las Universidades de Salamanca y de Coimbra, aquellos normalmente dominicos, y éstos jesuitas. Los dominicos de Salamanca, acompañados de otros teólogos como fueron Tomás de Vío o Conrad Koellin, compusieron el grupo de los *Thomistae*. Los jesuitas de Coimbra, aunque externamente parecían seguir las enseñanzas del de Aquino –pues las entonces Constituciones de la Compañía de Jesús imponían a sus miembros seguir la doctrina tomista–, se apartaron pronto de la filosofía y teología de Tomás de Aquino, y las bases de su filosofía se muestran mucho más dependientes de los seguidores de Scoto en el siglo XV, como fueron Juan de Gerson, Jacobo Almain o Gabriel Biel.

Históricamente se impuso la filosofía de Juan Duns Scoto que, reelaborada en las manos de estos jesuitas españoles, fue lanzada al siglo XVII. Ellos, eclécticos ante todo, llenaron la Edad Moderna con la filosofía de las naturalezas inmutables de las cosas, con la distinción escotista entre ‘lex indicans’ y ‘lex praecipiens’ y su consiguiente normativismo. El rótulo común de Escolástica hace, aún hoy, que observemos a todas estas personas –los Nominales y los Tomistas– como componiendo un único bloque en el que a lo sumo existirían diferencias de escuelas, pero unas bases comunes. Esto no se ajusta a la realidad, y lo único que podemos observar es una común fe cristiana y el uso de unos mismos conceptos, aunque estos conceptos fueran usados en direcciones frecuentemente distintas. El estilo de Tomás de Aquino no gustó a la mayoría, y una de las piedras de escándalo fue la noción misma de ley, una realidad racional en Tomás, pero una secuela de las voluntades en los demás escolares bajomedievales. Junto con esta noción de ley fue rechazada la explicación biologicista que se apoyaba en los fines, y la causa final fue sustituida por la causa eficiente, de modo que la atracción racional que mostraba el fin fue reemplazada por la voluntad imperativa de un legislador.

### ***La realidad de la persona***

La doctrina tomista implicaba una cierta dependencia del hombre ante su entorno, y esto fue lo que fundamentalmente no aceptó Juan Duns. Él conocía bien la doctrina de Tomás de Aquino sobre la relación entre potencia cognoscitiva y acto de conocer<sup>678</sup>, en la que aquella venía determinada por éste, y se opuso a ella frontalmente: “Non enim quia differt intellectio a volitione, propterea differt intellectus a voluntate, sed magis e converso”, esto es, la razón y la voluntad no se diferencian por sus actos distintos, sino por sus naturalezas diversas como potencias distintas que son. Tomás de Aquino hacía depender sus explicaciones desde lo que imprecisamente podríamos llamar la causa final; primero existiría el

---

<sup>678</sup> Escribe que “potentia essentialiter ordinatur ad actum; ergo ejus actus sumitur ex actu; ergo ejus diversitas est ex diversitate actuum; ergo ex diversitate objectorum, propter quam et actus inter se diversi sunt”. *Summa theologiae...*, cit., I, q. 77, art. 3.

problema, y después el planteamiento humano (la potencia) que ha de resolverlo. Los Nominales procedieron de forma inversa: El pensamiento es tal por proceder del intelecto, y el querer es tal por surgir desde la voluntad, de modo que el intelecto y la voluntad preexisten a sus operaciones. No les importaban las causas finales, sino lo que en la escolástica llamaban las causas eficientes<sup>679</sup>.

Scoto parece tener ante la vista un ser humano ya armado de sus sentidos, de la razón y de la voluntad: Estos sentidos y potencias ya existen, y carece de sentido querer determinar su naturaleza por sus operaciones o por los objetos a los que estas operaciones tienden, pues “nada se determina como tal por aquello que es posterior o extrínseco; pues el acto es posterior a la potencia, y el objeto <de la actuación> le es extrínseco”<sup>680</sup>. Tiene ante la vista ante todo la noción común de causa, y mantiene que siempre la causa es naturalmente anterior a la causado<sup>681</sup>. La causa final no es una verdadera causa, a no ser que la entendamos metafóricamente: Solamente contamos con causas eficientes<sup>682</sup>. Parece no preocuparle la estructura del problema que determina la naturaleza de la humanidad (de cada vertiente de la humanidad: La razón, la voluntad, el sentimiento estético, etc.) que ha de resolverlo: Según él, primero existe la humanidad, y después nos planteamos los problemas, que serán resueltos o no por las potencias humanas. Las potencias cognitivas y volitivas humanas no pueden ser relaciones (*relatio tantum*) que surjan desde lo que ha de ser conocido o querido: Existen por sí, porque son actos en cuanto actos, y potencias en cuanto potencias<sup>683</sup>. Porque las potencias (la razón, la voluntad) son realidades ‘absolutas’, no relativas a otra cosa; estos absolutos producirán unos efectos también absolutos, y la relación que se entabla entre efecto y causa es convertible<sup>684</sup>. Al presentar así la situación del hombre en el mundo, esta entrada del ser humano en su cotidianidad parece más bien una agresión, y resulta así un ser con potencias activas que, al no encontrar a ellas correspondencia en su entorno, se queda a solas con sus facultades, planteando al mundo preguntas que el entorno no puede resolver. El hombre es así un ser que encuentra ante él el inmenso campo de lo desconocido, en el que carece de orientación, fuera de la ley del amor a Dios. Porque ni el efecto predetermina la naturaleza de la potencia que ha de producirlo, ni la potencia o facultad humana está

---

<sup>679</sup> Sobre la sustitución de una jerarquías de fines humanos por una jerarquía de causas, esto es, de legisladores, vid. Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 322, entre otros muchos lugares.

<sup>680</sup> Cfr. *Suma theologiae*, I, q. 77, art. 3.

<sup>681</sup> “Sic enim haec ista vera: Causa naturaliter est prior causato, et principium principiato, et non aliter”. *Ibidem*.

<sup>682</sup> “Nos dicimus, si actus secundum rationem sunt potentiis priores, prout induunt rationem finis, is respectus est ens rationis tantum. Finis enim non movet, nisi metaphoricè agens ad operandum; nam aliam causalitatem illi attribuere, est transferre ipsum ad generum causae efficientis”. *Ibidem*.

<sup>683</sup> “Non relatio tantum: quia non est perfectior termino producto, nec aequè perfecta ... relatio omnem, quam importat hoc nomen potentia, simul esse natura cum relatione principiato actu, actu; et potentia, potentia”. *Ibidem*.

<sup>684</sup> “Ad absolutum enim in causa requiritur absolutum in effectum, et exinde exurgit respectus effectus ad causam, et conversio”. *Ibidem*.

orientada ya previamente de acuerdo con lo que ha de hacer<sup>685</sup>. Por todo esto, cuando hablamos de ‘potentia’ hay que entenderla como el sujeto de estas operaciones<sup>686</sup>.

Cada hombre es una unidad inconmensurable e incommunicable. Estas notas venían incluidas en la noción de persona que manejaron las Escuelas del primer y segundo milenio, preocupadas por la explicación de la teología trinitaria. Según Scoto, la singularidad precede naturalmente a la personalidad<sup>687</sup>. De acuerdo con lo que ya era tradicional en siglo XIV, la persona se define ante todo por su incommunicabilidad, y Duns llega a afirmar que cada persona, en su incommunicación, constituye la última soledad del ser<sup>688</sup>. Esto no implica que la persona pueda ser definida por la sola negación de la dependencia<sup>689</sup>, pues el ser humano ha de ser entendido también como una afirmación positiva. Scoto argumenta que, aunque la persona dependa de su incommunicabilidad, no se constituye en persona solamente por esta negación; pues la negación absoluta y libre es común a cualquier ser o no ser. La negación por la que la persona es persona no es suficiente; es preciso incluir alguna afirmación propia de esta persona, de modo que una persona concreta se defina más por lo afirmativo que por lo negativo<sup>690</sup>. Pero el problema es cómo afirmar una vez que hemos partido desde una negación casi total. Con Scoto desapareció el carácter positivo o afirmativo de las libertades.

Un buen sector de la Escolástica siguió este camino, traspasando las categorías de la teología trinitaria al ser humano. Ricardo de San Víctor entiende a cada ser humano como una ‘qualitas singularis et propria’, por la que cada persona se diferencia sin ambigüedades de cualquier otra<sup>691</sup>, de modo que esta ‘propiedad personal’ o cualidad personal hace que sea

---

<sup>685</sup> “Ergo nullo praeintellectu respectu, aut ordini principii productivi, vel operativi ad operationum, sequitur operatio ex illo, si caetera adsint: non ergo principium ullum intrinsece constituitur per respectu ad actum, et ad objectum”. *Ibidem*.

<sup>686</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>687</sup> “Quia singularitas praecedit naturaliter personalitatem”. *Super tertio Sententiarum*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>688</sup> “Quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae”. *In primum...*, cit. L. III, q. 1, art. 4

<sup>689</sup> “Sed sola negatio dependentiae actualis non sufficit ad rationem personae”. *In primum...*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>690</sup> “Cum de ratione personae sit incommunicabilitate nulla persona potest esse formaliter persona per negationem ... quod negatio absoluta et libera est communis entis et non entis. Negatio ista quod persona est persona non est propria istius personae nisi ponat aliqua affirmatio propria istius personae. Et ita prius est persona per affirmationem quod per negationem”. *In primum...*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>691</sup> “Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria: per quam absque ambiguetate differt a qualibet alia”. *De Trinitate*, en “Opera”. Lyon, 1534, L. IV, cap. 11, pág. 92-Dorso.

propietario y dueño de aquello que ella es<sup>692</sup>. Las expresiones ‘qualitas’ o ‘proprietias’ fueron cuidadosamente elegidas para designar ante todo la individualidad personal; no les servía la noción de sustancia, pues aunque la sustancia designa aquello que es por sí, sin depender de otra cosa en su existencia, no era una noción que destacara suficientemente la singularidad de cada persona; de ahí la insistencia en la incomunicabilidad. Por ello Gabriel Biel explicaba que la “*essentia non est formaliter persona: cum non sit incommunicabilis*”<sup>693</sup>, y Jacobo Almain, más expresivo, aludía a “la autoridad de aquel que tiene su sustancia y su existencia en su dominio”<sup>694</sup>. Su gran preocupación fue distinguir a la persona de la sustancia o *suppositum*, que no expresaba suficientemente la libertad e ipseidad del ser humano y Juan de Ovando expresaba, en el siglo XVI, que “En lo humano la naturaleza precede al supuesto, porque la personalidad es la última realidad ... ya que la personalidad se comporta con la naturaleza como el punto a la línea”<sup>695</sup>. Reiterando ideas ya viejas, Ovando repetía que la persona existe solitariamente y por sí misma, ya que como indica la palabra persona, existe por sí y está por sí. Para la personalidad se requiere la última soledad o la negación de la dependencia actual y aptitudinal de la persona a cualquier naturaleza<sup>696</sup>.

Pero a estos autores se les planteaba un problema, del que fue consciente Tomás de Aquino, pero en el que ellos no parecen reparar, a saber, que una ‘qualitas’ o ‘proprietias’ no tiene medida. El de Aquino escribía que “Entre las cosas que tenemos existe una diferencia: que en algunas no existe medio entre el que tiene y aquello que es tenido ... Pues en algunas cosas no existe tal medio, sino solamente una relación”<sup>697</sup>. Por esta razón, Tomás proponía que se completara la *qualitas* con alguna otra cosa, de forma que fuera susceptible de alguna medida<sup>698</sup>, ya que no podemos calcular sobre infinitos, pues entre ellos no existe orden ni proporción recíproca<sup>699</sup>. Pero los Nominales expulsaron el estudio de las consideraciones reales en la Ética, y su lugar fue ocupado por cualidades personales. Este problema lo hemos heredado hoy, pues la libertad y la consiguiente indeterminabilidad de cualquier persona solamente producen derechos absolutos, como si el planeta estuviera habitado por

---

<sup>692</sup> “Proprietias personalis est ex qua uniusquisque habet esse is quod ipse est”. *Op. cit.*, L. IV, cap. 17, pág. 93.

<sup>693</sup> *In IIII Sententiarum...*, cit. L. III, Dist. 1, q. 1, pág. 19-N.

<sup>694</sup> “Sed autoritate illius qui habet substantiam et esse rei in suo dominio”. *A decimoquarta distinctione quaestionis Scoti profitentis...*, cit., págs. 50-51.

<sup>695</sup> “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, pág. 7.

<sup>696</sup> Vid. *In IIII Sententiarum...*, cit., L. III, Dist. 1, art. 3, pág. 28.

<sup>697</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 1.

<sup>698</sup> “Proprie enim qualitas importat modum substantiae; modus autem est, quam mensura praefigit: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram”. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 2.

<sup>699</sup> “Sed dua infinita non habent ordinem ad invicem, quia infiniti ad infinitum nulla est proportio”. *In octo libros Physicorum...*, cit., § 993.

una sola persona. Como la ciencia jurídica consiste en calcular lo que se debe a cada cual según alguna relación real, Conrado de Summenhart fue coherente cuando negó validez a cualquier ciencia jurídica<sup>700</sup>.

### ***Ley natural y orden sobrenatural***

Perdido de vista el finalismo, únicamente nos quedan los mandatos de Dios como metas de nuestra actuación. Estos mandatos operan a modo de causas eficientes del deber<sup>701</sup>. Pero los mandatos del Decálogo no suelen aparecer en las obras de los Nominales expresamente como tales, pues estos mandatos son pocos y de alcance muy general. Pronto, el estilo no tomista de hacer Filosofía moral comenzó a hablar de las naturalezas de las cosas, de forma que era virtuosa la persona que hacía cosas buenas, y pecadora la que hacía cosas malas. En otras palabras, triunfó el criterio *ex objecto*.

Según Tomás de Aquino, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre, por lo que el ser humano se encuentra ante la tarea de hacer realidad *diversimode* sus inclinaciones naturales, con lo que ello implica de responsabilidad y de creatividad. Los Nominales no podían admitir este planteamiento más básico del problema porque ellos vieron un abismo insalvable entre la naturaleza y la vida sobrenatural, y mantuvieron que el ser humano tiene dos fines últimos, el natural y el sobrenatural, ambos completos en sí mismos. Ellos no contemplan a un hombre que ha salido de las manos de Dios y que ha de volver a Dios desde el mismo plano de la realidad creada; más bien tienen ante la vista a un ser extrañado y desconcertado, que es simultáneamente el ciudadano de dos patrias distintas. Duns Scoto estudia de este modo al hombre, y por este camino se precipitan los que en sentido amplio pudiéramos llamar sus discípulos. El maestro dominante del siglo XV, Juan de Gerson, explica, como ya hemos expuesto, que “Ninguna trasgresión de la ley natural, en tanto que natural o humana, es de hecho pecado mortal ... porque la ley natural es humana y, en cuanto tal, no tiene relevancia ante la vida sobrenatural, como pena o premio”. Los maestros de París del siglo XV siguen este camino, y aún

---

<sup>700</sup> Vid. *Opusculum de contractibus*. Antwerpiae, 1606, vol. IV, Consideratio 12, pág. 171.

<sup>701</sup> Jacobo Almain, por ejemplo, escribía que “Amor, quo agens amat finem: est ab ipso agente, ut ab objecto ... Responso: quod si amor causatur in agente a fine amato, ut ab objecto: hoc non est sicut a causa finali: sed sicut a causa efficiente ... Sed agens non est causatum causa finalis ... ergo causatio causae finalis non respicit efficiens”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 1, q. 5, pág. 18 F.

en el siglo XVI, y en la breve época del dominio del tomismo, algunos autores como Ferrari Fantono u Ovando, piensan así<sup>702</sup>.

Sucede que ellos ven una fractura entre el orden natural, en el que reina la necesidad que es propia de la naturaleza, y el orden moral, que es el reino de la libertad. No entienden cómo desde la realización de una tendencia natural puede surgir un mérito o una pena sobrenatural: Lo natural es para ellos no solamente el ámbito de lo necesario, que es indiferente –según ellos– moralmente; es también el ámbito de lo malo: Es el mundo, dominado por la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida. Ellos, normalmente religiosos, encontraron en el desprecio del mundo un abrigo seguro contra las seducciones de la naturaleza y de la sociedad.

Siempre podremos plantear con el rigor que caracteriza a estos escolásticos por qué el hombre debe obedecer a Dios. Pues en este planteamiento de causas eficientes, el hombre ha sido creado por Dios, pero una vez creado, él dispone de voluntad propia que solamente puede ser forzada por una necesidad que implique propiamente un deber. Todos contestaron que el ser humano ha de obedecer a Dios porque el hombre está dotado de una *potentia obedientialis*<sup>703</sup>.

### *La persona como 'potentia perfecta'*

¿Por qué, entonces, se mueve la voluntad? Podríamos aludir a fórmulas vagas, indicando por ejemplo que la voluntad se mueve tras lo que considera bueno, útil, etc. Pero no habríamos contestado a la pregunta, porque habría que suponer que es la razón o el intelecto la que indica a la voluntad lo que es útil o bueno. Ellos no contestaron a esta cuestión, quizá insoluble entonces y ahora, porque quedaron presos del planteamiento simplista que opone la razón que conoce a la voluntad que impera, de modo que ésta –si quiere actuar de forma racional– ha de seguir necesariamente a aquella, y se limitaron a reiterar que la voluntad es libre cuando “es indiferente a los opuestos”<sup>704</sup> (*indifferens ad opposita*). Así aparece la voluntariedad como una potencia indeterminada, y esta forma de entender la voluntad fue de hecho muy vinculada a las teorías sobre el *liberum arbitrium*. El gran inconveniente de

---

<sup>702</sup> Para Ferrari, vid. *Repertorium.. cit.*, pág. 265, entre otros lugares. Sobre Ovando, vid. *In III Sententiarum.. cit.*, 1597, L. III, Dist. 1, q. 1, art. 3, pág. 39.

<sup>703</sup> Ésta fue la solución que adoptó Juan Duns Scoto. Vid., por ejemplo, el *Super Tertio Sententiarum*, cit., L. III, qq. 3 y 4. Juan de Gerson divulgó esta nueva categoría; en su muy conocido tratado sobre la potestad eclesiástica, vid. la *Consideratio prima*. En Ferrari Fantono, vid. *Repertorium.. cit.*, pág. 220. Quizá los motivos últimos de esta actitud fueron los que expuso Durado de San Porciano en el *In Sententias theologicas ... ya cit.*, Prologus, § 4.

<sup>704</sup> Guillermo de Ockham, por ejemplo, escribía que “Hoc itaque nomen dominii saepe in philosophia morali accipitur pro potestate qua quis libere potest in actos contrarios et sic dicitur quod homo est dominus et habet dominium actuum suorum”. *Opus nonaginta dierum*. Lyon, 1494, cap. 2.



esta explicación de la voluntad o libertad lo señaló Hegel en su disputa contra Kant y sus discípulos: Ésta es una simple libertad negativa, que no tiende hacia bienes concretos y reales. Pero desde este planteamiento no era posible ir más allá, y sin embargo fue fecundo, porque destacó la libre voluntariedad de cada individuo. Queda a la estimación de cada cual acentuar sus facetas negativas o positivas.

Para la escuela franciscana, el hombre se relaciona directamente con Dios, supuesta la mediación de la Iglesia. Este talante franciscano no valoró positivamente la sociedad, ni la naturaleza, ni las posibilidades de la razón humana: Un reflejo de la minusvaloración de lo humano en la escolástica franciscana. Los juristas y teólogos que se movieron al margen de esta escuela habían hablado de una ley natural que sería el fundamento último de la justicia humana. Los Franciscanos, con su teoría del *puris naturalibus*, no podían conceder tal valor a la naturaleza, y en el lugar de la ley natural situaron una *prima bonitas moralis, seu prima justitia*, que desciende directamente de Dios a los hombres, y que no tiene carácter jurídico. Esta 'prima justitia' concede ante todo facultades para actuar. El problema se nos complica algo porque no aludieron a las obligaciones que surgirían desde esta 'prima bonitas moralis', sino únicamente a las facultades y potestades que brotarían desde tal primera justicia. Porque los Nominales entendieron que el jus se compone ante todo de potestades y facultades, que son libres por definición, y que son anteriores a la ley natural y al derecho de origen humano. Esto permitía que un Franciscano renunciara lícitamente al uso de la ley natural y del derecho positivo humano, de forma que obrara justamente, pero no con derecho. Guillermo de Ockham fue el autor que más se distinguió en la defensa de esta tesis.

En el marco de esta mentalidad, Juan de Gerson entendía que todas las potestades estaban originadas desde la primera justicia, y lo mismo sucede con todas los derechos, leyes, jurisdicciones y dominios<sup>705</sup>. Esta justicia primera nos concede ante todo un dominio de libertad o *dominium libertatis*, que es una facultad o libertad que resulta desde una liberalísima concesión divina, por la que los hombres pueden actuar, o no actuar, cuando deciden sus actos elícitos<sup>706</sup>. Añadamos incidentalmente que elícito es un adjetivo que designa aquellos actos producidos por la voluntad<sup>707</sup>. De este modo, la antigua ley natural quedaba sustituida por un conjunto de libertades individuales. El discípulo quizá más inmediato de Gerson, Conrado de Summenhart, amplió las tesis de su maestro, sin apenas añadir nada nuevo, y explicó que existe un dominio original según las leyes de la justicia original, que corres-

---

<sup>705</sup> "Potestas ecclesiastica, sicut et alia quaelibet, originatur a prima justitia, secundum quam jura omnia, leges, jurisdicciones atque dominia pulchra ordinis varietate fundantur". *Tractatus de potestate ecclesiastica*, cit., vol. II, Consideratio 13, pág. 250.

<sup>706</sup> "Describeretur proportionaliter dominium libertatis creatae, quod est facultas propinqua resultans ex liberalissima condescensione Dei se donantis ad agendum vel non agendum". *Tractatus de potestate ecclesiastica*, cit., pág. 253.

<sup>707</sup> Almain, por ejemplo, explicaba que "Elicitus dicitur quod est immediate ab ipsa voluntate productus et est subjective in ipsa voluntate aut velle nolle". *Opera*, cit., pág. 2-Dorso.

ponde a los que viven el estado propio de esta justicia<sup>708</sup>. Es además un *donum Dei* por el que criatura racional, según un permiso concedido inmediatamente por Dios, puede tomar las cosas inferiores para su servicio<sup>709</sup>. Este dominio da origen a una *potestas* por la que cada cual puede actuar lícitamente<sup>710</sup>.

Las nociones de libertad, facultad, potestad y dominio fueron unidas en las doctrinas de los Nominales, y sería todo un problema querer determinar cual de estas nociones componía el género desde el que se derivaban las especies. Por lo general, dominó el término *dominium*, que se entendía derivado desde la justicia primera de Dios<sup>711</sup>. El ser humano era ante todo un ser que oponía resistencia tanto al curso de la naturaleza como del arbitrio ajeno. Tomás de Mercado nos explicaba esta faceta del problema con precisión: “Ten en cuenta que el término potencia fue impuesto primeramente para designar las potestades, especialmente las civiles ... De forma más próxima significa potencia que resiste, y así decimos que alguien es potente aunque no haga nada, porque resiste, del modo que decimos que la dureza del hierro (que no es activa) es también una potencia ... Los sentidos y el intelecto tienen esta condición”<sup>712</sup>.

No podían admitir una diversidad de facultades o potencias porque, si así fuera, el ser humano perdería su condición de ser unitario y libre. Porque si las potencias se diversifican, entonces también se jerarquizan, y así podría resultar que bien la razón se somete a la voluntad (lo que sería un absurdo), o que la voluntad está bajo la jurisdicción de la razón, que era una tesis que expresamente rechazaban<sup>713</sup>. Para acometer el estudio de este problema, todos ellos arrancaron sus consideraciones desde la noción de persona. Al parecer, estaban como

---

<sup>708</sup> Los ejemplos que proporcionan están tomados de la Biblia, y suponen que los dominios que encontramos en sus textos, como son, por ejemplo, los que Dios dio a Abraham, son anteriores a la Ley natural.

<sup>709</sup> “Dominium originale etiam dupliciter describitur. Primo sic. Est dominium secundum leges justitiae originaliter, et subintelligitur, conveniens alicui, supple ei, qui est, vel esset in originali justitiae. Secundo sic. Est donum Dei, quod creatura rationalis jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in suum usum”. *De Contractibus...*, cit., q. 2, pág. 6.

<sup>710</sup> “Potestas autem secundum dictamen primae justitiae alicui conveniens est potestas licite agendi aliquid”. *Tractatus de Contractibus*, cit., I, q. 1.

<sup>711</sup> Almaino escribía que “Dominium originale secundum de Gersono est dominium pluribus ex aequo competens, inabdicabile servata justitia originalis”. *A decimoquarta...*, cit., pág. 52.

<sup>712</sup> “Adverte quod nomen potentiae primum impositum fuit ad significandum potestates, ut ergo arbitrator, civiles ... proxime significat potentiam resistivam. Et ita absolute quodpiam dicitur potens, etiam si nihil agere queat: dummodo resistit: ut durities ferri (quae nullius activa est) nuncupatur potentia ... Hujus conditiones sunt sensus, et intellectus”. *Commentarii in Logicam Magnam*. Hispali, 1571, pág. 56.

<sup>713</sup> Antonio de Córdoba explicaba que “Nam Thomistae tenent quod sunt diversi habitus seu qualitates... Scotus vero et nominales et alii tenet quod est unicus habitus et solum distinguitur quo ad effectus: et nomine tantum diversificatur”. *Opera libris quinque digesta*. Venetiis, 1569, L. I, q. 9, Dubitatio 2, pág. 105.

subliminalmente dominados por la idea de que toda persona es ante todo una potencia ya acabada que irrumpe libremente en el mundo con su oferta propia. Y que cualquier persona, por definición, no tiene ninguna dependencia actual ni aptitudinal respecto de otras personas.

En el siglo XV, Gabriel Biel explicaba que “la potencia se deriva desde el poder ... y este poder es de triple naturaleza: Poder actuar, poder dar, o perfeccionar. Y así distinguimos una potencia triple que incluye la negación que nos priva del acto opuesto”<sup>714</sup>. El espectro de la contingencia, siempre amenazando a la libertad, que puede ser tildada de negativa aparece claramente en Biel: “La potencia libre, que se distingue contra la natural, es una potencia indiferente a los actos opuestos, por lo que cada cual tiene en su poder hacer o no hacer... Como por su naturaleza está determinada a lo neutro, decimos que tal potencia es contingentemente productiva”<sup>715</sup>. Hay que suponer que Biel sabía lo que expresaba, y que estaba exponiendo deliberadamente una noción de libertad que dejaba a los hombres en manos de la simple contingencia, de modo que –desde el punto de vista de la libertad– hay tantos motivos para hacer una cosa como su opuesta. Ferrari, para llenar esta laguna, explicaba que el sujeto es la causa de su pasión no solamente en el género de la causa material, sino también de la eficiente<sup>716</sup>. Pero con afirmar que toda persona es causa de sus decisiones, no adelantaban mucho en el esclarecimiento del problema.

Los tocados por el espíritu franciscano, sin tocar expresamente el tema de simple negatividad y contingencia de la libertad, insistieron en la radicalidad y realidad de ‘la potencia del alma’. Ésta era una expresión que escandalizaba a un tomista, que entendía que el ser humano disponía de distintos sentidos y de varias potencias intelectuales. Pero la expresión *potentia animae* fue generalizándose conforme avanzaban los vientos a favor de la libertad individual. Concretamente, Conrado nos explica que esta *potestas animae* puede ser entendida en un doble sentido. Material y fundamentalmente consiste en una realidad elictiva de los actos, de forma que tal potencia es una realidad absoluta y no una relación, porque ninguna relación es una realidad elictiva. Desde el punto de vista formal, es un hábito del alma, que expresa una relación hacia un objeto, y entonces decimos que consiste en una

---

<sup>714</sup> “Advertendum igitur, quod potentia dicitur a posse ... triplex est posse: potest esse: posse agere, dare vel perficere. Et sic triplex distinguuntur potentiae, verum potentia communiter accipitur, et includit negationem privantem actum oppositum”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 12, q. 1, pág. 82-B.

<sup>715</sup> “Potentia autem libera, ut distinguit contra naturalem, est potentia indifferens ad opposita, quae in sua potestate habet utrumque oppositum: facere, et non facere ... ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur; et talis potentia dicitur contingenter productiva”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 130-B.

<sup>716</sup> “Subjetum est causa passionis non solum in genere causae materialis, etiam efficientis”. *Repertorium...*, cit., pág. 275-Dorso.

relación<sup>717</sup>. Según Conrado, la persona humana, material y fundamentalmente, consiste en una voluntad libre que existe de forma absoluta, esto es, sin ninguna dependencia de otra facultad suya o de otras personas. Pues, como explica Juan de Ovando, “la aptitud es como el ser radical de la cosa, su apetito, inclinación y peso”<sup>718</sup>. ¿En qué consiste esta potencia suya? En poder transformar las cosas, nos explica Jerónimo Ferrari<sup>719</sup>.

Los Nominales afirmaron la existencia de una *prima substantia* humana que sería como el fundamento de la misma persona. Ante las dificultades que surgían al distinguir entre razón y voluntad, optaron por hablar sin más del alma humana, que sería la raíz de todas sus operaciones, aunque después se diversificaba en distintas potencias. Si la potencia se presenta como una aptitud (aptitudo), entonces se decolora el carácter activo que ellos atribuyen al alma del hombre; ante este problema, explican que la aptitud y la potencia no son la misma cosa<sup>720</sup>, porque, como explicaba Jerónimo Ferrari Fantono, una potencia meramente pasiva es una contradicción<sup>721</sup>. Las potencias resultan ser así accidentes o pasiones del alma; aunque explican –y ésta es una tesis irrenunciable para ellos– que existen *unitive* con la esencia del alma<sup>722</sup>.

Más adelante, conforme se fueron afinando los conceptos más idóneos para exponer sus tesis, Ferrari no dudaba en afirmar, ya en pleno siglo XVI, que el estudio de la potencia cognoscitiva requiere que tal potencia sea despojada de todos sus objetos<sup>723</sup>. Porque Ferrari tiene ante la vista su representación del poder humano, que lo entiende a modo de una potencia autárquica, anterior a sus posibilidades concretas<sup>724</sup>. Fue lógico que entendiera a las

---

<sup>717</sup> “Potentia, seu potestas animae capitur dupliciter. Uno modo materialiter seu fundamentaliter pro realitate animae elictiva actuum, quomodo potentia animae est res absoluta, et non relatio: quoniam relatio non est entitas elictiva. Alio modo formaliter et pro per se significata. Et sic est habitus animae fundata in tali realitate, quam habitudinem habet anima ad objectum, et sic potentia est relatio”. *De Contractibus...*, cit., Tract. I, q. 1.

<sup>718</sup> “Dico quod aptitudo est sicut esse radicale rei, appetitus, inclinatio et pondus”. *In IIII Sententiarum...cit.*, L. III, Dist. 2, q. 1, pág. 82.

<sup>719</sup> “Potentia activa est principium transmutandi aliud”. *Repertorium...*, cit., pág. 218-Dorso.

<sup>720</sup> Juan de Ovando escribía que: “Aptitudo et potentia non sunt idem. Est enim aptitudo naturalis potentia, seu potentia cum naturali inclinatione ex principiis naturae orta. Potentia vero est possibilitas seu non repugnantia respectu alicujus, sive illud sit a natura vel ab aliquo extrinseco agente”. *In IIII Sententiarum...*, cit., L. III, Dist. 1, art. 3, pág. 28.

<sup>721</sup> Cfr. *Repertorium...*, cit., pág. 275-Dorso.

<sup>722</sup> “Potentiae sunt accidentia, vel egrediuntur ab anima, vel sunt passiones animae ... Et potentia, quae sunt principia operationum, sunt unitive in essentia”. *Repertorium...*, cit., pág. 220-Dorso.

<sup>723</sup> “Potentia cognitiva oportet quod sit denudata ab omni objecto”. *Repertorium...*, cit., pág. 221-Dorso.

<sup>724</sup> No duda en mantener que “Potentia omnis cognitiva est in potentia ad suos actos”. *Repertorium...*, cit., pág. 221-Dorso.

potencias del alma como realidades absolutas y simples<sup>725</sup>. Pero lo procedente es plantear si una realidad absoluta puede determinarse concretándose: Porque nadie entiende ese punto misterioso en el que lo absoluto se determina y pierde su naturaleza. Ferrari, que tiene el mérito de explicitar tardíamente lo que los otros compañeros de escuela solamente apuntaban, agrava el problema porque cae en una filosofía de la indeterminación. Efectivamente, explica que una potencia activa ilimitada es la perfecta, y que la potencia indeterminada, si es activa, es la perfección misma, ya que puede determinarse desde sí misma<sup>726</sup>.

### ***Libertad, dominio, derecho***

El ser humano fue presentado como el que tiene dominio sobre sí mismo y sobre las cosas externas<sup>727</sup>. La razón quedó más bien como una facultad que ayudaba en la elección. Como era lógico, el derecho fue presentado ante todo como un *dominium*, pues ya Conrado (recogiendo tesis extendidas desde un siglo antes) explicaba que todas las notas puestas en la definición del dominio han de ser aplicadas al derecho, ya fuera explícita o implícitamente. Conrado no hacía más que seguir a Juan de Gerson, que había explicado algunos años antes que las categorías de *potestas*, *facultas* y *dominium* eran las misma realidad. Se fue creando una mentalidad ampliamente extendida y vemos, por ejemplo, como Antonio de Córdoba explicaba, en la segunda mitad del siglo XVI, que los términos *jus* y *dominum* eran plenamente convertibles en la Escuela de los Nominales<sup>728</sup>.

El *dominium sui* determinaba la libertad, y Ockham no dudaba en proclamar que ésta gozaba del ‘favor juris’, de modo que había que hablar de un ‘favor libertatis’<sup>729</sup>. Juan de Gerson reiteraba que la ‘ratio libertatis’ consiste en esto, en que puestos todos los requisitos para producir un efecto, la libertad no está constreñida a producirlo, sino que lo produce o no contingentemente, y que ésta es una facultad de la dispone la voluntad de forma intrínseca<sup>730</sup>. Conrado, normalmente divulgando a Gerson en los temas básicos, explicaba que la libertad es una especie del derecho, ya que el derecho siempre tiene lo libre en su definición, de forma

---

<sup>725</sup> “Potentia animae est, quae primo possumus operari, et simpliciter ... Unde potentia est, qua absolute possumus”. *Repertorium...*, cit., pág. 220-Dorso.

<sup>726</sup> “Potentiam activam esse illimitatam est perfectionis. Potentia indeterminata si sit activa, dicitur perfectionem, si pasiva, imperfectionem. Activa potest ex se ipsa determinare”. *Repertorium...*, cit., pág. 219.

<sup>727</sup> Conrado escribía: “Voluntas in eo, quod libera, habet naturale dominium super actos suos et aliarum potentialium”. *De Contractibus...*, cit., Tract. 1, q. 6, pág. 24.

<sup>728</sup> Vid. *Opera*, cit., L. I, q. 36, pág. 287.

<sup>729</sup> “Sicut non contra libertatem, quia favor libertatis est habendum”. *Magistri Guilhelmi de Ockham super potestate de summi pontificis octo quaestionum decisiones*. Lyon, 1496, q. 1, cap. 8.

<sup>730</sup> “Et primum sciendum est quod secundum multos Doctores formalis ratio libertatis consistit in hoc, quia positus omnibus aliis requisitis ad producendum effectum, ipsa contingenter producit ipsum, sic quod habet intrinsecum ad producendum, vel non producendum”. *De libertate creaturae rationalis*. Antwerpiae, 1606, vol. I, pág. 631.

que cada cual hace lo que quiere, por lo que la persona libre siempre tiene derecho sobre su persona<sup>731</sup>. Este autor retoma la vieja tesis del *dominium libertatis* que Dios ha concedido al género humano y explica que el derecho puede ser entendido como potestad o dominio, y de este modo es lo mismo que el derecho divino, esto es, que dominio divino<sup>732</sup>.

Las tesis que equiparaban al derecho o jus con el dominio, y que insistían en el carácter contingente de toda acción libre, no circularon de forma pacífica por las Escuelas y Universidades. Concretamente, producía cierta repugnancia la admisión sin condiciones del carácter contingente de la libertad tal como era entendida por la mayoría de los Nominales. Por ello, Ricardo de San Víctor les reprochaba que “Muchos se equivocan en la definición del libre arbitrio, ya que ignoran la distinción entre libertad y potestad, o la disimulan”<sup>733</sup>, pues una cosa es tener libertad y otra tener potestad<sup>734</sup>. Curiosamente fue Gabriel Biel —el autor del siglo XV más apegado a Ockham— el que matizó en mayor medida esta dimensión de la libertad. Él reproduce la definición del libre arbitrio de San Anselmo: “Poder de la voluntad y de la razón guardado según su rectitud natural, no cuidando de si es contingente o necesario. Por esto, explica que lo mismo es lo libre que lo necesario, ya que lo libre lo producimos por la libertad, no de forma contingente, sino voluntariamente”<sup>735</sup>. Pues Biel no entiende la voluntad al modo de una neutralidad hacia los extremos opuestos de la decisión futura, sino como un poder de la voluntad que, al querer algo, se quiere ante todo ella a sí misma, por lo que en el acto de querer no se quiere esto o lo otro, sino que la persona que desea se mueve ella a sí misma, y se domina ella a sí misma. Y decimos que tal persona es libre aunque inmutablemente se ordena a esto<sup>736</sup>. Es lógico que Biel concluya que “La libertad de arbitrio es la voluntad racional”<sup>737</sup>.

---

<sup>731</sup> “Similiter libertas est quaedam species juris, et illud jus habet liber in seipsum scilicet agendi quod libet. Unde diffinitur jus in Inst. de jure personarum § 1. Est naturalis facultas ejus, quod cuique facere libet, nisi per vi aut jure prohibeatur. Et sic liber semper habet jus super suam personam”. *De Contractibus...*, cit., Tract. I, q. 1, pág. 4.

<sup>732</sup> “Alio modo capitur jus, prout idem est, quod potestas, seu dominium, et hoc modo idem est jus divinum, quod dominium divinum”. *De Contractibus...*, cit., Tract. I, q. 9, pág. 37.

<sup>733</sup> “Multi in diffinitione liberi arbitrii errant, quum inter potestatem et libertatem distinguere ignorant, vel dissimulant”. *De eruditione hominis interioris*, en Opera. Lyon, 1534, cap. 30, pág. 26-Dorso.

<sup>734</sup> “Aliud itaque est habere libertatem: et aliud est habere potestatem”. *Liber de statu interioris hominis*, en Opera. Lyon, 1534, Pars. I, cap. 13.

<sup>735</sup> “Ille ergo modo idem est liberum, et voluntarium. Et libere producitur quicquid producitur mediante voluntate ... produceret libere non contingenter, sed voluntarie”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131.

<sup>736</sup> “Pro eo, quod arbitrium dicitur liberum. Non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum: sed quia omne, quod vult, appetit ad suum imperium: quia sic vult aliquid, ut veli se velle. Et ideo in actu volendi, seipsum movet, et sibi dominatur. Et pro tanto dicitur liberum: quamvis immutabiliter ordinatur ad illud”. *Commentarii doctissimi...*, cit., L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131.

<sup>737</sup> “Arbitrii libertas est rationalis voluntas”. *Op. cit.*, L. II, Dist. 25, q. unica, pág. 131-F.

### **Voluntad, ley, obediencia**

Lo que es justo era obligatorio en Tomás de Aquino por la misma razón por la que un ser vivo tiende a nacer y a desarrollarse: Todo lo que está vivo o es justo reclama sus derechos. Pero la doctrina del *puris naturalibus* produjo una escisión entre lo que simplemente existe, y lo que genera un deber o debe ser, pues Scoto entendió que desde lo simplemente existente, que es ‘naturalmente’, no puede surgir ninguna vinculatoriedad en conciencia, esto es, un deber. Él entiende que el deber sólo puede nacer bien desde el propio consentimiento, bien desde la imposición de una voluntad superior. El deber es siempre una cuestión normativa o imperativa, que brota desde una voluntad<sup>738</sup>.

En su doctrina juega una función decisiva la categoría de la obediencia, de forma que podríamos decir sin miedos que la suya es una Ética de la ley, de la obediencia y del pecado. Él explica que la ley natural que se nos participa por una luz intelectual no es propiamente una ley, porque aunque indica lo que hay que hacer, no lo ordena. Sucede que algunas leyes generales que tratan de lo que hay que hacer, están prefijadas en la voluntad divina, y proceden desde un acto de la voluntad de Dios, porque en esas leyes no encontramos una necesidad *ex terminis*<sup>739</sup>. Lo mismo sucede con la Ley eterna, porque el intelecto de Dios es la medida de toda la naturaleza, de forma que no puede ser de otro modo; y así el arbitrio de la voluntad precede al juicio del intelecto divino, y constituye la ley eterna inmutable<sup>740</sup>. Supuesto este acto de la inteligencia divina, para que la ley natural tenga fuerza vinculante es necesario que implique un acto de la voluntad de Dios<sup>741</sup>. Si no interviene la voluntad, la conducta que procediera contra lo contenido en la inteligencia divina, esto es, contra el orden de la razón, habría de ser condenada como mala, pero no una maldad moral o teológica, sino natural y filosófica<sup>742</sup>. Pero en Scoto se presenta un problema singular al que ya he aludido, a saber: ¿Por qué hay que obedecer las leyes? Porque su doctrina solamente contempla mandatos procedentes de voluntades, la propia y las ajenas. Le resulta evi-

---

<sup>738</sup> “Respondeo dicendum legis rationem ad voluntatem pertinere”. *Suma teológica*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

<sup>739</sup> “Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est propria lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat ... Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut praecedat actus voluntatis divinae, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

<sup>740</sup> “Intellectus quippe Dei est mensura totius naturae, ut aliter se habere non possit ... Quemadmodum igitur iudicium divini intellectus voluntatis arbitrium praecedens constituit legem aeternam immutabilem”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

<sup>741</sup> “Hoc inquam supposito, manifestum est, legem naturalem vis legis adstringentis, et ligantis habentem, necessario implicare actum voluntatis divinae, a qua condita est natura”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 2.

<sup>742</sup> “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringendi alios ad servandam legem, quaecumque representatur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed mala naturae et philosophicae”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 91, art. 2.

dente que quien presta su consentimiento queda obligado por su propia voluntad. Por lo que se refiere a la vinculación por la voluntad legal, recurre a la categoría de la ‘contrarietas’, y explica que el vicio es reprobable porque procede contra la inclinación de la naturaleza racional<sup>743</sup>. Pero desde la simple contradicción de dos voluntades, aunque una de ellas sea superior, no nace ninguna ilegalidad. Resuelve el problema recurriendo a la solución que ya conocemos: El ser humano debe obedecer a Dios porque en el hombre existe una potencia obediencial<sup>744</sup>, que existe porque pertenece a la dependencia que es propia de lo causado respecto a su causa<sup>745</sup>.

### *Un epílogo provisional*

Dime, lector benévolo, ¿qué podemos concluir desde estas consideraciones tan abstractas? Tomás de Aquino no entendió al hombre fuera de su contexto genético. Para él, el hombre es un ser dispuesto dentro de un orden de necesidades de modo que –si repito las palabras con que inicié el capítulo– puede oír porque hay sonidos que oír, puede ver porque hay figuras y colores que ver, puede pensar porque hay razonamientos que debe realizar, y puede amar porque hay bienes que reclaman ser amados. No presentó a la voluntad como una potencia ya dispuesta para decidirse por un extremo u otro, esto es, como una potencia neutra. Más bien, la voluntad sería esa fuerza racional que hace que miremos para ver, que pongamos el oído para oír, que vencamos la pereza intelectual para pensar y razonar, que sigamos lo que consideramos como bueno.

La libertad está omnipresente en esta exposición de lo humano, porque es el hombre el que ha de determinar, bajo su responsabilidad, lo que ha de ver, lo que ha oír, lo que debe concluir razonando, o lo que hay que amar. Porque, como Tomás declara en el comienzo de sus comentarios a la Política, la naturaleza no procede al modo del arte, que proporciona reglas concretas para el comportamiento, sino que únicamente nos da algo así como unos primeros principios. Resulta un ser humano ante todo responsable, porque ha de dar razón de lo que hace en vistas a su fin último. Porque la ley natural solamente nos ofrece fines, no tanto soluciones concretas, y cada generación debe releer los medios arbitrados para hacer realidad los fines que nos muestra la naturaleza. De ahí que estos medios, que decimos adecuados a la ley natural, o simplemente pertenecientes a ella, cambien por aumento o sustracción según el de Aquino.

---

<sup>743</sup> “Stat ergo haec contrarietas in eo, quod vitium sit contra illud actum, qui natus est elici consentanea inclinationi naturae rationalis ... Cum enim naturalis inclinatio ipsius sit operari iuxta naturae rationalis, profecto quicumque peccat, operatur contra naturalem inclinationem naturae rationalis”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 94, art. 3.

<sup>744</sup> “Tum quia omnis entitas positiva naturae aequae est in potentia obedienciali respectu personae divinae”. *In primum...*, cit., L. III, q. 1, art. 3.

<sup>745</sup> “Et potentia obediencialis ... pertinet ad dependentiam causati ad causam”. *In primum...*, cit., L. III, q. 4.



Por el contrario, el planteamiento más básico de los Nominales fue bastante distinto. Para ellos, el ser humano no era una función de sus necesidades, a las que él integrara, colectiva y personalmente, en una explicación que permitiera calcular la conducta exigible. Por esto, no vieron a la libertad como la potencia o fuerza del acto de existir, que es distinta según cada ser, que nos empuja tras los fines que natural o culturalmente se sitúan ante cada uno. Ellos traspasaron categorías teológicas a la Antropología, y así como Dios se nos aparece como una 'prima potentia' solamente condicionada por su propia realidad, ya sea en los *nota ex terminis* o en la ley del amor a que alude Scoto, el hombre quedó representado como un ser *projectus in mundum* que, cara a su destino, no dispone de otra cosa que su buena voluntad fundamentada en su libertad, guiada por la ley de Dios.

La escuela que de hecho fue franciscana, llevada por su idea del *contemptus mundi*, insistió en la libertad personal como el elemento definitivo que permitía rechazar el uso de la ley natural y de todas las construcciones legales y jurídicas de los hombres. El término elegido para designar esa potencia libre inicialmente, fue el de persona. La aparición histórica de esta noción no fue neutra, como fruto de una simple especulación académica: Los tocados por el espíritu de San Francisco traspasaron algunos esquemas trinitarios al pensamiento filosófico y jurídico para mantener con más facilidad el carácter 'libre' de cada ser humano.

Se les plantearon algunos problemas. Quizá el principal fue que, mientras que en la explicación tomista el hombre es un ser adherido a su realidad, en parte natural y en parte obra de la cultura, por lo que resulta una persona adaptada al medio —ergonómica o ecológicamente, diríamos hoy—, los Nominales hubieron de insistir en la simple indeterminabilidad de la voluntad como el rasgo principal de la persona, para mostrar con más facilidad el carácter libre de cada ser humano. Por este camino, seguido mayoritariamente en la Baja Edad Media, la escolástica de los siglos XIV y XV aisló a la voluntad de aquellos factores que le daban cotidianamente su razón de existir. Los fines del hombre fueron sustituidos históricamente por la Ley de Dios, como observamos ante todo en Duns Scoto. Esta mentalidad era especialmente adecuada a la vida monástica y conventual, ya que la mentalidad que hacía posible la doctrina del *puris naturalibus* reposaba, en definitiva, en el *contemptus mundi*. Así, la ciencia de la moral, que llamamos Ética, y la ciencia jurídica, quedaron sin trabajo, a no ser que éste se entendiera como el conocimiento y concordancia de las leyes de todo tipo ya existentes.

Momentáneamente, los escolásticos españoles tardíos que rechazaron el tomismo y que aceptaron parcialmente la estructura antropológica de los Nominales, pusieron a la voluntad tras la consecución de las esencias inmutables de las cosas, contenidas —según ellos— en la ley natural. Ésta fue la explicación jusnaturalista que prevaleció en la Edad Moderna, y el universo académico se nos llenó de esencias naturalmente inmutables. Francisco Suárez, en su ruptura con el tomismo, fue el gran triunfador, especialmente en los ambientes moderados, católicos o no, desde el siglo XVII al XX. Pero esta solución tan metafísica, que desvinculaba a los seres humanos de su cotidianidad ontológica, se ha agotado. Una vez perdi-

do el pretendido orden de esencias metafísicas, ¿qué ha quedado? Permaneció solamente la voluntad libre de cada individuo, pero una voluntad que ahora sí es una *potentia perfecta*, porque ya no tiene esencias a las que tender. De acuerdo con esta trayectoria histórica, fue lógico que los discípulos de Kant explicaran colectivamente que la voluntad o libertad es una potencia formal, negativa y vacía, esto es, una potencia que obra *ad libitum*. Pero el problema reaparece con toda su fuerza: El hombre se ha ido lejos de sí mismo, y ha hecho que una parte de su personalidad se vuelva sobre sí misma y la domine sin matizaciones.

Ahora, a la vista de las insuficiencias históricas de los esquemas voluntaristas, esencialistas e historicistas, puede ser un buen momento para reconsiderar la doctrina aristotélica de la *praxis*, dejando en la cuneta las teorías sobre el *puris naturalibus*, y haciendo que el ser humano, como persona que es, se reencuentre con su cotidianidad, sin preocuparnos demasiado –de hecho, no le importaba a Tomás de Aquino– de si esa cotidianidad es resultado de la naturaleza o de la libertad en el tiempo.

## 6. Tiempos de cambios

La unidad de la imagen del hombre europeo se pierde en el siglo XVI<sup>746</sup>. Las disputas por la ‘libertad cristiana’, que llenan la primera mitad del siglo XVI, habían hecho perder el rumbo a muchos. La generalización de la imprenta hizo posible que muchas obras que no hubieran tenido difusión años antes, ahora pudieran cruzar las fronteras y sus autores ser tratados casi con el rango de doctores. La charlatanería filosófica, teológica y política había hecho su aparición, y sus efectos fueron devastadores, porque ahora, personas que sostenían tesis tan peregrinas como las de Armachanus o Wicleff, por ejemplo, podían difundir sus ideas, y el respeto por la inteligencia que aún perdura en el siglo XVI, hacía necesario que un autor se ocupara en rebatirlas una por una.

Ciertamente, el siglo XVI asiste también al nacimiento de obras escolares realmente bellas. Puesto a señalar algunas, me quedaría con el tratado de Driedo sobre la libertad, y con el “*De locis theologicis*” de Cano. Es el momento en el que irrumpe con fuerza la corriente tomista, especialmente en España, gracias a la escuela que crea en Salamanca Francisco de Vitoria. Pero el aristotelismo es más un estilo que no una doctrina que pueda ser fijada con perfiles netos y precisos, porque el “*Organon*” aristotélico es demasiado complejo como para jugar con sus contenidos: Cuando los escolares se entusiasmaron con las

---

<sup>746</sup> Randall nos explica, con su precisión habitual, que las consecuencias de la Reforma fueron: “Lo más significativo de todo, la unidad y autarquía de la gran síntesis medieval, se había roto. El sistema cristiano ya no era un todo orgánico. Se habían seleccionado ciertos elementos considerados importantes y se los utilizaba para atacar a otros ... En segundo lugar, la escolástica medieval quedó en un plano secundario, tanto en el catolicismo como en el protestantismo ... los protestantes habían sustituido a Aristóteles por San Agustín ... En tercer lugar, el individualismo protestante”. *La formación del pensamiento moderno*. Editorial Mariano Moreno. Buenos Aires, 1972, pág. 169.

distintas formas de ser, los diversos *modi*, etc., convirtieron cualquier disciplina en una selva de distinciones sutiles, o de falacias sin cuento. La corriente aristotélica no superó la prueba del siglo XVI. En su faceta puramente filosófica fue desplazada, en España, por la filosofía que de hecho representaron los jesuitas, que veían por todos lados naturalezas inmutables de las cosas: De la mano de estas inmutabilidades, el puritanismo se propagó también por las regiones católicas. Desde el punto de vista político, tanto los de Salamanca como los de Coimbra quedaron desplazados en el siglo XVII, en parte desbordados (ya que no superados), por el prestigio ascendente de la Monarquía, y en parte por la campaña de desprestigio, llevada a cabo mediante insultos, que algunos autores protestantes lanzaron contra toda la cultura católica<sup>747</sup>.

La actitud de los Reformados fue extraordinariamente contradictoria, porque a lo largo del siglo XVI conservaron la cultura escolástica que era común en toda Europa, con cierta inclinación por el talante de los Nominales. En el siglo XVII abrazaron en su mayoría fervientemente la metafísica sobre todo de Suárez, y de ahí las dificultades de Pufendorf (que se declaró nominalista y consecuentemente, voluntarista), y que hubo de pelearse con sus hermanos en la fe, no con los católicos. Pero ya Thomas Hobbes llamó a la cultura escolástica 'Kingdom of Darkness' y Pufendorf, mucho más desinhibido, extendió el Reino de las Tinieblas a toda la Iglesia católica. Una actitud ciertamente chocante para quien estaba nombrado y contratado por una Universidad Católica, que había creado para él la primera cátedra de Derecho natural que ha existido. Fue lógico que el nuevo estilo que lanzó Fernando Vázquez de Menchaca, fuera proseguido ante todo por los Protestantes, que lo aprovecharon para fines más religiosos que políticos o jurídicos, hasta que Schwarz y Desing, ya a mediados del siglo XVIII, denunciaron el doble fondo que escondía. Se produjo, de esta forma, como un chantaje en la historia: El estilo de Fernando Vázquez, perfilado conceptualmente por Molina, Suárez, Lessius o Lugo, condujo hacia posiciones de hecho protestantes, mientras que los Católicos hubieron de seguir, igualmente de hecho, teorías aristotélicas o monárquicas, según las explicaciones entonces recientes sobre el origen divino de los Reyes. Esto es, hubo que optar entre mantener los derechos innatos o individuales del hombre (tarea asociada a la cultura revolucionaria protestante), o postular el despotismo monárquico típico de la Edad Moderna, tarea encomendada por la historia a los protestantes moderados y a los Católicos. La enorme cantidad de matizaciones y afirmaciones de esta Segunda Escolástica no se perdió exactamente, pues la formación escolástica de Pufendorf o Locke pesó decisivamente en la formación de las teorías democráticas modernas. Pero éste fue un mérito que jamás le fue reconocido a los escolásticos que, desde el siglo XVIII, adoptaron actitudes mucho más conservadoras en lo político.

Quizá lo más representativo del escolasticismo de este momento fuera su teoría política. Porque las ideas 'democráticas' aludidas se expandieron en este momento con toda su

---

<sup>747</sup> Vid. mi estudio *La Modernidad jurídica y los Católicos*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" V (1988) págs. 383-410.

Locke propugnó un Estado que habría de defender no solamente la igual libertad de los ciudadanos, sino también la desigual propiedad de cada uno<sup>752</sup>. Puestos de moda los ‘derechos del hombre’, la nueva forma de dominación y convivencia adquirió doctrinalmente la forma de un Estado, esto es, de una dominación con un centro único y solitario de poder, que tenía por finalidad la defensa civil –con toda la fuerza reunida de la sociedad– de los derechos del hombre que peligraban en el ‘estado de naturaleza’. Los alemanes llamaron a esta construcción *Rechtsstaat*, es decir, Estado de Derecho, pues el nuevo Estado tenía por finalidad defender los derechos naturales de cada hombre, la libertad, igualdad y propiedad<sup>753</sup>, denominados entonces como ‘Urrechte’, pues por una sentencia del *Reichammergericht* estaba prohibido usar en Prusia la expresión derechos del hombre, *Menschenrechte*. Podemos considerar que esta tendencia culmina con Kant y su escuela<sup>754</sup>. En un momento de la segunda mitad del siglo XIX, esta expresión, la de ‘Rechtsstaat’, cambió de significado y tomó el que ahora tiene. La doctrina democrática, escindida entre las manos de Locke y Rousseau, tomó dos caminos bien distintos: Un Estado de Derecho en el caso del primero, y un Estado totalitario según el ginebrino<sup>755</sup>. Como es comprensible, desde el siglo XVIII, la doctrina democrática ha ido asociada a los nombres de Locke, Rousseau y Kant. Pero estaba formulada, en términos claros, desde los tiempos de la Escuela de los Salmanticen-

---

<sup>752</sup> José Justo Megías realizó su tesis doctoral sobre este tema. Efectivamente, según la tesis de fondo que recorre toda la obra, Locke fue el primero que consideró que la propiedad era un derecho natural o innato del hombre, según la terminología de la época. Vid. *Propiedad y derecho natural en la historia: Una relación inestable*. Universidad de Cádiz. 1994. Sin embargo, estudios más recientes han mostrado cómo tales escolásticos, ya en el siglo XVII, presentaron al derecho de propiedad como un derecho natural del hombre. Vid. mi estudio *Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo*, en “La Ilustración Liberal” 12 (2002) págs. 65-70.

<sup>753</sup> Indicaba Gioele Solari que “La nozione del diritto come espressione della personalità e coestensivo della libertà e della potenzialità individuale, doveva coordinarsi colla nozione dello Stato, i cui fini segnavano la misura del suo potere nei rapporti coll’individuo”. *L’idea individuale e l’idea sociale...*, cit, pág. 11.

<sup>754</sup> Vid. el conjunto de mi estudio *La Cabeza de Jano*. Universidad de Cádiz. 1989, que está dedicado a exponer la filosofía práctica, también la política, de algo más de cuarenta discípulos de Kant en el cambio del siglo XVIII al XIX. Otto von Gierke suele remitirse a Kant como la coronación de las doctrinas contractualistas. Vid. *Johannes Althusius...*, cit., pág. 122, por ejemplo.

<sup>755</sup> Georg Jellinek dedicó su obra *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Duncker und Humblot. München und Leipzig, 3ª ed. 1927, a mantener esta tesis. Fue contestado, en célebre polémica, pero lo cierto es que la dinámica de explicación de Rousseau llevaba hacia el Estado totalitario, como mostró el siglo XX.

fuerza. Los escolásticos españoles, Salmanticenses o Conimbricenses, mantuvieron monolíticamente que el poder político, originariamente, pertenece al pueblo, y que el gobernante era un mandatario del pueblo para procurar la *utilitas* colectiva. Si el gobernante no cumplía los fines para los que había sido designado, degeneraba en tirano, y el pueblo podía resistirle: Admitían lo que llamaron el derecho de resistencia, y algunos, como Suárez, explicaron cuidadosamente los pasos que habían de dar los notables del reino para amonestar al príncipe y, llegado el caso, oponerse a él activamente. Precisamente en este punto radicó uno de los motivos (aunque puramente externo) de la ruina de esta escolástica; porque el sector de los Reformados que comenzó la campaña de desprestigio contra ellos, mantuvo que no habían mantenido sino infamias, enseñando al pueblo a rebelarse contra sus legítimos magistrados, etc.<sup>748</sup>. Si el lector quiere conocer una lista extensa –aunque no exhaustiva, desde luego– de estas acusaciones, puede consultar un estudio que publiqué hace años<sup>749</sup>. Por paradojas de la historia el nombre que ha quedado vinculado a la doctrina del tiranicidio ha sido el de Juan de Mariana, que no fue un autor de temas políticos, en el sentido usual de la palabra, sino que solamente compuso una obra sobre cómo educar a los príncipes jóvenes, en la que detallaba las clases que había de recibir de Literatura, de Música, etc., y recordaba al delfín, muy de pasada, la doctrina escolástica sobre el fundamento y los límites de su poder<sup>750</sup>. Quiso la historia que fuera asesinado el rey de Francia mientras estaba a la venta su libro, y el Parlamento de París, en una notable falta de imaginación, decidió quemarlo públicamente.

La doctrina democrática se hundió a lo largo del siglo XVII, en parte por el ascenso del prestigio de la monarquía absoluta, en parte por la eficacia de la mala fe de los adversarios de los escolásticos. Durante el siglo XVII, la democracia, en términos muy actuales, fue defendida bastante en solitario por el suizo Henricus Huber, que seguía expresamente a los escolásticos españoles. Samuel Pufendorf –que demostraba conocer muy bien la escolástica, aunque jamás citó a un autor escolástico– también propugnó un Estado de derecho, y Carl Schmitt entiende que no fue más que un discípulo de Suárez<sup>751</sup>. Muy tardíamente –habían pasado casi doscientos años desde los tiempos de Francisco de Vitoria– John

---

<sup>748</sup> Gierke hacía notar cómo los escolásticos fueron rechazados en el siglo XVII por su doctrina del ‘tiranicidio’. Vid. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. 7ª ed. Scientia. Aalen, 1981, pág. 6.

<sup>749</sup> Me refiero a mi estudio *La Modernidad jurídica y los Católicos*, ya citado.

<sup>750</sup> Figgis explicaba que este libro de Mariana no era jesuitico, sino ‘sui generis’. Vid. *From Gerson to Grotius...*, cit., pág. 146.

<sup>751</sup> Carl Schmitt explicaba que “Pufendorf, cuando trata de la moral o del Estado, no es más que el heredero de Suárez”. *Estudios políticos*. Trad. de F. J. Conde. Doncel. Madrid, 1975, pág. 17.

ses<sup>757</sup>, y de forma extraordinariamente precisa, desde finales del siglo XVI, cuando irrumpen los de Coimbra en el concierto universitario europeo.

La doctrina política de la Segunda Escolástica, aunque coincidente en la mayor parte de los puntos básicos, es profundamente distinta de la examinada hasta ahora. Los escolásticos de *pedigree* escotista valoraron poco la sociedad y sus poderes, e insistieron en la libertad del individuo en cierto modo al margen de la sociedad. Para la justicia de las leyes –según ellos– contaba poco su ‘positividad’, esto es, el hecho de haber sido legisladas por el gobernante competente y legítimo. La justicia le llegaba a las leyes ante todo por su contenido, porque consonaban con el ‘dictamen primae justitiae’, tal como hemos visto, aunque exigieron siempre la legitimidad ‘quod ad titulum’. Para los aristotélicos, la cuestión se presentaba de forma distinta, pues ellos consideraban que la sociedad era necesaria para el ser humano, y como la necesidad es el máximo criterio de la justicia, según entendió toda la Edad Media<sup>758</sup>, el gobierno político de las sociedades era justo, y las leyes y órdenes de los gobernantes habían de ser obedecidas si no eran contra justicia. Los Nominales exaltaron los contenidos de las leyes, y los aristotélicos su origen, aunque unos y otros cuidaron también de la otra cara de la moneda. Paradójicamente, los escolásticos tardíos, como Molina o Suárez, hicieron un uso francamente peculiar de este modo de entender la fuerza vinculante de las decisiones de la sociedad política, y prácticamente todos los problemas de la justicia del derecho positivo los resolvieron en la legitimidad del título: Eran vinculantes las órdenes dictadas por el superior competente, esto es, legítimo. En ellos salta al primer lugar la cuestión de la *jurisdictio* necesaria para dictar órdenes (una peculiaridad de origen), y resuelven así la naturaleza de las leyes en cuestiones de imperatividad de las voluntades autorizadas, aunque también exigen que los contenidos de las leyes humanas hayan de ser conformes a los de la Ley natural. No era ésta la opinión de los aristotélicos, pero la historia no es reversible, y hoy el problema lo situamos más bien en diferenciar a Molina y Suárez de Vitoria y Soto.

---

<sup>757</sup> Siguen existiendo prejuicios sobre las virtualidades de estos antecedentes escolásticos, a pesar de que hace tiempo que la investigación ha insistido sobre ellos. Nos dice Alfred Dufour que “En 1911 déjà, cherchant à définir le droit naturel profane moderne, un historien (E. Troelsch) ... relevait combien ‘La continuité entre la culture de l’Aufklärung et de la culture chrétienne-cléricale était partout plus étroite qu’elle ne le paraissait aux jeux des générations modernes, mal disposées à l’égard de la culture chrétienne’”. *Le mariage cit.*, pág. 19.

<sup>758</sup> Este pensamiento se movía al filo de lo que expuso Ulpiano, que recogía Jean Coras, a mediados del siglo XVI, recapitulando toda una época: “Omne jus aut consensus fecit, aut necessitas constituit, aut formavit consuetudo”. *De jure civili in artem redigendo*, en “Tractatus Universi Juris”, cit., vol. I, cap. 15, pág. 64.

### *El ambiente general*

El siglo XVI hizo emerger hacia el gran público, gracias a la imprenta, una fuerte cantidad de obras teológicas. El Humanismo había cuestionado la filosofía escolástica<sup>759</sup>, que aparecía como bárbara (a causa fundamentalmente de su Latín elemental) ante los ojos de los *poëtae*. ‘Barbari’, ‘inculti’, ‘rudes’, y otros por el estilo fueron los insultos que los humanistas lanzaron fundamentalmente contra los juristas: Pues los juristas del Jus Commune fueron los que pagaron expresamente los platos rotos que se mostraban ante todo en la lengua de baja calidad. Pero las críticas del momento apuntaban más alto: Sólo que era menos comprometido atacar a la *jurisprudencia* que a la Teología, pues los ataques a los juristas no implicaban complicaciones con la Inquisición. Entre los numerosos libros teológicos que vieron la luz en este momento, unos pertenecen a una teología alta, y los autores de esos tratados suelen pertenecer bien al grupo de los Salmanticenses, bien al de los Conimbricenses: Integran el movimiento que conocemos como Escolástica Tardía, o Segunda Escolástica Española, a pesar de que algunos de sus integrantes, como Koellin o Lessius, no son españoles. Junto a éstos, permanecen las obras de los teólogos menos conocidos, como fueron Lensaeus, Aquila, Arriaga, Cardillo, Gaspar de Lara, etc.

Este momento, dominado por el aristotelismo, adquiere un carácter bastante distinto de lo estudiado hasta ahora. A estas alturas las polémicas trinitarias habían perdido su vivacidad, porque unos y otros tenían por decididas las cuestiones sobre la noción de persona. Si acaso, interesaba destacar que no era una categoría meramente negativa, pues la incomunicabilidad propia de la persona implicaba también un carácter positivo, y por ello, dignidad<sup>760</sup>. La noción de libertad experimenta cambios importantes, pues la doctrina secularizada de los aristotélicos no era proclive a introducir elementos propiamente teológicos en sus explicaciones. Hasta ahora, la libertad personal había dependido doctrinalmente de un ‘dominium originale’, o de la *libertas* propia del ‘status naturae’, suponiendo que la verdadera libertad era un don concedido por Dios a los hombres; un don descolorido por el hecho del pecado<sup>761</sup>, pero persistente en el estado de naturaleza caída. Por esto, el individuo,

---

<sup>759</sup> Esto explica que Antonio de Córdoba enseñara, aún a finales del siglo XVI, que la filosofía escolástica es la única realmente segura, y escribía que “Is enim stylus, ut, Gerson gravissimus doctor ait, ad illustrandam veritatem, acrior, brevior, clarior, et aptior est ... Hoc etenim mihi certa experientia persuasit, eos qui scholasticae disciplinae regulas non tenuerint: nisi peculiari numine dirigantur simul et teneantur, quales doctores sancti fuerunt, in lectione scripturae sacrae ipsorumque doctorum antiquorum facile posse a veritate deviare”. *Quaestionarium Theologicum sive Sylva amplissima*. Venetiis, 1604, Prologus.

<sup>760</sup> Petrus de Aquila explicaba que “Persona dicit negatione: quia dicit incommunicabilitatem”. *In IV Sententiarum. Ubi non tantum ad Scoti subtilitates, sed etiam ad D. Thomas relinquorum Scholasticorum doctrina, facilis via paretur*. Paris, 1585, L. I, Dist. 23, q. 1, pág. 181. Algo más tarde añade: “Suppositum dicit aliquid quo spectat ad dignitatem, sed omne tale dicit entitatem positivam, ergo persona, vel suppositum dicit entitatem positivam”. L. II, Dist. 5, q. 2.

<sup>761</sup> Joannes Lensaeus explicaba que: “Ipsa enim sanitas, est vera libertas; quae non perisset si bona permansisset voluntas: quia vero voluntas peccavit, secuta est peccatum, peccandum habere dura necessitas”. *De libertate christiana libri quindecim*. Antwerpiae, 1590, pág. 21.

al disponer de un *dominium* prácticamente universal ‘ad libitum’, se constituía a modo de potencia individual libre. No era ésta la explicación aristotélica de la libertad, que no acen- tuaba tanto la indeterminación de la voluntad personal como el hecho de disponer en sí mismo del principio del propio movimiento<sup>762</sup>. Lógicamente, el sector tomista de la Segun- da Escolástica no realzó en la misma medida que la filosofía moral anterior, la categoría de la facultad individual. No es que los aristotélicos no reconocieran la existencia de las *facul- tates, potestates o jura*: Sucedia únicamente que ellos consideraban que estas nociones designaban realidades que existían universalmente en el derecho, al modo de situaciones objetivas justas<sup>763</sup>, o que se reducían normalmente a cuestiones de hecho<sup>764</sup>: Pues si el obis- po dispone de potestad para nominar al abad, era una cuestión personal suya, indiferente ante el derecho, el que de hecho ejerciera esta facultad o no<sup>765</sup>. Pues el jus es siempre limi- tado, y la facultad es libre<sup>766</sup>. En este punto, los aristotélicos fueron más fieles al pensa- miento romanista que no los Nominales, que estaban más influidos por el derecho canóni- co. Tomás de Aquino no había querido darle expresamente al término un significado jurí- dico<sup>767</sup>.

---

<sup>762</sup> Juan de Arriaga explicaba que “Cum necessitas distinguatur in naturalem, quae ab interiori princi- pio provenit, et coactam quae ab agente extrinseco violenter, hoc est, contra inclinationem patientis solet inferri...”. *Elementorum Sacrae Theologiae Libri quattuor*. Florentiae, 1569, L. III, Positio 7. El estudio actual más completo sobre este tema es el ya mencionado de Francesco Viola, *De la natura- leza a los derechos*.

<sup>763</sup> A propósito de la polvareda que levantaron, hace treinta años, las tesis de Villey, Guzmán nos indi- ca que “En la romanística de su tiempo, las tesis de Villey fueron más bien combatidas. En 1943, d’Ors, con examen de muchas fuentes, sostuvo que de la palabra jus se puede hacer una lectura objetiva y sub- jetiva sin que los juristas romanos hayan propiamente conocido la noción de derecho subjetivo, por lo cual sugirió entender aquella palabra como ‘posición justa’. Una opinión algo semejante sustentó des- pués Carlo Giodoffredi, quien habló de ‘situación jurídica”. *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, cit., pág. 195.

<sup>764</sup> Folgado explica: “*Facultas est facilitas agendi, commoditas*: facilidad, comodidad de hacer. Esto en cuanto al significado nominal”. *Evolución histórica...*, cit., 216. El pensamiento que no era subjetivis- ta redujo la *facultas* a este sentido nominal. Sobre la facultad en este sentido, vid. también Seelmann, *Die Lehre von Fernando Vazquez de Menchaca...*, cit., pág. 7.

<sup>765</sup> Antonio Córdoba de Lara se ocupó expresamente de este tema, y nos explicaba que: “In § si filius, Filius ali debet pro modo facultatem patris modumque statuet”. *In legem si quis a liberis, D. de liberis agnoscendis*. Hispali, 1575, pág. 71-Dorso. En la pág. 31-Dorso, explicaba que: “Cum legali petendi facultas non sit jus, sed facultas, ergo semper potuit facere”.

<sup>766</sup> Córdoba de Lara explicaba que “Jus limitatum. Facultas, libera”. *In legem...*, cit., pág. 31.

<sup>767</sup> Tomás lleva al absurdo la noción de las *facultas seu potestas juridica*, y explica que “Praeterea, posi- ta causa ponitur effectus; sed Damascenus ponit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a ver- sione incipit, quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est et se habet ad multa in potentia; sed anima bruti a versione incipit, ergo in ea est liberum arbitrium”. *Quaestiones Disputatae*. Marietti. Torino-Roma, 1964, q. 24, art. 2.



Pero ya las palabras ‘dominium’ y ‘proprietat’ han tomado un significado distinto en el siglo XVI. Bartolo de Sassoferrato había definido el *dominium* como un “jus ... perfecte disponendi, nisi lex prohibeat”, y se podría pensar que la restricción legal que evoca Bartolo opera sobre un poder anterior e ilimitado. Éste no es el caso: Indica Willoweit que Bartolo repite la expresión “jus perfecte disponendi” –según propia confesión– para diferenciar al ‘dominium’ de la acción procesal que corresponde para reivindicar la cosa ante un intruso o un tribunal<sup>768</sup>. La cosa objeto del ‘dominium’ ya se encuentra sometida a las exigencias del tráfico jurídico, y carece de sentido pensar en un poder ilimitado para que se produzca el *perfecte disponendi*, por lo que no cabe sustituir esta expresión por la de ‘libremente’<sup>769</sup>. Pero algunos grandes juristas del siglo XV, como Jasón del Mayno, o algunos de los civilistas más representativos del siglo XVI<sup>770</sup>, se apartan de la mentalidad que representaba Bartolo y hablan del *dominium* como una ‘facultas disponendi’ o una ‘libera potestas’, que designa un *jus de re perfecte ad libitum disponendi*. Esta tendencia culmina con Hugo Donegillus, que hace sinónimos los términos de libertad, voluntad, capricho y provecho del propietario<sup>771</sup>. El verdadero individualismo en el derecho comienza ahora, y éste es el contexto en el que podemos entender a estos escolásticos tardíos. De hecho, Alejandro Guzmán repara en que son ellos quienes crean la expresión ‘sujeto de derecho’ para designar al titular de los derechos concretos<sup>772</sup>, e insiste en cómo Soto, Aragón, Salón o Molina, tras exponer su noción del *dominium* (que se les presenta como la primera manifestación de la vida jurídica) tratan inmediatamente a continuación del ‘subjectum juris’<sup>773</sup>.

---

<sup>768</sup> “Was Bartolus mit *perfecte disponendi* exakt meint, läß sich nur schwierig und nicht vollständig ermitteln. Bartolo selbst sagt ausdrücklich, er führe dieses Tatbestandmerkmal ein *ad differentiam possessionis, quam est jus insistendi rei*. ‘*Dominium*’ und ‘*proprietat*’..., cit., pág. 145.

<sup>769</sup> Vid. ‘*Dominium*’ und ‘*proprietat*’..., cit., pág. 145.

<sup>770</sup> Willoweit cita a Jason del Mayno en siglo XV, y a Conan, Hotmann, Menocchius, Duaren o Cujas (entre otros menos conocidos) del siglo XVI. Vid. ‘*Dominium*’ und ‘*proprietat*’..., cit., pág. 148, nota 71.

<sup>771</sup> Vid. Willoweit, ‘*Dominium*’ und ‘*proprietat*’..., cit., pág. 150.

<sup>772</sup> Vid. *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, cit., págs. 152-155.

<sup>773</sup> Escribe Guzmán que “la palabra *subiectum*, a su vez, fue adoptada –también sobre base aristotélica– para designar la parte de la proposición lógica en que aparece aquello a lo cual se atribuye algo, en oposición al *praedicatum*, que es la otra parte en la que aparece aquello que se atribuye. Así que *subiectum* fue término técnico tanto de la metafísica cuanto de la dialéctica o de la lógica, que la Edad Media recibió merced a la obra de los comentaristas y comentaradores latinos de Aristóteles ... Los escolásticos recurrieron a *subiectum*, pues, en sentido metafísico (no lógico), para identificar a través de él a aquello que sirve de sustrato al jus entendido como *facultas moralis*, o sea, como cualidad (porque la noción de facultad es una subespecie de la categoría de la cualidad). Y al responder a su pregunta de qué sea tal sustrato, lo encontraban naturalmente en el ser humano”. *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, cit., pág. 245.

### Raimundo de Sabunde

Estamos ante uno de los personajes más singulares de los inicios de la nueva era. Publicó a finales del siglo XV su “*Theologia naturalis seu Liber Creaturarum*”<sup>774</sup>, una obra en la que trata de demostrar sus tesis con ‘necesidad natural’<sup>775</sup>: Estaba convencido del poder irresistible de la Dialéctica cuando se la usa adecuadamente. Ahora nos interesa por la defensa que hizo del libre arbitrio, y de su trascendencia para toda la vida humana, lo que nos indica lo hondo que habían calado las tesis aludidas hasta ahora.

Escribe con cierta perspectiva histórica y no se entretiene en algunas cuestiones, que da por ya sabidas: El libre arbitrio –nos explica– consta de dos partes, el intelecto y la voluntad, y sólo la voluntad es libre y espontánea, y en ella reside la misma libertad, que no es otra cosa que *dominium e imperium*, de forma que ninguna coacción o violencia puede ser ejercida sobre ella, porque el hombre es dueño de sí mismo (usa la conocida expresión de ‘*dominus sui ipsius*’), porque el dominio depende de la voluntad, y de otra forma no puede existir ningún dominio<sup>776</sup>. Del mismo modo que los Nominales, hace depender la libertad del *dominium*. El hombre es un ser ‘espontáneo’, pues el adverbio *sponte* indica la buena y libre voluntad, ya que es de la naturaleza del hombre el que actúe así, libremente<sup>777</sup>. Porque el ser humano obra según el modo propio que corresponde a su naturaleza, que es la libertad: Esto es, con libertad, voluntariamente, y sin coacción<sup>778</sup>.

Cada ser humano solamente depende de Dios, pues todo lo que tiene de bueno lo ha recibido de Él, ya que Dios le ha amado, y nada ha recibido de sí mismo, o de otro, que no provenga de Dios: Solamente queda obligado por Dios<sup>779</sup>. Junto con los demás teólogos, mantiene que todas las cosas han sido creadas para el hombre: Es una afirmación que reitera generosamente<sup>780</sup>. Pero se aparta poco a poco de los Nominales, ya que en su entusiasmo por el puesto central del hombre en el Cosmos, mantiene que “es evidente que todas las cosas han sido hechas para utilidad del hombre, y no de Dios: Y el mismo hombre no ha sido creado para utilidad de otro”<sup>781</sup>. Esto ya no era teológicamente correcto, y fue lógico que la

<sup>774</sup> He dispuesto de la edición de Lyon de 1541.

<sup>775</sup> Sobre este tipo de racionalismo, vid. la exposición de Hervada en *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., pág. 253.

<sup>776</sup> “Sed in libero arbitrio sunt duae partes: scilicet intellectus et voluntas: et sola voluntas est libera et spontanea: et in ipsa est mera libertas: dominium: imperium: et nulla coactio vel violentia potest in ea esse: quod sola dominus est sui ipsius: dominium procedit a voluntate: aliter non esse dominium”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 73.

<sup>777</sup> Vid. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 76.

<sup>778</sup> “Et omnia ista hoc facere per modum proprie naturae suae quod est libertas: et ideo cum libertate voluntarie et sponte et sine coactione”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 183.

<sup>779</sup> “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...*, cit., pág. 75.

<sup>780</sup> Vid. *Theologia naturalis...*, cit., págs. 60, 73, entre otros lugares.

<sup>781</sup> “Et per consequens apparet quod omnia facta sunt propter utilitatem hominis et non Dei: et ipse homo non est propter alterius utilitatem”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 81-Dorso.

Inquisición prohibiera la lectura de su “*Theologia naturalis*”. Ahondando más en su individualismo (ya que no en su personalismo) mantiene que “así como tenemos a un solo hombre como si fuera todo el mundo, del mismo modo cada uno se tiene para sí mismo. Porque así como Dios dio todo el mundo al hombre, así cada hombre existe para sí mismo”<sup>782</sup>. La lectura de su obra impresiona: No tanto por lo que dice, como por su fuerza expresiva.

Todos los hombres tenemos una y la misma naturaleza, que es libre. Además —y ésta es quizá la tesis mas central de su proclama— todas las obras humanas son igualmente remunerables y punibles, y esto se debe a una sola raíz, que es su libre arbitrio<sup>783</sup>. Por lo que una potestad tan grande ha de comunicarse igualmente a todos los hombres, de forma que tanta tiene uno como otro, y todos disponen de la misma ciencia o sabiduría<sup>784</sup>. El hecho que indiscutiblemente prueba la igualdad de los hombres es la realidad del ‘meritum’, pues todos hemos de dar cuenta por igual de nuestros actos<sup>785</sup>. Incluso la inmortalidad del alma se prueba desde la existencia del libre arbitrio, pues ninguna conducta puede quedar sin remuneración<sup>786</sup>.

### *Persona, dominium, libertas en el siglo XVI*

La herencia que dejaron los Nominales había sido grande, y se centraba en torno a la *libera potestas* o *dominium* que corresponde a cada persona. De hecho, la noción de persona pasó a significar exclusivamente al ser humano, y la antigua persona jurídica fue designada más bien con el nombre de ‘*officium*’<sup>787</sup>. Permanece en el siglo XVI el carácter negativo de la persona, que se constituye en tal ante todo por la negación de la dependencia de

---

<sup>782</sup> “Sicut ergo homo tenet pro toto mundo: ita tenetur pro seipso: quod sicut Deus dedit totum mundum homini: ita dedit hominem sibi ipsi”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 65. Este individualismo que implicaba el tránsito, típicamente moderno, desde el derecho a los intereses propios, fue destacado por Figgis. Vid. *From Gerson to Grotius...*, cit., pág. 17. Aunque Figgis no se refiere aquí a los intereses particulares, sino nacionales.

<sup>783</sup> “Et quia omnia opera hominis sunt remunerabilia seu punibilia: et hoc ex una et eadem radice, quod procedunt ex libero arbitrio: quod est una et ejusdem natura in omnibus hominibus”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 54-Dorso.

<sup>784</sup> “Unde oportet quod tantam potestatem haberet unus sicut alter et tantam scientiam seu sapientiam”. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 54-Dorso.

<sup>785</sup> Vid. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 54-Dorso.

<sup>786</sup> Vid. *Theologia naturalis...*, cit., pág. 57 y 57-Dorso.

<sup>787</sup> Hecho que observamos, por ejemplo, en Pedro de Ancharanus cuando escribe que “Una, et eadem persona qualiter est capax diversorum jurium, et potest varios actus sustinere ... diversorum officiorum in ejusdem persona concurrentium diversimode actum gerit”. *In quinque Decretalium libros*, cit., § 187.

otra instancia<sup>788</sup>. La persona se determina como tal por la ‘innascibilidad’, *innascibilitas*<sup>789</sup>. No se limita a individuar una forma o esencia, de modo que la nota personal constituyera la ‘haecitas’ que constituye cada ser humano: En toda persona –explica Ferrari Fantono– concurren una materia y una forma, y aunque ambas concurren a la constitución de la persona, el “acto de distinguir” la individualidad no corre a cargo de la esencia, sino de la persona, de modo que la ‘quidditas’ la determina la personalidad<sup>790</sup>. De acuerdo con los demás teólogos, la persona, por sí misma, implica dignidad<sup>791</sup>, y todas las personas son iguales, ya las consideremos *intensive* o *extensive*<sup>792</sup>. Ferrari es consciente de estar rompiendo los límites del lenguaje al distinguir así la sustancia de la persona y reconoce, sencillamente, que nosotros tenemos que usar palabras impropias, como las de persona o sustancia, que no significan otra cosa que la incomunicabilidad cuando tratamos de Dios, pero que no tenemos más remedio que admitir<sup>793</sup> también en los temas del hombre.

La filosofía personalista de los Nominales en el siglo XVI discurre por el camino de la indeterminación al tratar de la potencia y la libertad de las personas, pues, explica Ferrari Fantono, la potencia se dice de cinco modos: Primero, lógica; segundo, metafórica; tercero, la diferencia de los entes para realizar actos opuestos; cuarto, activa; quinto, pasiva<sup>794</sup>. Le interesa el tercer y cuarto tipo de potencias, y por ello añade que “la potencia se dice de dos modos, uno denominativamente, en cuanto es fundamento de la relación, y el otro por todo aquello que concurre para que la voluntad produzca su volición<sup>795</sup>. A esta indeterminación –fundamento de la libertad según ellos– se añade una filosofía de la acción transformadora, pues Ferrari explica, exponiendo o interpretando a Duns Scoto, que “potentia activa est principium transmutandi aliud”<sup>796</sup>, y si tal potencia es ilimitada, esto es la perfección<sup>797</sup>. Pero el *transmutare* no significa lo mismo que producir: En este caso, usamos el término potencia de forma equívoca<sup>798</sup>. Porque un filósofo de aquella época (y más en una corriente de pen-

<sup>788</sup> Ferrari Fantono lo indicaba así. Vid. *Repertorium locupletissimum...*cit., pág. 212.

<sup>789</sup> Vid. Ferrari Fantono, *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 214-Dorso. Concluye este tema indicando que “Persona constituitur innascibilitate”.

<sup>790</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 215.

<sup>791</sup> “Persona in sui ratione dicat dignitatem”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 216.

<sup>792</sup> Ferrari Fantono, *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 216-Dorso. Explica que todas las personas son iguales, también en potencia, en la pág. 218-Dorso.

<sup>793</sup> *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 217.

<sup>794</sup> *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 218-Dorso.

<sup>795</sup> “Potentia dicitur quinque modis. Primo, Logica. Secundo, Metaphorica. Tertio, differentia entis opposita actui. Quarto, activa. Quinto, pasiva ... personae sunt aequales in potentia. Item potentia dupliciter, scilicet denominative, et fundamentum relationis: Secundo, pro omni eo, ut concurrat, ut possit elicere actum”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 218-Dorso.

<sup>796</sup> *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 218-Dorso.

<sup>797</sup> “Potentiam activam esse illimitatam est perfectionis...”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 219.

<sup>798</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 219.

samiento y espiritualidad marcadamente mística) tenía muy presente la distinción aristotélica entre poiesis y praxis, y en modo alguno confundía la praxis, que es la vertiente intransitiva de las acciones, por las que se perfecciona la propia persona que obra, con aquello que produce esa misma persona cuando actúa.

La potencia superior es la activa e indeterminada, ya que ella constituye la perfección: Todo lo que conlleva pasividad es imperfecto, ya que la potencia activa se determina a obrar por sí misma, lo que no es el caso de la potencia pasiva<sup>799</sup>. A la altura del siglo XVI habían perdido de vista la tesis tomista de un hombre que es una función y resultado de sus necesidades, y el lugar de la receptividad había sido ocupado por una *potentia activa* que se fundamenta en sí misma, en su *innascibilitas* que tiene su asiento en el alma humana. “Mi potencia es activa, y si dijera que es pasiva respecto del mismo acto, esto sería irracional”, exclama Ferrari<sup>800</sup>. Para no confundir las potencias con sus actos, y objetos, lo mejor es considerar a la potencia cognitiva desnudada de todo objeto, como estando en potencia hacia sus actos<sup>801</sup>. Irrumpe la consideración típicamente moderna de entender la capacidad cognoscitiva del ser humano en sí misma, al margen de sus conocimientos; a partir de ahora se abre un ancho campo para el estudio de la Epistemología considerando el conocimiento humano abstractamente.

Los Nominales dieron unos sentidos nuevos a la noción de alma, que en ellos no se confunde ni con el intelecto, ni con la voluntad, ni con la armonía entre las diversas partes del ser humano: El alma parece ser el *subjectum* del que brotan todas aquellas otras potencias, y se manifiesta ante todo por su poder o potencia: “La potencia del alma es por la que podemos actuar, simplemente ... por lo que la potencia es aquello por lo que podemos absolutamente”<sup>802</sup>. El adverbio ‘absolutamente’ no debe ser entendido en el sentido actual, como de plenitud incondicionada, sino en el escolástico de ‘sin más’. Ciertamente, la potencia puede ser en cierto modo absoluta, como cuando decimos que “ad beatitudinem perpetuas pertinent”<sup>803</sup>, pero los seres humanos no somos tan absolutos como para hablar de perpetuidad al margen de Dios. Hieronymus Ferrari reitera que las potencias humanas son accidentes que surgen desde el alma, por lo que pueden ser llamadas pasiones del alma<sup>804</sup>, y porque constituyen los principios de las operaciones humanas, subsisten en una unidad con la esencia del

---

<sup>799</sup> “Potentia indeterminata si sit activa, dicitur perfectionem, si pasiva imperfectionem. Activa potest ex se ipsa determinare, non autem pasiva”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 219.

<sup>800</sup> *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 221.

<sup>801</sup> “Potentia cognitiva oportet quod sit denudata ab omni objecto ... Potentia omnis cognitiva est in potentia ad suos actos”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 221-Dorso.

<sup>802</sup> “Potentia animae est, qua primo possumus operari, et simpliciter ... Unde potentia est, quae absolute possumus”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 220-Dorso.

<sup>803</sup> Vid. Ferrari, *ibidem*.

<sup>804</sup> “Potentiae sunt accidentia, vel egrediuntur ab animae, vel sunt passiones animae”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 220-Dorso.

hombre<sup>805</sup>. Si el alma es una sola entidad, ¿existen potencias distintas? Ferrari parece proponer una sola potencia o libertad, o fuerza, del alma, que se expresa de modos distintos<sup>806</sup>. ¿Las potencias son la misma cosa que el alma humana? Emrende delicadas distinciones escolásticas, y explica que son idénticas ‘unitive’, pero entonces las potencias se distinguen del alma. Afortunadamente, encuentra un ejemplo casi poético para explicarse: El alma se distingue de su potencia como la manzana se distingue de su sabor y olor<sup>807</sup>.

El ser humano es libre, pues su carácter (qualitas) es libre. La libertad reside en la voluntad, en la medida en que la voluntad es un ‘acto primero’<sup>808</sup>, esto es, no producido por ninguna otra potencia o causa de algún tipo: Las nociones de acto primero e innascibilidad se complementan. Decimos que la voluntad es libre porque no está determinada a ningún acto, de forma que puede tender a actos opuestos, y mediante ellos, a objetos opuestos y, más allá, a efectos opuestos<sup>809</sup>. De acuerdo con la moda de distinguir, típica de los *moderni* del siglo XV, de la que tanto se quejaba Francisco de Vitoria, Ferrari distingue tres tipos de libertades. La primera es aún una potencia pasiva y, por tanto, mutable. La libertad verdaderamente perfecta es la tercera, por la que el hombre puede tender a todo aquello para lo que ha nacido<sup>810</sup>. Solamente la voluntad es libre porque, mientras que otras potencias están determinadas hacia cosas diversas y contradictorias, la voluntad vive la indiferencia hacia estos contrarios, porque ella es la que se determina a sí misma<sup>811</sup>.

Pero notemos que la *prima libertas* es anterior a la libertad ‘natural’<sup>812</sup>, lo que no tiene nada de extraño una vez que conocemos el poco aprecio de los Nominales, y especialmente de los Franciscanos, por el derecho natural. Esto quiere decir que, anterior al derecho o Ley natural en sentido jurídico, existe una primera libertad por la que una persona —en este caso, los Franciscanos— puede renunciar al uso del derecho, aunque no puede exactamente

---

<sup>805</sup> “Et potentia, quae sunt principia operationum, sunt unitive in essentia”. *Ibidem*.

<sup>806</sup> “Potentia animae continentur unitive in anima, licet non sit formaliter distinctae ad invicem”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 221-Dorso.

<sup>807</sup> *Repertorium locupletissimum...*, cit., págs. 221-Dorso y 222-Dorso.

<sup>808</sup> “Libertas est in voluntate: quia voluntas in quantum est actus primus”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 148-Dorso.

<sup>809</sup> Vid. *ibidem*.

<sup>810</sup> “Prima libertas habet necessario imperfectionem, scilicet potentiam passivam et mutabilitatem. Tertia libertas non est prima: quia si nihil extra efficere, adhuc potest tendere in diversa objecta. Secunda libertas est sine imperfectione, immo necessaria ad perfectionem: quia potentia perfecta potest tendere in omne id, quod est natum esse objectum ejus”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 148-Dorso.

<sup>811</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 149-Dorso.

<sup>812</sup> Escribe Ferrari: “Prima libertas, quo ad perfectionem est: quia potest tendere in diversa objecta. Voluntas, si duraret tantum per instans, esse tamen ad opposita, quae sunt posterius naturae. Sed quia utrumque actus potest dicisim ponere in esse, libertatem nostram comitare potentia ad opposita successive, et pro eodem instanti. Divina autem ad opposita non successive”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., págs. 148-Dorso y 149.

renunciar al derecho natural, de forma que hace cosas justas, pero no ‘con justicia’ o justamente<sup>813</sup>. Pues la “*lex naturae non est scripta a principio*”, ya que antes de ella estaba en vigor la justicia original, tal como observamos en la Biblia<sup>814</sup>.

La libertad o voluntad en el tercer sentido es una potencia indeterminada y activa, pero no es indiferente hacia aquello que ha de hacer, porque en ella están ‘insitas’ sus operaciones propias; así, por ejemplo, “*potentia naturalis ad charitatem inest nobis*”<sup>815</sup>. Recoge ahora tesis tomistas y distingue entre el movimiento natural y el violento: Es natural el que sigue la inclinación natural, y violento el que es contra esa inclinación. La ‘potencia objetiva’ precede a toda creación, y ya está en lo que es conocido<sup>816</sup>. Tiene presente que el hombre ha sido creado para gozar, y establece que la inclinación natural es doble, la primera hacia el *commodum*, y la segunda hacia la justicia, de forma que todo lo que atente contra la primera causa injusticia, siendo así que no todo lo que proceda contra la justicia constituye sin más una injusticia: Una declaración muy a propósito para los Franciscanos que han renunciado a toda justicia propiamente del derecho<sup>817</sup>. No plantea problemas seguir esta inclinación natural, ya que todo lo que causa la naturaleza es instantáneo<sup>818</sup> y se determina ‘ad unum’, no porque el hombre haya de tender a un solo objeto, sino porque ha de seguir una determinada forma de actuar que no es un principio indeterminado respecto de los opuestos, como sí es la voluntad<sup>819</sup>. Porque el *subjectum* no es simplemente una potencia para la contradicción; sí lo sería si no poseyera pasiones, pero el *subjectum* tiene pasiones, y esto es un vestigio de la Trinidad<sup>820</sup>. Retoma ahora otro postulado aristotélico, y explica que no nos equivocamos porque la verdad infalible no nos la proporciona los sentidos, sino el intelecto agente, que

---

<sup>813</sup> Ferrari, “*Sine justitia potest quis operare justa, sed non juste*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 146.

<sup>814</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 148-Dorso.

<sup>815</sup> Cfr. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 219-Dorso.

<sup>816</sup> “*Potentia objectiva praecedit creationem, et est in esse cognito*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 220.

<sup>817</sup> “*Naturae inclinatio est duplex. Prima ad commodum, secunda ad justitiam. Quod est contra primam, causat injustitiam sine alio actu voluntatis, non autem quod est contra secundam*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 179-Dorso.

<sup>818</sup> Ferrari: “*Natura nihil producit, ut statim non sit*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 179-Dorso.

<sup>819</sup> “*Natura determinatur ad unum. Non ad unum singulare, sed ad unum determinatum modum agendi: quia non est principium indeterminatum respectu oppositorum, sicut voluntas*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 180.

<sup>820</sup> “*Subjectum respectu passionis non est potentia contradictionis ... Subjectum esse sine passionis implicat contradictionem ... Vestigium trinitatis*”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 275- Dorso.

es una participación del hombre en la luz increada por la que conocemos verdaderamente lo que es cada cosa<sup>821</sup>.

Es necesario seguir la inclinación natural porque tal deber cae bajo la *potentia obedientialis*, que es una manifestación de la potencia activa de Dios, y pertenece a esta potencia obediencial la dependencia de lo causado hacia su causa<sup>822</sup>. Al desechar los fines<sup>823</sup>, elimina la posibilidad de una Ética de bienes, y del mismo modo que Scoto, el tema del deber queda reducido a la obediencia a la causa de las causas.

En estos momentos, incluso la filosofía decididamente a favor de los Nominales había de tener en cuenta, y citar expresamente, a Tomás de Aquino. Un ejemplo bastante ilustrativo de este hecho nos lo proporciona Altensteig, que parte de la tesis de que la potencia es un principio general para hacer o padecer, y que las potencias del alma humana no se distinguen del alma<sup>824</sup>. Santo Tomás discrepa de esta opinión, explica Altensteig, porque entiende que las potencias son simples accidentes del alma<sup>825</sup>. Algo parecido opinaba Juan de Arriaga, a pesar de su color tomista, ya que mantenía que el ser humano tiene potencias ‘sicut ab origine’<sup>826</sup>. Lógicamente, Altensteig mantiene la existencia de una justicia innata que se expresa mediante la libertad de la voluntad, que de forma natural se inclina hacia el bien honesto<sup>827</sup>, y por esto el hombre dispone de facultades o facilidades, pues el término *facultas* deriva del de facilidad, que a su vez, proviene del de ‘fas’<sup>828</sup>. “La potestad –prosi-gue Altensteig– es la facultad que alguien tiene ‘ad nutum’, tal como explicó Santo Tomás en I, q. 83, art. 1”<sup>829</sup>. Esta afirmación no deja de constituir un error grosero, pero entonces vestía más apoyarse en Tomás de Aquino que no citar a un Nominal. En la línea de este pensamiento simple, el mismo autor nos explica que el poder de dominar es aquel por el que se obliga a los súbditos, y esto implica una constricción de la libertad, y tal poder dominativo

---

<sup>821</sup> “Veritas infallibilis non est expectanda a sensibus ... Sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae cognoscitur quidditas rei, et ex hoc habet sinceram veritatem”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 287-Dorso.

<sup>822</sup> “Potentia obedientialis in creatis respicit potentiam activam Dei ... Pertinet autem potentia obedientialis ad dependentiam causae, et causati”. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 220 y 220-Dorso.

<sup>823</sup> Vid. *Repertorium locupletissimum...*, cit., pág. 225-Dorso.

<sup>824</sup> “Potentia est principium generale agendi vel patiendi ... Potentiae autem animae non distinguitur ab anima”. *Lexicum theologicum*. Antwerpiae, 1576, pág. 253-Dorso.

<sup>825</sup> “Discrepat B. Thomas, parte I, q. 77, et q. 54, art. 2, qui vult quod potentia distinguitur ab anima et sit accidens”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 253-Dorso.

<sup>826</sup> *Elementorum...*, cit., L. IV, Determinatio 29.

<sup>827</sup> “Justitia innata est ... ipsamet libertas voluntatis, quae naturaliter inclinatur ad bonum honestum”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 166.

<sup>828</sup> “Et dicitur facultas a facilitate ut dicit Gerson, vel dicitur a fas, ut idem dicit”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 110-Dorso.

<sup>829</sup> “Facultas est potestas quae aliquid habetur ad nutum, secundum S. Thom. I, q. 83, art. 1”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 110-D.



se llama con propiedad dominio, al que corresponde la servidumbre<sup>830</sup>. Un tomista no hubiera vinculado las nociones de ‘potestas vel facultas’, con las de ejercicio ‘ad nutum’, y con la categoría de la constricción, como postulando que a todo poder corresponde geométricamente una servidumbre. Desde el punto de vista de estos Nominales tardíos, la función del ‘jus civile’ es servir a la libertad y a la igualdad de todos<sup>831</sup>.

El conocimiento de la obra del de Aquino fue muy limitado: Normalmente sólo citan la “Suma teológica”, y conforme avanza el siglo XVI, más la I-II (que contiene el tratado de las leyes) que no la II-II, en donde están los tratados del derecho y de la prudencia. Un término que parece difundido en este momento era el de ‘legitimus’; hasta ahora, lo legítimo era lo adecuado a la ley, pero en el siglo XVI español, tendió preferentemente a designar un orden de justicia anterior al mismo derecho, como observamos en Gaspar Cardillo o Luis de Molina<sup>832</sup>. También denotaba una cosa bien hecha<sup>833</sup>.

## 7. La segunda escolástica española

### *Los Salmanticenses*

Pretender exponer la doctrina de los aristotélicos sobre la libertad tiene mucho de *naïv*, y quizá por esto mismo la empresa parece más atrayente. El problema no se sitúa tanto en la cantidad de páginas que hay que remover, sino en la complejidad de la noción de libertad en esta escuela, cuyo estudio implica analizar e individuar toda una serie de nociones y categorías que desbordan en mucho la simple rapsodia de ideas que corresponde exponer ahora. El investigador siente un cierto sonrojo al tener que apuntar ideas aisladas, fragmentadas e incompletas, como si así expusiera el pensamiento de cada autor. Pero, de todos modos, entiende que es mejor hacer esto, en el contexto de este estudio, que no quedarse en juicios generales: Pues lo general carece de viveza, que —como dicen los filósofos— ha sido abstraído de lo singular, y al ser el intelecto el que pone lo universal en las cosas, según explica Santo Tomás, el concepto general siempre es apagado y como muerto en comparación con la cita fresca y viva que brota desde las páginas de un libro.

---

<sup>830</sup> “Tertio modo potestas dominandi, dicitur potestas coërcendi subditos, et haec potestas dicitur quondam arctionem libertatis, et talis potestas dominandi proprie dicitur dominium, cui respondit servitus”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 256-Dorso.

<sup>831</sup> “Jus civile est quod est socialem ad vitam, et sufficiens sit ad libertatem, et aequalitatem, vel secundum proportionem, vel secundum numerum”. *Lexicon theologicum*, cit., pág. 165.

<sup>832</sup> Cardillo, por ejemplo, escribía: “Discursus legitimus est...”. *Commentarius in libros de Physica ascultatione Aristotelis*. Compluti, 1586, cap. 1, § 2. Repite la idea en la pág. 25.

<sup>833</sup> Bartolomé de Medina hablaba de la ‘legitima philosophia’, que sería la tomista, para oponerla a la de los Nominales. Vid. *Expositio in I-II.*, cit., I-II, q. 1, art. 2, en la pág. 12.

Francisco de Vitoria, que fue el fundador de esta escuela, se enfrentó ante todo a dos problemas en su tratamiento del derecho público: Uno, el de la pervivencia de algunas formas de feudalismo en la sociedad española; y el otro, los que se derivaban de la conquista de América. Si nos ocupamos de los primeros, dejando los otros para un estudio más extenso y erudito, percibimos la influencia de los Nominales en el énfasis con que destaca Vitoria la importancia de la libertad personal. Siguiendo a Tomás de Aquino, mantiene que el libre arbitrio es una facultad de la razón y de la voluntad<sup>834</sup>, y antes de que los hombres convinieran reunirse en ciudades, nadie era superior a otro, más teniendo en cuenta que cualquier hombre, por derecho natural, tiene poder y derecho para defenderse<sup>835</sup>. Reconocemos igualmente esta acentuación en un tomista importante, como fue Bartolomé de Medina, cuando explicaba que el esclavo tiene dominio sobre sus actos, aunque los ejerza en utilidad de su dueño, y que este dominio de todo hombre sobre sí viene explicado en las Sagradas Escrituras; pues el libro del Génesis explica que nuestros apetitos están bajo nuestro poder, y el Eclesiástico nos indica que Dios nos ha creado desde nuestro inicio de forma que nos damos nuestro propio consejo, por lo que podemos hacer el mal, y si no queremos, no lo hacemos; y lo mismo nos expresa el Evangelio de San Juan en el capítulo 14: “¿No sabes que tengo poder para crucificarte, y poder para liberarte?”. A esta potestad para obrar en ambas direcciones la llamamos dominio de nuestros actos, y también libre arbitrio, de forma que quien lo niegue es que está demente<sup>836</sup>. Tomás de Aquino hubiera suscrito estas líneas, pero no se habría expresado en este tono. Medina se introduce en un terreno más espinoso cuando indica que la libertad supone dos requisitos; uno, la indiferencia y la indeterminación del juicio cuando delibera, y el otro, la facultad de elegir o de refutar una vez que se ha deliberado. La primera condición es la fuente y la raíz de la libertad; la segunda es la libertad misma<sup>837</sup>.

<sup>834</sup> “Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis”. *Relectio de Simonia*, en “Relecciones teológicas”. Edición y traducción de Teófilo Urdániz. BAC. Madrid, 1960, de Simonia, § 21, pág. 1314.

<sup>835</sup> “Si enim priusquam in civitatem homines convenirent, nemo erat aliis superior ... maxime cum quilibet homo jure naturali habeat potestatem et jus defendendi se”. *Relectio de potestate civili*. “Relecciones teológicas”, cit., § 2.

<sup>836</sup> “In hoc sensus dicimus servus habere dominium suorum actorum, licet eos in utilitatem domini exerceat. Hoc dominium praeclare explicatur in sancta Scriptura Genes. quarto. Sub te erit tuus appetitus, et tu dominaberis illius. Item Ecclesiast. decimoquinto. Ab initio constituit Deus hominem, et reliquit eum in manu consilii sui, et cap. 31. Qui potuit transgredi, et non est transgressus: facere mala, et non fecit. Et Joann. decimoquarto. Necis quod habeo potestatem crucifigere te, et potestatem dimittere te. Hanc potestatem in utraque partem, appellamus dominium nostrorum actuum: quod idem est atque liberum arbitrium; quod qui negat inesse hominibus, insanus est”. *Expositio in I-II*, cit., I-II, q. 1, art. 1, en la pág. 3.

<sup>837</sup> Tras explicar extensamente, contra Scoto, que la libertad no radica en la indeterminación de la voluntad, sino en el juicio del intelecto, explica que “Modo tantum definitum sit, quo ad libertatem duae conditiones sunt necessariae, alia est indifferentia et indeterminatio iudicii ad deliberandum; alia est post deliberationem facultas eligendi, vel refutandi id quod deliberatum est. Prima conditio est fons et radix libertatis. Secunda est ipsa libertas”. *Expositio in I-II*, cit., I-II, q. 6, art. 2.

La libertad es un don más precioso que otras muchas utilidades: Pues algunos argumentaban que era preciso prohibir a los súbditos los deportes de la caza y de la pesca, ya que era mucho el tiempo que perdían, en menoscabo de la agricultura. Pero –argumenta Vitoria– no le corresponde al señor determinar lo que es útil para otros según el patrón de su propia utilidad. Además, no se le pueden prohibir estas actividades a los súbditos, porque esta prohibición destrozaría su libertad, y la libertad constituye una utilidad mayor que otros muchos bienes privados<sup>838</sup>. De acuerdo con esta valoración de la utilidad y libertad individuales, lo que es justo se determina bien por un pacto humano privado, bien un pacto público, y en este segundo caso lo llamamos ley<sup>839</sup>. Vitoria elevó la idea de pacto o contrato a categoría interpretativa necesaria para explicar las leyes. Por este motivo, se opone a Tomás de Aquino al explicar la naturaleza del derecho de gentes, pues el de Aquino habían entendido que este orden jurídico era bueno por sí mismo, dada su derivación tan próxima desde la Ley natural; pero Vitoria le argumenta que el ‘jus gentium’ no bueno por sí, y precisamente lo llamamos derecho de gentes, distinguiéndolo del derecho natural, porque no tiene en sí su propia equidad según su naturaleza, sino que ha sido creado por un pacto entre los hombres<sup>840</sup>. Francisco de Vitoria inaugura, entre los Salmanticenses, la tendencia a derivar la libertad política desde la libertad de la voluntad individual.

No le plantea problemas afirmar que la decisión de la mayoría genera un verdadero deber para todos, porque él entiende que, por derecho natural, debe ser obedecida la decisión mayoritaria. Pues corresponde al derecho natural que la parte mayor venza en la reunión; y debe ser obedecida su decisión cuando se trata de la utilidad común, porque esta obediencia es necesaria para que haya paz; y por ello es de derecho natural que la decisión de la mayoría sea obedecida, aunque no todos consientan en ella<sup>841</sup>. Sigue la tesis aristotélica

---

<sup>838</sup> “Quarto arguunt: quia utile est subditis ipsis prohibere illos ad venatione et piscatione, quia multi sunt qui perdunt tempus, et omittunt agriculturam ... Nec exspectat ad dominum consulere utilitati alterius cum sua utilitate ... Secundo dico, quod illud non est illis utilis, postquam tollunt ab eis libertatem, quia libertas est magis utilis quam illud bonum privatum”. El pésimo Latín se debe a que este texto no está redactado por Vitoria, sino que son apuntes de clase tomados por el bachiller Trigo. *Commentaria, “De justitia”*. Edición de V. Beltrán de Heredia. Madrid, 1934, II-II, q. 57, art. 2, § 1.

<sup>839</sup> “Et isto modo est secunda conclusio: Justum isto modo vocatur jus positivum et humanum. Et hoc justum aliquando constat pacto humano privato, aliquando constat pacto publico et illud vocatur lex”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 57, art. 2, § 1.

<sup>840</sup> “Dicimus ergo cum sancto Thoma, quod jus naturale est bonum de se sine ordine ad aliud. Jus vero gentium de se non est bonum, id est jus gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex conducto hominum sancitum est”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 57, art. 3, § 2.

<sup>841</sup> “Et patet, quia est de jure naturali quod maior pars semper vincat in concilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia maior pars praevaleat et superet. Et hoc est de jure naturali, quod etiamsi nollent alii, quod maior pars dixit, illud teneatur”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 62, art. 1, § 22.

ca del ‘estado de derecho’ y explica que el Rey debe obedecer las leyes del mismo modo que los demás ciudadanos, de forma que si obra contra ella, peca irremisiblemente; no por la fuerza de la ley positiva, sino por la fuerza de la Ley natural, ya que hace un agravio a los demás ciudadanos<sup>842</sup>, que se verían obligados a obedecerla mientras él no la sigue.

Todos los ciudadanos somos iguales ante las leyes y, especialmente, ante las leyes fiscales, “porque los súbditos somos libres, y los bienes son de los súbditos y no del príncipe<sup>843</sup>. Solamente los reyes pueden imponer tributos, porque son ellos los que cuidan de la utilidad pública<sup>844</sup>. Además —y a este argumento presta más atención— la capacidad para imponer impuestos reside únicamente en el poder político, y es así por derecho natural, porque los hombres no nacen siervos, sino libres, y por esto solamente la república tiene potestad para imponer sus tributos<sup>845</sup>. Toda esta argumentación va dirigida contra los poderes que pretendían arrogarse algunos nobles, porque él entiende que solamente el pueblo tiene potestad para imponerse sisas y pechos para su señor, por lo que la capacidad tributaria es exclusiva del rey<sup>846</sup>. Y si se dictan leyes por las que se dan cargos a los patricios y no a los villanos, esas leyes son inicuas, y quien la da no solamente peca, sino que está obligado a la restitución, porque el reino es de todos<sup>847</sup>. Porque hay que guardar la justicia distributiva, de modo que si las cargas no se imponen proporcionalmente, porque pagan más los que menos debieran ser gravados, queda destruida la equidad<sup>848</sup>. Y la sociedad actual es injusta, porque atenta contra el derecho natural, ya que en ella se cometen estos agravios<sup>849</sup>.”

---

<sup>842</sup> “Respondeo primo, quod in legibus quae ita spectat ad regem sicut ad alios, obligatur rex; et faciendo contra illa, peccat omnino, non quidem ex vi legis, sed ex lege naturae, quia facit injuriam illis”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 59, art. 1, § 1.

<sup>843</sup> “Quia subditi sumus liberi; et bona sunt subditorum et non principum”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 63, art. 1, § 8.

<sup>844</sup> Vid. *De justitia*, cit., II-II, q. 63, art. 9, § 11.

<sup>845</sup> Escribe que los nobles no tienen capacidad para imponer tributos. Vid. *De justitia...*, cit., II-II, q. 63, art. 9, § 11. La razón de ello es que “Secundo dico, quod videtur esse de jure naturali. Et probatur, quia homines non nascuntur servi, sed liberi, ideo solum respublica habet potestatem imponendi sibi tributa”. *De justitia...*, cit., *ibidem*, § 12 y 13.

<sup>846</sup> “Et hoc <imponer tributos> est praeerogativa haec regis. Unde non nisi ex autoritate regis possunt imponi nova tributa; nec ipsi populi possunt supra se imponere sisas y pechos para su señor”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 63, art. 1, § 13.

<sup>847</sup> “Etiam, si faceret legem quod tantum daretur officia patriciis y no a los villanos, esse iniqua lex; et non solum peccaret, sed teneatur ad restitutionem, quia etiam illorum est regnum”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 63, art. 1, § 5.

<sup>848</sup> “Secundo, possunt esse iniqua ex forma distributionis, scilicet quia non bene distribuuntur secundum ordinem justitiam distributivae, ita quod non servatur aequalitas secundum proportionem, sed magis gravantur qui minus debeat gravari”. *De justitia...*, cit., II-II, q. 63, art. 1, § 16.

<sup>849</sup> “Sic ergo iste modus iniquitatis, quod plus graventur qui minus deberent gravari, non solum est contra jus civile, sed contra jus naturale”. *De justitia...*, cit., *ibidem*, § 18.

Domingo de Soto representa la culminación de la Escuela de Salamanca, según entendemos habitualmente. Del mismo modo que Vitoria, acusa la influencia de los Nominales, y comienza el tratamiento de la noción del derecho explicando que Gerson y Conrado entendían que el derecho puede ser entendido de dos modos, como ley y como potestad<sup>850</sup>. Además, la influencia nominal la encontramos también en el modo cómo considera al ‘dominium’, pues él entiende que, antes que estudiar los tipos de la justicia, es preferible estudiar la doctrina del *dominium*<sup>851</sup>, ya que entiende que el dominio sobre las cosas es la base de todos los contratos, convenios y pactos que estudia la justicia conmutativa<sup>852</sup>. Él pretende hacer un estudio de las principales categorías jurídicas de forma secularizada, “sicut Deus non daretur”<sup>853</sup>, por lo que quiere estudiar el derecho natural también en sus concreciones<sup>854</sup>. Esta última idea tiene importancia para entender la historia, pues Suárez explicó que reconocemos máximamente la objetividad de la Ley natural en sus determinaciones más concretas<sup>855</sup> y, efectivamente, es típico de la Edad Moderna estudiar el derecho natural según sus manifestaciones más puntuales, mientras que la Edad Media desdeñó este tipo de estudio pretendidamente jusnaturalista y se ciñó al ámbito de los primeros principios.

Parte desde una de las tesis de los Nominales, a saber, que las potencias se definen por sus actos<sup>856</sup>, por lo que hay que estudiar la doctrina del ‘dominium’ desde su uso: Así el *dominium* resulta ser un hábito o relación entre el posidente y lo poseído<sup>857</sup>, esto es, una facultad del posidente sobre la cosa poseída, en virtud de la cual el poseedor puede usar de la cosa para su utilidad, según los usos permitidos por las leyes<sup>858</sup>. Pone tanto énfasis en el hecho de que el dominio implica necesariamente un uso exclusivo del propietario sobre la cosa poseída, ‘in suum commodum’<sup>859</sup>, que resulta patente el abandono de la noción roma-

<sup>850</sup> Vid. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 1, art. 1.

<sup>851</sup> “De altera justitiae speciei quae ad distributivam ponitur, nempe de justitia commutativa sermo nobis ineuntibus opera pretium prius et de duobus ejus praeambulis, videlicet primum de rerum dominio, mox de earum restitutione hoc quarto libro disserere. *De justitia et jure...*, cit., Proemium.

<sup>852</sup> “Enimvero dominium ejusmodi rerum, eorumque divisio, basis fundamentumque est omnium contractuum conventurum et pactorum, quae per commutativam justitiam celebrantur”. *Ibidem*.

<sup>853</sup> Vid. *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 4, art. 2. Teniendo en cuenta que esta hipótesis la usan bastantes escolásticos, incluso en el siglo XVI, no nos parece acertado el juicio de Hervada cuando indica que “En Grocio la hipótesis <etiamsi Deus non daretur> no aparece como imposible, sino sencillamente como falsa y blasfema”. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., pág. 267.

<sup>854</sup> “Accipit ergo Jurisconsultus jus pro arte et scientia de jure naturali judicandi”. *De justitia et jure...*, cit., L. III, q. 1, art. 1.

<sup>855</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 7, § 7.

<sup>856</sup> Vid. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 1, art. 1.

<sup>857</sup> “Est enim dominium illa rerum habitu inter possidentem et possessum: puta facultas possidentis in rem possessam ... Ob idque definit propter suum actus”. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 1, art. 1.

<sup>858</sup> “Dominium ergo, si secundum artem describas, est propria cuiusque facultas et jus in rem qualibet, quam in suum ipsius commodum usurpare potest quocumque usu lege permisso”. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 1, art. 1.

<sup>859</sup> “Dominus, nisi ineptissima voce abutamur, ille solus est in cuius facultate est situm, re sic, aut aliter in suum commodum uti”. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 1, art. 2.

nista y tomista de 'officium' y su sustitución por una consideración francamente subjetivista del derecho, de modo que el derecho, en singular, parece desaparecer, y tiende a ser reemplazado por los derechos de los individuos. Por supuesto, encontramos en Soto todas las tesis relativas a la libertad de las personas, libertades políticas, etc.

Si buscamos un *corpus certum* en el que reconocer la modernidad de Soto, podemos ir a comienzos del libro IV de su tratado sobre el derecho y la justicia. Allí nos indica que al tratar de la justicia conmutativa hemos de hablar ante todo del dominio sobre las cosas. Tengamos presente que la palabra *dominium* designaba el derecho real de propiedad, a diferencia de la *proprietas*, que tenía aún entonces un significado ante todo procesal, como correspondiendo a la acción que compete a todo propietario para reclamar lo que es suyo. Porque Soto estimaba que la base de todo el derecho que componen los contratos y todo tipo de convenciones era el dominio, de forma que el derecho real de propiedad es la categoría básica y radical de la justicia conmutativa<sup>860</sup>. ¿Qué es el dominio? se pregunta este teólogo. Es una facultad sobre las cosas, pues es lo mismo que la facultad de disponer libremente sobre las cosas, y esto es el dominio<sup>861</sup>. Tenemos así tanto la pretensión de construir un sistema jurídico tomando como punto sistemático de referencia al derecho de propiedad, como la identificación de este derecho con una facultad. Si añadimos estos datos a la doctrina a la doctrina sobre el fundamento, naturaleza y límites del poder político, obtendremos un conjunto jurídico-político netamente moderno.

Pero Domingo de Soto, como en general los Salmanticenses, no acaba de ser individualista. Todos sabemos que la Segunda Escolástica Española, desde Francisco de Vitoria hasta los escolásticos más tardíos del siglo XVII, como Escobar, Hurtado u Oviedo, mantuvieron que el pueblo es el titular primario del poder político, que transmite este poder a un príncipe según determinadas condiciones. Pero no basta sostener una doctrina democrática en lo político para llegar a ser liberal. Se precisa todavía un individualismo en parte político y en parte jurídico para hacerse acreedor a este adjetivo. ¿Qué es ser *individualista* en lo jurídico y en lo político? No creo que se pueda responder al modo de las definiciones. Es mejor dejarse guiar por Heidegger, en los *Holzwege*, cuando explica que lo que es la obra de arte ha de inducirse desde la obra misma.

### *Teólogos tardíos*

Los españoles se aficionaron de forma singular a las publicaciones teológicas, de modo que lo que en otras naciones constituía la normalidad, en España representaba la abundan-

---

<sup>860</sup> "Enimvero dominium ejusmodi rerum, eorumque divisio, basis fundamentumque est omnium contractuum conventiorumque et pactorum, quae per commutativam justitiam celebrantur". *Ibidem*.

<sup>861</sup> "Quaestio presens in duos articuli seceri se postulat: quorum alter definitionem dominii, alter vero subiectum nobis constituet. Quaeritur ergo an dominium idem sit quod jus facultasque rerum. Et arguitur a parte affirmativa. Idem est quod facultas disponendi de rebus libereque illis utendi: idem autem prorsus videtur esse dominium". *Op. cit.*, L. IV, q. 1, art. 1.

cia. Conforme avanza el siglo XVI, los españoles fueron perdiendo momentáneamente rigidez conceptual (una rigidez que recuperó la filosofía y la teología de forma estrepitosa a partir de Gabriel Vázquez de Belmonte), y su discurso fue más adherido a la cotidianidad, sin merma –más bien lo contrario– de la calidad literaria. Quizá fue Melchor Cano el que mejor expresó este hecho cuando indicó que el teólogo es tanto un hombre como el cultivador de un saber especializado, y que sería una ‘estupidez’ prescindir de alguna de estas facetas<sup>862</sup>, porque hay que seguir lo que nos muestra la vida, no las costumbres de las escuelas<sup>863</sup>. Consecuentemente, los temas básicos del ser humano, más necesitan explicación que no prueba<sup>864</sup>. No es cuestión de entrar en una exposición reiterativa de los temas ya tratados en otros autores, que damos por supuestos, tanto en su planteamiento como en sus conclusiones. Llama la atención del estudioso la atención que concedieron al derecho de propiedad, insistiendo en su carácter más individualista; pues estos teólogos más tardíos, ya señalemos a Báñez, Aragón, o Salón, entienden que el *dominium* existe ‘in proprium commodum’<sup>865</sup>. Juan de Nápoles ya había establecido que el derecho a ser propietario se fundamentaba en el derecho natural, pues pertenecen a este derecho todas aquellas instituciones que se encuentran muy cerca del instinto<sup>866</sup>. Se preocuparon en afirmar la igualdad de los hombres, pues como explicaba Salón tras los pasos de Soto<sup>867</sup>, “Aunque la naturaleza nos muestre que unos son más aptos para mandar y otros para obedecer, nadie es por su naturaleza siervo, o dueño, sino que todos somos libres e iguales, tal como la naturaleza nos ha creado”<sup>868</sup>.

<sup>862</sup> *De locis theologicis*, en “Opera”. Madrid, 1784, L. 9, cap. 4, pág. 541.

<sup>863</sup> “Sed haec, ut dixi, morum vitae sunt, non Scholae”. *De locis theologicis*, cit., pág. 498.

<sup>864</sup> Domingo Báñez lo indicaba al escribir que “Haec conclusio magis indiget explicacione quam probatione”. *De justitia et jure decisiones*. Salamanca, 1594, Prologus, pág. 2.

<sup>865</sup> Báñez, *De justitia...*, cit., Praeambulo De Dominio, ad q. 62, págs. 115-116. Pedro de Aragón escribía: “Ex dictis possumus colligere verum domini diffinitionem dicentes, dominium esse facultatem propriam utendi res omnes usus leges permissos, referendo et ordinando eandem rem in propriam utilitatem et commodum”. In *II-II Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria de justitia et jure*. Salamanca, 1590, pág. 137. Miguel Bartolomé Salón repetía casi las palabras de Soto: “Observamus cum dominium sit jus et facultas utendi re pro libito in proprium commodum”. *Controversiae de justitia et jure...*, cit., pág. 111.

<sup>866</sup> “Secundo, praemittendi est, quod de jure naturali competit homini dominium rerum exteriorum, quae veniunt in ejus usum ... Sed homo de jure naturali potest uti libere talibus rebus propter se ... Praeterea, idem probatur sic. Illud, ad quod natura inclinatur, tanquam ad rectum, et aequum, et quod dicitur ratio naturalis cuilibet in promptu, est de jure naturali, ut patet per praedicta ... Ergo de jure naturali competit homini talibus rebus posse uti, quod erat minor, et per consequens habere talem dominium earum, quod erat conclusio principalis”. *Quaestiones Varias Parisiis Disputatae*. Edición de Nápoles, 1618, q. 42, en la pág. 363.

<sup>867</sup> Domingo de Soto había explicado que los Cristianos no podemos hacer esclavos por la guerra a los que son ‘rudi’, y si los tales son hechos prisioneros, no adquirimos sobre ellos ningún derecho. Vid. *De justitia et jure...*, cit., L. IV, q. 2, art. 1.

<sup>868</sup> “Licet alii sit a natura aptiores ad imperandum, et alii ad serviendum, nullus tamen natura sua servus est, aut dominus, sed omnes liberi, et pares natura conditi sunt”. *Controversiae...*, cit., pág. 121.

La ciencia jurídica tradicional, que desde los ataques humanistas de comienzos de siglo fue llamada ‘mos italicus’ para distinguirse de los estudios históricos y filológicos sobre el derecho romano, que componían el ‘mos gallicus’, se sentía amenazada, pero no por los integrantes del ‘mos gallicus’ ya estable y circunscrito a autores concretos en la segunda mitad del siglo, sino por una forma nueva e imprecisa de pensar el derecho, que acabaría cristalizando, bajo el nombre de ‘jus naturale’, en teorías que arrancaban desde el individuo aislado en el ‘status naturae’ y que, mediante pactos, crea la sociedad y todo el ordenamiento jurídico. Javier Hervada, con su capacidad de síntesis, describe este jusnaturalismo según cuatro rasgos: a) La distinción entre estado natural y civil; b) El pacto o contrato social; c) La naturaleza humana empírica como punto de partida; d) La separación entre derecho y moral<sup>869</sup>. Las “Controversias ilustres” de Fernando Vázquez de Menchaca habían supuesto un serio aviso, pero no fueron suficientes para dar identidad al nuevo movimiento. Habría que esperar bastante más tiempo para que Hugo Grocio, hacia 1625, tras la publicación de “Los tres libros del derecho de la guerra y de la paz”, otorgara una cierta identidad a la nueva corriente jurídica. Entretanto, los juristas presentían un nuevo enemigo, al que aún no habían puesto nombre. Estos temores, unidos a un cierto afán apologético, dieron lugar a la enciclopedia jurídica que conocemos corrientemente como “Tractatus Universi Juris”, uno de los libros jurídicos más extensos que se hayan compuesto nunca, que apareció publicada en Venecia en 1583. El volumen primero de este ‘Tractatus’ estuvo dedicado a lo que hoy llamaríamos parte general, o filosofía del derecho, y dos españoles, Fortún García y Miguel de Ulzurum, colaboraron en él. Ulzurum nos recuerda que “las leyes que inducen a guerras y esclavitudes son contra la razón natural, pues la libertad es de derecho natural, por lo que la esclavitud es contra el derecho natural y, consecuentemente, opuesta a la razón natural<sup>870</sup>. Este autor, que es más o menos tomista (pues el afán conservador del ‘Tractatus’ requería del tomismo de forma oficiosamente obligada) se nota influido por la corriente de los Nominales, y nos indica, por ejemplo, que la Ley natural puede llamarse propiamente ley también en los seres irracionales<sup>871</sup>: Una tesis que ya había aparecido en Conrado, y que pocos años después, jugará una función importante al servicio de la explicación jusnaturalista de Luis de Molina. Ulzurum, del mismo modo que Vázquez de Menchaca pocos años

---

<sup>869</sup> Vid. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., págs. 261-263.

<sup>870</sup> “Nam constitutiones inducentes bella et servitutes sunt contra rationem naturalem, cum libertas sit de jure naturali, ergo servitus est contra jus naturale, et per consequens contra rationem naturalem”. *Tractatus Universi Juris*, cit., vol. I, Prima Pars, q. 1, § 5.

<sup>871</sup> “Jus naturale possit proprie dici lex in creatura irrationali”. *Op. cit.*, Prima Pars, q. 3, pág. 105.



antes<sup>872</sup>, opta por la libertad de conciencia en los temas religiosos: “Así como la ley *Cunctos populos* reconoce la existencia de judíos y sarracenos bajo el emperador, en algunas regiones de los cristianos sucede hoy esto, y no se les obligó a creer en la Trinidad, porque los hombres deben creer espontáneamente, no bajo coacción<sup>873</sup>. Argumenta que “la ley humana, puesto que está hecha para la conservación del género humano en convivencia pacífica, no se extiende a lo espiritual, que es la competencia solamente del Romano Pontífice<sup>874</sup>”.

Sin duda alguna, los que más se distinguieron en la defensa polémica de la libertad personal fueron Juan Roa Dávila y Bartolomé de las Casas. Roa parte de la tesis usual: La titularidad del poder político corresponde al pueblo, según afirman los Doctores<sup>875</sup>, por lo que todo poder ha de ser hecho sobre el consentimiento del pueblo<sup>876</sup>, y si falta tal consenso, el poder es necesariamente injusto<sup>877</sup>. El príncipe no debe pensar que manda sobre un pueblo

---

<sup>872</sup> El derecho a la libertad religiosa está reconocido a medias en su pensamiento. Casi al comienzo de las *Controversias ilustres* expone que los príncipes temporales no tienen ninguna potestad sobre las almas de sus ciudadanos, y por consiguiente es injusto bautizar por fuerza a los niños de los judíos, porque nadie puede ser forzado en temas de Fe. Escribe que: “Trigesimo primo apparet etiam sententiam nostram facere pro parte negativa existimantium principes temporales nullam habent potestatem super animam civium suorum, et consequenter non posse parvulos infantes judeorum si subditi sint a parentibus abducere et baptizentur ... quia nullo a fidem est cogendum”. *Controv. illustr.* cap. 8, § 12. En otras ocasiones se muestra más acorde a la política del Rey, y entonces niega tal libertad, siguiendo las ideas de su tiempo

<sup>873</sup> “Praeterea tempore I. cunctos populos erant Judaei et Sarraceni sub Imperatore, prout etiam sunt hodie in aliquibus provinciis Christianorum, non tamen compellit eos credere in Trinitatem quia non coacte, vel sponte quis credere debet”. *Op. cit.*, Secunda Pars, q. 3, § 54.

<sup>874</sup> “Lex enim humana (nam sit facta duntaxat ad conservationem status humani generis in pacifico statu) non extenditur ad spiritualia, quia solum Romanus Pontifex ministrat”. *Op. cit.*, Secunda Pars, q. 3, § 55. Esto no quiere decir que defienda la libertad de conciencia en el sentido que la damos hoy. Esta doctrina de Ulzurrum, expuesta por primera vez en el año 1525, pudo haber servido para marcar una línea posible de actuación en materia religiosa, al menos en el plano doctrinal. Pero era muy difícil mantener esta actitud, en esta época, sin incurrir en contradicciones. Entonces, según la mentalidad dominante, la religión no era un asunto privado, del que pudiera desinteresarse el poder político. Por ello, aunque Ulzurrum expone repetidas veces que las potestades civil y eclesiástica tienen finalidades diferentes, mantiene al mismo tiempo que corresponde a la esencia del poder civil el ocuparse también de asuntos religiosos: “el bien común no puede ser alcanzado tan sólo por la justicia legal y la amistad civil; al contrario, dicho bien postula una cierta “coelestis amicitia” sin la cual le es imposible al hombre dirigirse hacia Dios”. Por este motivo, “aunque las leyes humanas apenas se relacionan con la religión, deben dirigir la relativo al culto divino en la medida en que lo requiere el bien común”.

<sup>875</sup> Vid. *De Regnorum Justitia*. Edición crítica de L. Pereña, J.M. Pérez Prendes y V. Abril. CSIC. Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1970, págs. 3 y 5.

<sup>876</sup> Vid. *De Regnorum Justitia*, cit., pág. 10

<sup>877</sup> *De Regnorum Justitia*, cit., pág. 11.

esclavo que carece de dominio sobre sus propias cosas, sino más bien sobre personas libres que por naturaleza son iguales a él, y de las que él ha recibido su poder<sup>878</sup>. Bartolomé de las Casas indica que la libertad es la realidad más preciosa e inestimable que tiene un pueblo libre, según declara la ‘ley’ *Libertas*, D., De diversis regulis juris. Por ello, si el gobernante menoscaba la libertad, trabaja contra la justicia<sup>879</sup>. Le mueve a pensar así la tesis romanista más clásica: “Quia in natura pari Deus non unum alterius servum”<sup>880</sup>. En las defensas extraordinariamente extensas y polémicas que el Obispo de Chiapas hizo ante el Emperador Carlos V de la libertad de los indios americanos, reiteró abundantemente que si el príncipe procede contra la voluntad y consenso del pueblo, procede contra el orden natural que Dios introdujo en todas las cosas, y por ello, contra el mismo derecho natural. Pues esto se hace infiriendo miedo o violencia a los súbditos, y así se les obliga a actuar involuntariamente; pero todo lo involuntario es contra el orden y la inclinación natural de la voluntad, que por su naturaleza es libre y no puede ser violentada<sup>881</sup>. Sigue la tendencia dominante en Salamanca de derivar la libertad política desde la libertad de la voluntad personal. Una realidad tan inestimable como la libertad no puede prescribir, ni por el transcurso de mucho tiempo<sup>882</sup>. Por supuesto, suscribe la tesis política más básica, que toda sujeción política ha de ser voluntaria, porque ‘ab initio’ todos éramos libres<sup>883</sup>, y de acuerdo con la tradición aristotélica, establece un gobierno de las leyes<sup>884</sup>. Del mismo modo que Vázquez de Menchaca y Miguel de Ulzurum, proclama la libertad de conciencia: “Porque para recibir nuestra sancta fe requierese en los que la han de aceptar y recibir, prompta libertad de la voluntad, porque la dejó Dios en la mano y albedrío de cada uno si quisiera o no recibirla. Y como esto es el fin que Dios pretende en todo este negocio, sea y esté fundado en el querer voluntario de aquellas gentes, y no en fuerza o violencia alguna que se les haga”<sup>885</sup>.

---

<sup>878</sup> *De Regnorum Justitia*, cit., pág. 50.

<sup>879</sup> “Libertas est res preciosior et inaequabilior cunctis opibus quae populus liber habet (lex libertas, D. de diversis regulis juris). Ergo praejudicando libertati, princeps faveat contra iustitiam”. *De regia potestate*. Edición crítica de L. Pereña, J.M. Pérez-Prendes, V. Abril y J.J. Azcárraga. CSIC. Madrid, 1984, § 8, 4. Idea que reitera en el Apéndice II, pág. 128: “Como la libertad sea la cosa más preciosa y suprema en todos los bienes deste mundo temporales, y tan amada y amiga de todas las criaturas sensibles e insensibles, y mucho más de las racionales...”.

<sup>880</sup> *De regia potestate*, cit., § 1.

<sup>881</sup> “Septimo, quicquid princeps agit in praepudicium totius regni contra eorum consensum et voluntatem, est facere contra ordinem naturalem inditus divinitus rebus, et sic facit contra jus naturale. Probatur, quia illud facit per vim aut metu subditis inferendo, quae causant involuntarium. Involuntarium autem est contra naturalem inclinationem voluntatis, quae de sui natura est libera, et non potest cogi”. *De regia potestate*, cit., § 9, 5.

<sup>882</sup> “Libertas vero nullo tempore praescribi potest”. *De regia potestate*, cit., § 2, 5.

<sup>883</sup> *De regia potestate*, cit., § 4, 1.

<sup>884</sup> Vid. *De regia potestate*, § 5, 1.

<sup>885</sup> *De regia potestate*, cit., Apéndice II, sobre “Condención de las encomiendas”, pág. 128.

### **La Escuela de Coimbra**

La división entre Salmanticenses y Conimbricenses tiene algo de artificial. Porque los de Salamanca no tuvieron un espíritu tan medieval ni eran, en consecuencia, tan tomistas; en quien reconocemos en mayor medida los rasgos modernos es, quizá, en Pedro de Aragón. La mayor figura de esta escuela ha sido, sin duda, Domingo de Soto, y podemos decir sin exageración que Soto y Suárez han sido los teólogos españoles más influyentes en la Europa de comienzos de la Edad Moderna. De todos modos, Domingo de Soto era ante todo aristotélico y tomista, aunque a su modo, dentro del marco del espíritu mayoritariamente español del siglo XVI, siempre tendiendo hacia un régimen de libertades impropio de Europa en aquel tiempo.

### **Luis de Molina**

Molina publicó un amplio tratado sobre el derecho y la justicia (así lo tituló él) a finales del siglo XVI. No es una obra sistemática, aunque sí expone las materias con cierto orden, ciñéndose al derecho privado. Toca solamente algunos temas muy genéricos de lo que hoy llamaríamos teoría política (si el poder político, y los gobernantes, se adecuan al derecho natural), y francamente de pasada. Es obvio que no estaba interesado en lo que llamaríamos derecho público. Él, como estos otros escolásticos más tardíos que no eran dominicos, se encontraba en una situación un tanto especial. De un lado, los entonces estatutos de la Compañía de Jesús le imponían seguir la filosofía y teología de Tomás de Aquino: Cosa que no hicieron ni Gabriel Vázquez, ni él, ni Francisco Suárez. De otra parte, al no ser dominico, no se encontraba ante el deber de impugnar las doctrinas de los *moderni*, que insistían en las facultades como las categorías más elementales de la vida jurídica. Porque las luchas doctrinales contra los Franciscanos habían corrido a cargo de los dominicos que, al componer la otra gran Orden mendicante de la Iglesia, no compartían sin embargo la radicalidad de los Franciscanos.

De todos modos, procede hacer una alusión a las bases de su forma de entender la comunidad política. Explica que la *respublica* no se compone de familias, sino de individuos singulares<sup>886</sup>, por lo que la sociedad política ha de ser entendida al modo de una sociedad mercantil, de forma que cada individuo reciba su porción<sup>887</sup>. Los gobernantes y legisladores son al modo de administradores de la cosa pública<sup>888</sup>. Pero la república tiene un poder sobre sus miembros que es superior al que cada persona tiene sobre sí misma: Esto es posible por-

---

<sup>886</sup> "Tunc est quoniam respublica ex familiis non constare, sed ex hominibus singulis". *De justitia et jure opera omnia*. Venetiis, 1614, Tract. II, Disputatio. 23, col. 105.

<sup>887</sup> "Cum Respublica nihil aliud sit, quam collectio omnium suarum partium ... sane ejus partium sunt, in commune tamen ab eis possessa: quare si, quia redundant, dividenda sint, per Reipublicae partes sunt distribuenda, et unicuique sua portio debetur". *De justitia...*, cit., Tract. I, Disp. 12.

<sup>888</sup> "Legislatores Reipublicae quae administratores pertinere...". *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 1, col. 3.

que Dios gobierna el mundo mediante causas segundas, como son los gobernantes políticos<sup>889</sup>.

Su obra propiamente jurídica gira en torno al *dominium*, esto es, a los modos de adquirirlo, transmitirlo y perderlo, y concede poca atención a los problemas que suscitan las cuestiones en las que no interviene el derecho patrimonial. El dominio es una relación de señoría entre una persona y una cosa, o entre el propietario y los que no lo son, y su estudio de esta forma requiere, antes que nada, sentar la existencia efectiva de una relación así. Como cristiano, esta tarea le resulta fácil, pues tiene a la vista el dominio de Dios sobre toda la Creación, y no duda en escribir que el fundamento último del *dominium* se encuentra en el Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”<sup>890</sup>, de modo que el hombre es capaz de ser sujeto del dominio gracias a su libre arbitrio<sup>891</sup>. Él entiende que todo lo que existe está ordenado al hombre<sup>892</sup>. Esto compone el *titulum* del *dominium*, “pues la raíz y el origen de donde surge el dominio o cualquier derecho es llamada título del dominio o del derecho por los juristas. Y nosotros, si seguimos el estilo de hablar de los metafísicos, decimos que es la razón del fundamento (*ratio fundandi*) del dominio o del derecho”<sup>893</sup>.

Notemos que él no parte desde la noción de *jus* o de *jurisprudencia*, como sí hicieron los juristas del siglo XVI que trataron de exponer el contenido de la ciencia del derecho ordenada, o sistemáticamente. Siguiendo a Diego de Covarruvias, él distingue tres tipos del *dominium* (no del *jus*), a saber: El *dominium species nempe jurisdictionis*, el *dominium universitatum*, y el *dominium* de los particulares<sup>894</sup>. El derecho y el dominio son lo mismo, ya que define al *jus* como una cierta facultad a una cosa, y como un dominio que compete a todos los seres, como cuando decimos que los astros tienen derecho iluminar, los caballos a pastar, etc.<sup>895</sup>. Da a entender reiteradamente que todo dominio es un derecho, y que todo derecho es una forma de dominio: “Cuius sumus domini, jura, quae circa res quarum sumus domini habemus ... in primis et praecipue appellantur jura in re”<sup>896</sup>. La manifestación pri-

<sup>889</sup> Vid. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 27, col. 115.

<sup>890</sup> *De justitia...*, cit., Tractatus. II, Disp. 18, col. 83.

<sup>891</sup> Vid. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 18, col. 84.

<sup>892</sup> *Ibidem*, col. 85

<sup>893</sup> “Radicem igitur ac originem, unde dominium, aut jus quodvis oritur, appellant jurisperiti titulum domini aut juris. Quod si metaphysicorum more loquendum nobis sit, ea ratio fundandi relationem domini aut juris, quae illius est velut radix ac origo, appellatur titulus domini, et juris”. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 4, col. 39.

<sup>894</sup> *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 3, col. 33.

<sup>895</sup> Apoyándose en Conrado, Gerson y Mayr, quienes afirman que “Jus non aliud esse quam facultatem quamcumque ad rem quamvis, dominiumque”, él escribe que : “Cum jure recurrere, esseque non solum in bestiis, ut in aequo ad pastum sumendum, sed etiam in rebus cognitione carentibus, ut in astris ad illuminandum, in elementis ad consistendum in suis propriis locis, etc.”. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 3, col. 33.

<sup>896</sup> *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 1.

maria y radical del derecho serían estos *jura in re*. Estamos ante una afirmación radical, sin ley previa, de la personalidad de cada cual, sea frente a otras personas, sea sobre las cosas, porque el derecho consiste ante todo en los dominios en los que se manifiesta lo que el hombre es. Dada la extensión de esta categoría, reconoce muy realistamente que es mejor no abordar la empresa de definirlo<sup>897</sup>.

¿Cómo puede entender todas las manifestaciones de la vida jurídica a modo de dominios de las personas? Porque en la base de una concepción así del derecho existe una uniformidad previa que ha sido postulada como necesaria, pero artificiosamente. Molina sigue un viejo recurso, que ya había sido utilizado unos años antes por Scoto y Ockham, como en general por los Nominales, que consiste en abordar el estudio del derecho desde la consideración de la injusticia, de la *iniuria*: “Quoniam si quis, sine legitima causa, illi contraveniat ... iniurius illi est”<sup>898</sup>, que implica entender que toda injuria pertenece al mismo género y que todo aquello que la origine, ha de pertenecer igualmente a la misma especie. La unidad de la injuria determina la unidad del derecho. Desde este planteamiento le resultaba evidente que toda violación del derecho ha de consistir en la negación de un dominio.

Curiosamente, Luis de Molina no insiste gran cosa en esa acepción del derecho que él mismo ha adelantado, como la pretensión legítima de hacer todo aquello que nos reclama nuestra naturaleza racional y libre. En este punto se diferencia netamente de Suárez. Porque Molina entiende que los derechos naturales son ante todo aquellas potestades o facultades que surgen desde las mismas naturalezas objetivas de las cosas<sup>899</sup>: “Obligatio juris naturalis oritur a natura obiecti”, de modo que el dueño tiene derecho a usar su vestido, a comer su comida, a beber su bebida, a pasear por su calle, etc.<sup>900</sup>. No hace falta ninguna orden o mandato para que estos datos del ser se transformen en debidos: La *obligatio juris naturalis* que

---

<sup>897</sup> Vid. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 12, col. 65.

<sup>898</sup> Vid. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 1, col. 25.

<sup>899</sup> La gran novedad de Gabriel Vázquez de Belmonte y de Luis de Molina es que son objetivistas también en los temas morales, de forma que hacen prevalecer la actitud metafísica sobre la práctica. Con ellos triunfa definitivamente en la Teología católica el objetivismo que sitúa al criterio *ex objecto* como el máximo, y normalmente el único, de la valoración de las acciones humanas. Ellos lograron el éxito donde otros fracasaron. Porque Bartolomé de Medina nos indicaba, algunos años antes, que el criterio *ex objecto* era defendido a bocados por algunos teólogos: “dicendum est, quod voluntas habet bonitatem primariam, et invariabilem a solo objecto, sed accidentariam et superadditam habet ab aliis circumstantiis ... Alii sunt qui mordiscus defendunt istam sententiam, quod bonitas voluntatis tantum dependeat ex solo objecto, sed loquuntur contra omnem Philosophiam, et veritatem”. *Expositio in I-II...*, cit., I-II, q. 18, art. 3.

<sup>900</sup> “Cujus obligatio oritur ex natura rei de qua est praeceptum, et non ex arbitrio praecipientis ... vim apud omnes habet. Quo loco accipe egregium hoc discrimen inter jus naturale, et positivum. Quod obligatio juris naturalis oritur a natura obiecti, indeque se diffundit in praeceptum. .. Facultas quae ex natura rei habet uniusquisque, ad utendum rebus suis, ut ad comedendum proprium cibum, ad induendam propriam vestem, ad decerpenda ex arboribus suis poma, ad ambulandum in proprio domo, aut in via publica, est jus de quo modo loquitur”. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 1, col. 25.

nace desde la naturaleza del objeto, y desde ahí pasa al precepto: “Indeque se diffundit in praeceptum”<sup>901</sup>.

Todo derecho es así una potestad o facultad: “Facultas ex natura rei ... ad utendum rebus suis ... est jus de quo loquimur”<sup>902</sup>. ¿Potestades o facultades? Es mejor llamarlas potestades<sup>903</sup>. Define esta potestad como una facultad de alguna autoridad y eminencia sobre otros para su régimen y gobernación<sup>904</sup>. Realmente, esta definición sería más adecuada para describir la relación política que no la jurídica, pero él no quiere ahora distinguir. En cualquier caso, concibe tal facultad como una relación *directa* de persona a persona no mediada por las cosas, y desaparece de forma prácticamente definitiva (como mostró la historia posterior) el criterio romanista del *medium rei*. Tomando apoyos en la escolástica no tomista, entiende que esta facultad de la que habla ha de ser entendida como un hábito o relación (habitudio seu relatio) “a qua habetur, ad id, ad quod est talis facultas”<sup>905</sup>. ¿Una relación de persona a persona, o de persona a una cosa? Su discurso parece deliberadamente indeterminado: De un lado nos proporciona definiciones de la relación jurídica como relaciones entre personas, pero ahora se refiere a una relación entre una persona y una cosa.

Entiende que existen dos tipos de potestades, unas naturales, como las de los padres sobre los hijos, y otras voluntarias<sup>906</sup>. Sabemos que todo aquello que surge desde la naturaleza del objeto, como es el poder del padre sobre sus hijos, o del dueño sobre lo que es de su propiedad, compone derecho natural. Pero este criterio tan amplio del derecho natural hace que todo aquello que verdaderamente tenga una causa para existir venga introducido y fundamentado por este derecho, de forma que el *jus naturale* abandona el campo de los primeros principios prácticos, y se introduce por todo el derecho. Ésta es una tesis en la que insistirá especialmente Suárez, pocos años más tarde. Si todo aquello que tiene una causa para existir es de derecho natural, el derecho que no es natural será aquel que surja desde las voluntades de los hombres, lo que implica abandonar al contractualismo todo el derecho no-natural. Cuando argumenta así, Molina tiene ante la vista el derecho canónico de la época, y siempre se refiere a los ayunos cuaresmales como muestra del derecho voluntario, esto es, no natural. No quiere entender, o no le interesa admitir, que la fe cristiana se resume en el Credo, y que nada se dice en él de ayunos, cardenales, monasterios o prerrogativas de las catedrales. Pero el *jus civile* no presenta este paralelismo con el derecho canónico. En su

---

<sup>901</sup> *De justitia...*, cit., Tract. I, Disp. 4.

<sup>902</sup> *De justitia...*, cit., Tract. 2, Disp. 1.

<sup>903</sup> “Tales etiam sunt facultates, sed potius potestates”. *De justitia...*, cit., Tract. 2, Disp. 1.

<sup>904</sup> *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 21, col. 96.

<sup>905</sup> *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 1.

<sup>906</sup> Vid. *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 20, col. 93.

línea contractualista, disuelve incluso el derecho penal en un pacto entre los ciudadanos<sup>908</sup>, solución que después seguirá Hugo Grocio.

Existía una vieja doctrina bajomedieval, que era conocida con el nombre de *puris naturalibus*, que ya que el hombre tiene dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural. Esta doctrina suponía un hombre al margen de la gracia de Dios y del pecado<sup>909</sup>. Normalmente, esta cuestión venía introducida en los textos jurídicos, o legales, por el problema de explicar la naturaleza del deber que originan las leyes: Los que mantenían que las leyes de origen humano no obligaban en conciencia, recurrían al *puris naturalibus* para encontrar una explicación plausible a la falta de deber moral, y argumentaban que el hombre atentaba contra su fin último natural, pero no cometía propiamente un pecado, porque no atentaba contra su fin último sobrenatural. Molina recupera esta doctrina en el momento de explicar las dos potestades, civil y eclesiástica, que existen en cada sociedad<sup>910</sup>, y explica que el hombre no ha sido creado para alcanzar un fin sobrenatural que haya de alcanzarse por medios sobrenaturales, sino que únicamente ha sido creado para un fin natural, por lo que es necesario distinguir las dos potestades que existen en nuestra sociedad<sup>911</sup>. Al lector le queda la impresión de que Luis de Molina trataba de fundamentar la existencia de un campo de lo religioso independiente del poder civil, porque eso era lo que convenía, ya a finales del siglo XVI, a la Iglesia Católica o a los jesuitas. Fue Juan Escobar de Corro el que reaccionó, algunos años más tarde, contra esta pretensión, de forma francamente exagerada, porque llegaba a mantener que el derecho canónico y el derecho civil tenían exactamente el mismo fin<sup>912</sup>.

Haciendo un balance de los temas aludidos, vemos en Luis de Molina varios nervios que influyeron poderosamente en la conformación de la mentalidad moderna, dada la enorme extensión de su obra: Uno, su concepción atomista de la sociedad política. De otro lado, más en el plano jurídico, él entiende la vida del derecho como el juego simultáneo de dominios individuales que revisten la forma de facultades o potestades subjetivas, que constituyen *relationes* entre las personas, o las personas y las cosas, entre las que ocupa una posición especial el derecho universal e inmotivado a la libertad individual. Y a esto hay que añadir su visión contractualista de todo el derecho que no es derecho natural. Conociendo lo que hay, percibimos también las carencias, a saber: No expresa adecuadamente su individualismo político porque no recurre al tópico del estado de naturaleza. Apenas hace teoría políti-

---

<sup>908</sup> "Judicem, et quem jus dicit in civilibus, et quem causas tractat criminales, poenam justam inflingit ... quasi ex pacto cum Republica". *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 12.

<sup>909</sup> Bartolomé de Medina, entre otros, se ocupó tardíamente de explicar esta doctrina con cierto detalle. Vid. *Expositio in I-II.*, cit., I-II, q. 2, art. 8.

<sup>910</sup> Vid., por ejemplo, *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 21, col. 100.

<sup>911</sup> "Homo conditus non esse in finem supernaturalem per media supernaturalia comparandum, sed solum finem naturalem, adhuc tunc distingui ejusmodi duplex potestas". *De justitia...*, cit., Tract. II, Disp. 21, col. 96.

<sup>912</sup> *Tractatus tres selectissimi, et absolutissimi*. Córdoba, 1642, § 105, por ejemplo.

ca ya que, al parecer, sus aficiones van por el plano del derecho privado y de los problemas morales que suscita esta rama del derecho. No fue un representante del normativismo legal que se impondría poco más tarde con Francisco Suárez. Y, sobre todo, no expuso todo ello en una obra sistemática o, al menos, ordenada externa e internamente. Su *De justitia et jure* es un libro casuista, aunque los temas se van sucediendo según un cierto orden lógico. Pero el incipiente siglo XVII demandaba obras que expusieran su contenido según una ordenación distinta.

### **Francisco Suárez**

El *Princeps Scholasticorum* se encontraba situado, igual que Molina, entre guerras de religión, en las que no se distinguía claramente entre el ámbito temporal y espiritual. Para acabar de dificultar las cosas, la Corona inglesa había lanzado como tesis indiscutible la teoría que conocemos –tras la obra de Figgis– como Derecho Divino de los Reyes. Ante esta mixtura de lo religioso y lo político, Suárez mantuvo que el poder civil es asunto secularizado, que se determina por el bien común. Cuando polemiza sobre este tema, toma como adversarios a Wicleff y Huss<sup>913</sup>, quizá demasiado lejanos en el tiempo. Pero sucedía que los seguidores de Calvino y Lutero, ya fragmentados en diversas facciones, estaban lanzando doctrinas sobre la naturaleza del poder civil que en poco se diferenciaban, si vamos a lo esencial, de las de los principales heterodoxos de la Baja Edad Media.

Ante estos problemas, él hizo suya la doctrina del *puris naturalibus*, proponiendo entender que la ley humana o civil (sigo la terminología de aquel tiempo) solamente tiene por fin formar buenos ciudadanos<sup>914</sup>, de forma que alcancemos lo que llama la “vera foelicitas política”<sup>915</sup>, ordenada a la vida del cuerpo<sup>916</sup>, sabiendo que las leyes positivas humanas no llevan hacia un fin sobrenatural<sup>917</sup>. Ésta es la razón por la que existen dos potestades, civil y canónica, que son distintas, aunque coincidan, por ejemplo, en las leyes sobre el matrimonio<sup>918</sup>. Estas explicaciones se articulan sobre una doctrina que entiende que el hombre puede tender a Dios bien por “hábito intrínseco” (*per intrinsecam habitudinem*), bien por

---

<sup>913</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 10, § 1.

<sup>914</sup> “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

<sup>915</sup> Vid., por ejemplo, *ibidem*, § 7, y *Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae sectae errores*. Coimbra, 1613, L. III, cap. 3, § 2.

<sup>916</sup> “Ratione corporum vita corporalis ordinatur”. *Tractatus de legibus...*, cit., cap 32, § 8

<sup>917</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 3, § 20.

<sup>918</sup> *Defensio...*, cit., L. III, cap. 22, § 11



“sola relación extrínseca” (per solam relationem extrinsecam), sabiendo que la potestad civil sólo nos lleva a Dios de este último modo<sup>919</sup>. El ser humano tendría así dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural, y para alcanzar cada uno de estos fines ha recibido una revelación distinta, una que llama “per lumen connaturale” y otra que designa “per lumen divinum”, que se nos presentan a modo de sendas leyes naturales<sup>920</sup>. En otros momentos no duda en hablar de una doble revelación, natural y sobrenatural<sup>921</sup>. Él mantiene, como regla más general sobre estos temas, que en todo aquello que se relaciona con lo sobrenatural, hay que estar a lo expresamente revelado<sup>922</sup>.

### **1. Bases antropológicas**

Las polémicas sobre la pobreza evangélica habían creado, ya a comienzos del siglo XVII, un amplio instrumental de conceptos, que Suárez reúne formando un cuerpo de doctrina relativamente coherente. Él traspasó los moldes apologéticos de los Hermanos Menores de San Francisco a la doctrina jurídico-política moderna<sup>923</sup>, por lo que entendió ante todo al *jus* como una libertad, y a ésta como un privilegio o ausencia de normación<sup>924</sup>. Son abundantes los textos en que trata este tema, y por ello la tarea más urgente para el investigador es las de seleccionarlos adecuadamente.

---

<sup>919</sup> “Dices, ipsa hominis natura ordinatur ad supernaturalem foelicitatem, ut ad finem ultimum; ergo etiam potentiae omnes naturales hujus naturae ordinatur ad eundem finem. Respondeo dupliciter possi aliquid ordinari in ullum finem ultimum; uno modo per intrinsecam habitudinem; alio modo per solam relationem, vel imperium extrinsecum”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 4.

<sup>920</sup> “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 ... Et iuxta haec duo principia distinguit duplicem legem naturalem”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 3, § 10.

<sup>921</sup> “Quae de lege naturale dicere. Circa quam adverto, dupliciter esse hominibus propositam, primum per naturalem lumen rationis; secundo per legem decalogi in tabulis Mosaici scriptam”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, Praefatio.

<sup>922</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., l. III, cap. 7, § 5.

<sup>923</sup> Bastit no duda en afirmar que Suárez fue el transmisor de la doctrina de Duns Scoto y Occam a la Edad Moderna. Vid. *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 314.

<sup>924</sup> “Potesque suadere ex descriptione immunitatis, quia immunitas non est nisi carentia quaedam subjectionis, et omnis, quae carentia nomine etiam libertas significatur”. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 1, § 4.

Expone que el derecho como libertad es una cierta facultad moral para obrar libremente, concedida por el mismo Dios<sup>925</sup>. Sigue la vieja tesis romanista que entiende que todo hombre nace libre<sup>926</sup>. En tono general, escribe que la libertad consiste formalmente en una cierta facultad de la causa creada<sup>927</sup>. Añade más extensamente que la libertad es aquella potencia activa que, por sí misma y por su naturaleza, otorga una facultad con fuerza para ejercer o suspender la acción propia<sup>928</sup>. No perdamos de vista la palabra facultad, presente prácticamente en todas sus definiciones de la libertad, que implica que el individuo puede obrar o no según su arbitrio, porque “por la propia naturaleza de la cosa, todos los hombres nacen libres y por ello ninguno tiene jurisdicción política sobre otro”<sup>929</sup>. Retoma la vieja doctrina jurisprudencial sobre el derecho natural como “omnium una libertas”, y explica que por derecho natural todo hombre tiene libertad, es *sui juris*, esto es, dispone de la potestad de regirse a sí mismo, y excluye la sujeción de un hombre a otro hombre, si nos dejamos guiar por la sola fuerza del derecho natural<sup>930</sup>.

En él encontramos atisbos del derecho a la libertad de conciencia, porque mantiene que la *obligatio moralis* consiste en cumplir la ley espontáneamente<sup>931</sup>, de modo que la observancia de la ley natural requiere de una “voluntad absoluta”<sup>932</sup>, porque una cosa es querer lo que el precepto ordena, y otra cosa es querer algo porque el precepto lo ordena<sup>933</sup>. Con estas declaraciones, Suárez no quiere levantar un altar simplemente para los preceptos, en abs-

---

<sup>925</sup> “His ergo duobus modis patet etiam in praesenti jus divinum accipi. Nam privilegium ipsum exemptionis quatenus est libertas quaedam a subjectione alterius, est facultas quaedam moralis ad non parendum tali potestati; vel libere operandi sine respectu, vel impedimento illius: haec ergo facultas a Deo ipso data dicitur jus divinum, non tanquam praeceptum, sed tanquam Dei donum. Sicut libertas a servitute, quae homini est naturalis dicitur optime in hoc sensu esse de jure divino naturali”. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 9, § 11.

<sup>926</sup> Vid. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 9.

<sup>927</sup> “Quaenam sit facultas, in quo formaliter residet libertas causa creatae”. *Metaphysicarum Disputationum tomus duo*. Coloniae, 1614, Disputatio 19, Sect. 5.

<sup>928</sup> “Unum est, quod illa sit potentia activa, ex se et sua natura facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam”. *Metaphysicarum Disputationum...*, cit., Disputatio 19, sectio. 4, § 8.

<sup>929</sup> “Ex natura rei omnes homines nascantur liberi, et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 2, § 3

<sup>930</sup> *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 11.

<sup>931</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 1, titulado “Utrum lex naturalis obligat non solum ad actum, sed etiam ad modum virtutis”. En el § 2 escribe que “Imo si moraliter illo verbo utamur <implere>, non satis est facere, quod lex jubet, sed oportet libere et humano modo facere”.

<sup>932</sup> “Absolutam voluntatem esse necessariam ad observantiam legis naturalis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 10, § 5.

<sup>933</sup> “Aliud est velle quod praeceptum est, aliud est velle, quia praeceptum est”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 10, § 6. En este punto se separa notablemente de Scoto, quien había proporcionado una explicación mucho más matizada, substancialmente parecida a la tomista. Vid. *Suma Theologiae...*, cit., I-II, q. 93, art. 1.

tracto. Por lo general, mantiene que el derecho no cuida de los actos internos<sup>934</sup>. Establece que la *vis coactiva* no alcanza a este tipo de actos<sup>935</sup>, porque las leyes sólo miran a que haya paz en la convivencia humana<sup>936</sup> y, además, el derecho únicamente atiende a los hechos que pueden ser alegados y probados<sup>937</sup>. ¿Y las leyes que prohíben la blasfemia? Por sí no pertenecen a la potestad secular, pero este poder las castiga por una concesión del poder eclesiástico<sup>938</sup>.

La potestad política no se encuentra en nadie concreto sino “in hominum communitate”<sup>939</sup>. No parece querer diferenciar entre el poder político y la jurisdicción propiamente jurídica<sup>940</sup>, y para fundamentar la igualdad de los ciudadanos, establece la doctrina típicamente liberal de la ausencia de un *privilegium* que correspondiera a alguien en concreto para normar la vida de los otros. Su razón más frecuente consiste en mantener que Dios nos dio a todos la misma libertad<sup>941</sup>, por lo que por naturaleza nadie tiene mayor potestad que otro<sup>942</sup>. En el momento de explicar la génesis racional del cuerpo político, expone que el hombre tiene uso de razón, y por tanto poder sobre sí mismo, que es libre (in sua facultate), sobre sus miembros y su uso, y por esta razón es libre naturalmente, y no es siervo de nadie<sup>943</sup>. La libertad genérica del ser humano se fragmenta en tantas cosas como puede hacer libremen-

---

<sup>934</sup> “Potestas autem civilis non multum curat de internis actibus”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 8.

<sup>935</sup> “Lex mera humana non potest praecipere actum pure internum directe, et secundum se ... Nam potestas legislativa est etiam coactiva, ut diximus, et ita si coactiva esse non potest respectu interioris actus, neque legem ferre circa illud potest”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 13, § 2.

<sup>936</sup> Vid. *ibidem*, § 3.

<sup>937</sup> Vid. *ibidem*, § 5. Reconoce, sin embargo, que no puede existir un acto humano simplemente externo, sin su vertiente externa. Vid. *ibidem*, § 9.

<sup>938</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 10.

<sup>939</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 3, § 3.

<sup>940</sup> Michel Bastit observa agudamente que “On ne saurait donc s’étonner en ce cas du raisonnement adopté par Suárez pour justifier le fait que la loi dépende du titulaire du pouvoir politique. Il ne s’agit pas pour lui de développer l’idée que le pouvoir est au service du bien commun. Selon lui, la fin véritable de la loi ne peut être appréhendée en dehors de la cause efficiente, c’est donc en réalité la présence et le rôle du pouvoir politique qui permettent de saisir la fin de la loi: c’est parce que le pouvoir veut en vue du bien commun qui celui-ci existe, et non parce qu’il y a bien commun que le pouvoir doit le servir”. *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 322.

<sup>941</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 3, § 6

<sup>942</sup> “Quia nempe omnes sunt aliorum superiores, neque ex natura rei aliqui habent hanc potestatem magis quam alii”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 2, § 1.

<sup>943</sup> “Quoniam sicut homo, eo ipso, quod creditur, et habet usum rationis, habet potestatem in se ipsum, in suas facultates, et membra ad eorum usu, et ea ratione est naturaliter liber, id est, non servus, sed dominus suarum actionum...”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 3, § 6.

te, y estos derechos o dominios que aparecen como propiedades físicas que nos otorga la naturaleza, son como “propiedades cuasi morales”<sup>944</sup>.

Tiene estas cuasi cualidades morales porque la libertad se fundamenta “en la dignidad natural del hombre”, ya que el hombre ha sido creado según la imagen de Dios, es decir, *sui juris*, y solamente está sometido a Dios y creado para Él<sup>945</sup>. Pues así como Dios, que es el autor del derecho de la naturaleza (*juris naturae*) es también el autor del derecho natural (*juris naturalis*), por lo que es el creador de este primado y potestad<sup>946</sup>, “quia nulla est potestas, quod hoc modo non sit a Deo, ut a prima causa”<sup>947</sup>. Esto es así porque tal lo ha querido Dios contingentemente<sup>948</sup>, y de hecho, en el Padrenuestro rezamos “hágase tu voluntad”<sup>949</sup>. Aunque esta línea de pensamiento netamente voluntarista se desvanece conforme avanza el *Tractatus de legibus* para quedar sustituida por un fuerte objetivismo metafísico.

El texto más decisivo lo encontramos en el Libro II del *Tractatus del legibus*, cuando establece “La palabra *jus* es equívoca, y es preciso distinguir ... A veces *jus* significa la facultad moral a una cosa o sobre una cosa, ya se trate de un verdadero dominio, ya de una participación de él<sup>950</sup>, lo que es propiamente el objeto de la justicia según expone Santo Tomás en la q. 57, art. 1<sup>951</sup>. Es costumbre de Suárez citar expresamente a Santo Tomás, apoyándose en él, cuando establece alguna tesis distinta u opuesta al pensamiento tomista. Sigue explicando que el derecho significa la ley, que es la regla del obrar justo, y que constituye en las cosas cierta equidad, y que es la *ratio* del derecho entendido del primer modo, como dice Santo Tomás en el mencionado art. 1<sup>952</sup>. “Para disponer de nombres breves y que sean manejables, al primero lo podemos llamar *jus utile*, y al segundo *jus honestum* o bien, al primero *jus reale*, y al segundo <jus> *legale*”<sup>953</sup>. Estamos ante la primera exposición

<sup>944</sup> “Quod licet proprietates physicae manantes a natura, soleant esse immutabiles naturaliter; nihilominus hae proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia, seu jura...”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 3, § 6.

<sup>945</sup> “Fundari forte potuit in naturali hominis dignitate. Nam homo factus ad imaginem Dei, sui juris, solique Deo subditus creatus est”. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 2.

<sup>946</sup> *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 7.

<sup>947</sup> *Defensio...*, cit., L. III, cap. 2, § 1.

<sup>948</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 3, § 2 y 3.

<sup>949</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 5, § 7.

<sup>950</sup> Retoma la tesis que expone Molina según la cual existe la categoría del *dominium*, y las otras figuras jurídicas son reconducibles a él.

<sup>951</sup> “Quia vero haec vox aequivoca est, oportet illam distinguere ... Jus enim interdum significat moralem facultatem ad rem aliquam, vel in re, sive sit verum dominium, sive aliqua participatio ejus, quod est proprium objectum justitiae, ut constat ex D. Thomae q. 57, art. 1”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 17, § 2.

<sup>952</sup> *Ibidem*.

<sup>953</sup> “Unde ut habeamus brevina nomina, quibus uti possumus, primum vocare possumus jus utile; secundum honestum; vel primum jus reale, secundum legale”. *Ibidem*.

expresa del derecho natural entendido al modo moderno, con categorías técnicamente perfiladas, “y ambos tipos del derecho los podemos dividir en derecho natural, de gentes y civil. Pues decimos que se trata de *jus utile naturale* cuando nos lo proporciona la naturaleza misma, o proviene de ella, al modo cómo la libertad proviene del derecho natural”<sup>954</sup>.

En realidad, la significación estricta de la palabra *jus* –prosigue este jesuita– es la de mencionar “una cierta facultad moral que tiene cada uno bien sobre la cosa que es suya, bien sobre la cosa que se le debe a él”<sup>955</sup>. La idea directriz que guía este discurso parece ser la que encontramos también en Luis de Molina, a saber, que así como los astros tiene derecho a iluminar, los caballos a pastar, el hombre a desenvolverse libremente ... Se trata de tesis de la apologética franciscana, que reconocemos también en Antonio de Córdoba, por ejemplo, pocos años después<sup>956</sup>. Suárez muestra expresamente la influencia de esta corriente cuando escribe que el derecho, con bastante frecuencia consiste “en una facultad de hacer (o, por decirlo así) en un cuasi *usus facti*”<sup>957</sup>. Viene a concebir como una *lex permissiva originaria* (aunque él no esa esta expresión tardía) cuando escribe que “la Ley natural permite con propiedad, pues no es meramente negativa ... sino que también indica positivamente, y dispone, que tales cosas sean indiferentes”<sup>958</sup>.

No renuncia, sin embargo, a la categoría de la ley como una manifestación del *jus*, y critica a Lutero por haber reducido todo el derecho a la expresión práctica del *jus utile naturale*, a saber, a pactos<sup>959</sup>. Él explica que lo justo es tal por adecuarse a alguna regla<sup>960</sup>, de forma que la naturaleza debe ser entendida tanto como la medida de la actuación como una *vis quaedam*<sup>961</sup>. Porque él entiende, contra Molina, que para poder hablar de deber se precisa un mandato, que no es más que la *lex praecipiens* de Dios, que acompaña a la *lex indicans* en que consiste la revelación de la Ley natural<sup>962</sup>. La ley indicativa nos indicaría en qué

<sup>954</sup> “Nam *jus utile naturale* dicitur, quando ab ipsa natura datur, sed cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex jure naturali”. *Ibidem*.

<sup>955</sup> “Stricte juris significatione ... facultas quaedam moralis quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 2, § 5.

<sup>956</sup> Vid. *Dilucida expositio super Regulam Fratrum Minorum*. Matriti, 1616, quaestio 1.

<sup>957</sup> “Hoc nomen *jus* interdum significat propriam legem, seu praeceptum; aliquando vero, et satis proprie, ac frequenter significare facultatem utendi, (vel ut ita dicam), quasi *usus facti*, sicut distinguuntur jura servitutis, vel *jus in re*, et *jus ad rem*, et similia”. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 9, § 11.

<sup>958</sup> “Proprie permittit per legem naturalem, quia *lex naturalis* non mere negativa ... sed etiam positive indicat, et disponit talia esse indifferentia”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 16, § 8.

<sup>959</sup> “Nostris vero temporibus Lutherus hanc haeresim magna exaggeratione docuit; dicit enim, Christianis nullam, sive ab hominibus, sive ab Angelis ullo jure imperio posse, nisi quantum ipsi velint”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 5, § 2.

<sup>960</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 5, § 8.

<sup>961</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, L. II, cap. 5, § 8.

<sup>962</sup> Habla del *praeceptum*, por ejemplo, en *Tractatus de legibus...*, cit., L. II cap. 6, §1. Se limita a seguir a Scoto. Vid. *Suma Theologiae...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

consiste la ley natural, y la *lex imperans seu praecipiens* nos ordenaría cumplir tal Ley. Acoge también, aunque con bastante menos entusiasmo, la tesis de Molina sobre los derechos naturales que se derivan para cada persona desde la naturaleza de cada cosa, porque todo hombre conoce y recibe sus potestades desde el orden metafísico de las cosas “según una potestad connatural”<sup>963</sup>. Resultaría así una potestad que se sigue necesariamente del *jus*<sup>964</sup>.

## 2. El voluntarismo en la noción de la ley

Parecería que, llegados a este punto, no habría mucho más que exponer, porque el derecho consiste bien en *facultates* o *potestates* inmotivadas (caso del *jus utile naturale*), bien en las potestades que derivan para cada cual desde las naturalezas de las cosas. Pero Francisco Suárez es un pensador sincrético donde los haya, en el que podemos buscar ocasionalmente claridad y rotundidad en sus exposiciones singulares, pero en modo alguno coherencia entre todas ellas. Pues frecuentemente sigue líneas paralelas en la exposición de un tema, de forma que realmente expone dos doctrinas distintas, no siempre conciliables. En nuestro caso, vemos que trata el derecho como una facultad o potestad subjetiva, anterior a cualquier ley; pero hace honor al título de su obra más conocida (el *Tractatus de Legibus*), y también se ocupa ampliamente de las leyes.

Define a la ley como “un precepto común justo y estable, suficientemente promulgado”<sup>965</sup>. Es preciso recalcar el término *praeceptum*, pues una de las pocas actitudes constantes de Suárez en su insistencia en la voluntad como origen de toda ley. Por ello la define como “voluntad, o *intimatio* de la voluntad”<sup>966</sup>. Con Suárez asistimos al gran *tournant* del significado de la ley, pues él reconduce toda ley posible a una peculiaridad de origen, a saber, estar dictada por la persona que posee la suficiente jurisdicción o legitimidad (esto es, adecuación a las leyes que regulan las capacidades de los legisladores), con lo que desaparece definitivamente el finalismo tomista para quedar sustituido por la operación de una causa eficiente<sup>967</sup>. Explica, para introducir el tema, que la ley es un acto de dominio o jurisdicción<sup>968</sup>, pues “ante todo, y en lo que hace a su sustancia, <la ley> consiste en la voluntad

<sup>963</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, Proemium, § 2.

<sup>964</sup> Vid. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 1, § 12.

<sup>965</sup> “Lex est commune praeceptum, justum ac stabile sufficienter promulgatum”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 121, § 5.

<sup>966</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 2, § 8.

<sup>967</sup> Éste era un tema recurrente en la enseñanza franciscana. Vid., por ejemplo, San Buenaventura, *Opera Sixti V Pont. Max. jussu diligenter emendata*, cit., vol. VI, *De corruptela peccati*, cap. 10, pág. 24. Bastit repara especialmente en esta faceta de la doctrina de Suárez. Vid. *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 322, por ejemplo.

<sup>968</sup> “Lex est actus dominii, seu jurisdictionis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 1, § 1.

misma<sup>969</sup>. La potestad política y la potestad legislativa son la misma cosa<sup>970</sup>, por lo que el derecho no legislado no es derecho: El Jus Commune no puede ser considerado verdadero derecho en España<sup>971</sup>, aunque puede tener valor de derecho subsidiario<sup>972</sup>.

Pero toda la jurisprudencia del Jus Commune, y las reflexiones que se habían hecho sobre ella (muy especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, de la mano de Joaquín Hopper, François Conan, Albertus Bolognietus o Pierre de la Grégoire<sup>973</sup>) habían insistido en la causa jurídica, que quiere decir tanto que la normación requiere de una causa suficiente, porque si no es así será arbitraria; también implicaba que la medida de tal norma ha de ser la cosa misma que aparentemente es solo regulada. Suárez se hace eco de esta anti-quisima doctrina entonces, y la recoge como suya propia<sup>974</sup>: Se mueve, pues dentro de la ortodoxia. Esto se confirma cuando observamos que rechaza la doctrina pactista de Molina sobre el fundamento del derecho penal, ya que él explica que el derecho penal no se fundamenta en un pacto, *sed ex vi culpa*<sup>975</sup>.

Pero pronto abandona estas declaraciones, como de estilo, e inicia un camino decididamente voluntarista, porque rechaza la doctrina de la *causa juris* y explica que el *medium rei* en que consiste el derecho se forma prohibiendo u ordenando<sup>976</sup>. Toda ley es, pues, el dictamen de una voluntad que ordena o prohíbe (siempre realidades imperativas). No usa expresamente la terminología que Pufendorf asignó a estas realidades espirituales y normativas (entia moralia), pero parece estar preocupado extraordinariamente por asegurar esta naturaleza de las normas jurídicas, del mismo modo que Samuel Pufendorf medio siglo más tarde. Concretamente, él expone que toda ley necesita una causa interna, o material, que puede cambiar en la historia; parece seguir la doctrina romanista de la *causa*, que situaba el peso de la positividad y la vigencia de las normas jurídicas tanto en el legislador como en la causa concreta que hacía necesaria o conveniente tal norma; la vigencia de las normas dependía así, según las explicaciones romanistas, de dos factores, a saber, el legislador adecuado (causa eficiente) y la causa concreta (causa material o final). Pero si Suárez hubiera seguido esta explicación, hubiera roto el estricto voluntarismo que él quiere perseguir; por esta razón, cuando él se plantea el posible cambio de las leyes porque han cambiado las circuns-

---

<sup>969</sup> “Nam imprimum quoad substantiam suam in ipsa voluntate consistit”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 1, § 6.

<sup>970</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 8, § 4

<sup>971</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 8, § 4.

<sup>972</sup> *Ibidem*, § 5

<sup>973</sup> Sobre estos autores, vid. el estudio de M. J. Rodríguez Puerto, *La Modernidad discutida. Jurisprudencia frente a jusnaturalismo en el siglo XVI*. Universidad de Cádiz, 1998, *per totum*.

<sup>974</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. VIII, cap. 3, *per totum*.

<sup>975</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. VIII, cap. 25, § 20.

<sup>976</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 17, § 7.

tancias, y escribe que “esta mutación no afecta para nada a la consideración moral”<sup>977</sup>, por que el único cambio que puede alcanzar a la fuerza de la ley —explica expresamente y con esta terminología— es el de su causa eficiente<sup>978</sup>. Las naturalezas y las consecuencias reales de lo que es regulado no cuentan, pues estas cosas solamente componen *materiam contractam* por la norma<sup>979</sup>. A diferencia de Gabriel Vázquez y Luis de Molina, él tiene a la vista que toda ley consiste en un precepto muy particular, que en modo alguno surge sin más desde los datos del ser. Suárez parece preso de los términos de su propia dialéctica al proponer el modo de resolver este problema, pues como para explicar la peculiaridad vinculante de las leyes suele oponer el consejo al precepto, ha de insistir en el carácter normativo que tiene este último<sup>980</sup>. Pues un consejo tiene razón de existir sólo por su racionalidad, mientras que las leyes y preceptos, en general, derivan su fuerza de obligar desde el hecho de estar mandadas o imperadas; insiste tanto en el carácter normativo de los preceptos jurídicos, que normalmente acaba reduciendo la norma a simple voluntad. Un juicio rotundo lo tenemos en el *Tractatus de legibus*: “En estas acciones <se refiere a los actos morales> encontramos virtud, o maldad por conformidad con alguna ley, y no por conformidad con el juicio de la razón”<sup>981</sup>. Repare el lector en que ésta no es una idea descontextualizada, sino tomada de un contexto en el que Suárez persigue convencer a sus lectores de la naturaleza normativa de las leyes y preceptos. En general, todo su pensamiento sobre este tema parece estar condicionado por la distinción entre la *lex imperans* y *lex indicans*; de acuerdo con esta distinción (que a veces la presenta más como una separación que no como una simple distinción), las leyes solamente tienen valor propiamente vinculante u obligatorio por estar imperadas por una voluntad superior.

Está preocupado por explicar que las leyes son entes morales, o mentales, o intelectuales. Explica reiteradamente que desde las leyes sólo se siguen naturalezas intelectuales, cosas que pertenecen a la mente<sup>982</sup>, de forma que la ley, en el súbdito, únicamente consiste

<sup>977</sup> “Sed haec mutatio nihil ad moralem considerationem refert”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 20, § 2.

<sup>978</sup> “Habet etiam lex causa efficientem, et ex haec parte solet effectus desinere”. *Ibidem*.

<sup>979</sup> “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* L. II, cap. 17, § 6. Sigue a Duns Scoto. Vid. *Summa Theologiae...*, 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., pág. 313.

<sup>980</sup> En *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 6, § 16, explica que el mandato del príncipe añade una “specialem rationem virtutis” distinta del consejo de un particular.

<sup>981</sup> “In his actionibus invenitur honestas, vel turpitudinem per conformitatem ad aliquam legem, et non per conformitatem ad iudicium rationis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 5, § 2.

<sup>982</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 4, § 2.



en un acto de la mente<sup>983</sup>. Explica que las leyes son *ex multis Physica distinctis*, porque requieren de un motivo razonable y de una voluntad eficaz<sup>984</sup>. Por ello define esta vez a la ley como realidad mental (por así decir) que en el mismo legislador es el acto de una voluntad justa, y recta, por la que quiere obligar al inferior para hacer esto o lo otro<sup>985</sup>. Añade que la obligación es un efecto moral, que depende de la voluntad del príncipe<sup>986</sup>. Pero para no dejarnos guiar por el bien sonar de las palabras, reparemos en que estas reflexiones vienen expuestas en el libro I del *Tractatus de Legibus*, momento en el que Suárez quiere aparecer como mediador entre el objetivismo ético de Gabriel Vázquez y Luis de Molina, y las doctrinas voluntaristas de los maestros de París del siglo XV, a los que él muestra conocer muy bien. Del mismo modo que Molina pocos años antes, Suárez presenta su voluntarismo legal tomando apoyos y ejemplos del derecho canónico, en donde la dimensión voluntarista de las normas es mucho más clara que en el derecho civil; normalmente alega ejemplos de la vida de los frailes (no pueden salir del convento sin permiso del superior), o recurre a las obligaciones propias de la Cuaresma: Todo esto viene fundamentado en el puro derecho positivo, esto es, en la voluntad del superior, y no existirían estos deberes si no hubieran sido creados por una causa eficiente y legítima. Pero ya indicaba, a propósito de Luis de Molina, que lo que es cierto para el derecho canónico no siempre vale para el derecho civil, que no opera con tanto dato procedente del arbitrio de los superiores. Suárez no quiere entender esta diferencia entre ambos derechos porque, de hecho, en el momento de proporcionar un ejemplo normalmente echa mano del *jus canonicum*.

Planteadas así estas cuestiones, la Ley Eterna de Dios solamente puede consistir en “una propiedad de la voluntad divina”<sup>987</sup>, en modo alguno en un orden inmutable del ser. Vázquez y Molina habían insistido en las naturalezas de las cosas inmutables, que contagian su necesidad a la Ley natural y a la Ley Eterna, de forma que, sin más, son obligatorias moralmente para el hombre aquellas conductas que son metafísicamente necesarias. Suárez muestra una actitud conciliadora con sus compañeros de Orden en los comienzos del tratado sobre las leyes; pero conforme avanza su exposición, se decanta cada vez más por un voluntarismo divino. Su razón de fondo –al menos según lo que él expone expresamente– viene dada por el rechazo del conocimiento puramente especulativo como principio de la actuación moral: “Quia non sunt imperia, nec practice movent, sed sunt quasi

---

<sup>983</sup> *Ibidem*, § 5.

<sup>984</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 5, § 20.

<sup>985</sup> “Legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis justae, ac rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc, vel illud faciendum”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 5, § 34.

<sup>986</sup> “Per se ergo requiritur, ut sit de obligatione subditorum, id est, ut sit voluntas obligandi subditos, quia sine tali voluntate non obligat illos ... Primum patet, quia obligatio est effectus moralis, et voluntarium principis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 4, § 8.

<sup>987</sup> Vid. L. II, cap. 3 del *Tractatus de legibus...*, cit., dedicado a este tema.

speculativa cognitio”<sup>988</sup>. Por ello reitera que la Ley Eterna “pendet ex arbitrio divino”<sup>989</sup>. En estos momentos lanza una declaración tomada de la escuela de los Nominales que, en sus manos, devino extraordinariamente influyente para la posteridad: Que solamente podemos hablar de moralidad en los actos que hacemos libremente, porque todo ser moral depende de la libertad<sup>990</sup>. Si pensáramos que está reiterando la necesidad de la libertad para poder hablar de moralidad, al modo tradicional, no habríamos entendido nada<sup>991</sup>.

### **3. Derecho y moral**

Ante todo, distingue el débito moral del débito legal<sup>992</sup>, aunque al haber negado la doctrina de la causa no queda claro qué quiere decir la expresión misma de débito o deber, ya sea moral, ya jurídico. La observación que hacía antes, a saber, que en Suárez existen frecuentemente dos o más líneas de pensamiento sobre cada tema, por lo que su doctrina no se deja exponer unitariamente, es especialmente perceptible en este problema.

Los teólogos anteriores habían supuesto que el deber (ya lo refiramos al derecho, ya a la moral) consiste en una única realidad, la vinculación en conciencia de aquellos sobre quienes recae tal deber. Toda orden o criterio suficientemente justo o legítimo genera el deber de ser obedecido porque vincula en conciencia, o bien establecían que vincula en conciencia porque existe el deber de actuar así. En principio podemos establecer que los términos de deber, obligación o necesidad, eran equivalentes al de obligación en conciencia. Surge un problema: La realidad del deber en conciencia se refiere ante todo al deber moral, y parecería que una cosa es el deber moral y otra el deber jurídico; pero ellos no admitieron la posibilidad de un deber que fuera distinto al deber en conciencia, esto es, al deber moral. ¿Por qué pensaban así? Ellos se solían situar en el supuesto más corriente: El de la existencia de una norma con un castigo previsto para el caso de su incumplimiento, y entendían que

<sup>988</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 3, § 5.

<sup>989</sup> Vid., por ejemplo, *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 3, § 4 y L. II, cap. 2, § 5.

<sup>990</sup> “Illae non in omnibus actibus suis, sed in his quos libere operatur, 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 detalladamente en Zumel, *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*. Salamanca, 1594, a lo largo del comentario de toda la *quaestio* 71.

<sup>991</sup> Francisco de Oviedo explicaba, en 1646, que habían existido dos opiniones notables sobre la moralidad de los actos, una la de Gabriel Vázquez, la otra de Francisco Suárez: “Habemus jam omnes, et solos actos liberos esse morales, restat modum explicandum, quod sit moralitas in his actibus ... Actum formaliter esse morale, nihil aliud dicere formaliter, quam esse liberum, et ita moralitatem illius consistere formaliter in ipsa libertate docet P. Suarez, disp. 1, sect. 2, n. 15... Moralitatem actus consistere in habitu sine seu respectu ad naturam rationalem docet P. Vasquius I-II, disp. 54, c. 2”. *In Primam Secundae*. Lyon, 1646, pág. 279. Es evidente que Oviedo no conocía la obra de Duns Scoto.

<sup>992</sup> “Circa hoc aliqui distinguunt duplex debitum, utrumque ortum ex jure naturae, sc. legale, et morale; et primum aiunt, non obligare in conscientia, sed tantum secundum”. Él hace suya esta opinión. Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 9, § 5

si se le imponía a alguien el castigo previsto en esa norma, eso porque había violado el deber (necesariamente previo al castigo) de obedecerla. Esto es, si una norma conlleva un castigo previsto para el caso de su incumplimiento, no por esto decían que tal norma generaba el deber de ser cumplida, sino que explicaban que se imponía la pena porque se había incumplido el deber de obedecer esa ley, lo que implicaba –antes que nada– que la ley era lo suficientemente racional como para exigir obediencia; esta racionalidad creaba el deber de su cumplimiento, y el incumplimiento del deber daba lugar a la imputación por la que se aplicaba la pena prevista a alguien, de modo que el camino racional de este problema era: Primero la racionalidad de la ley, después el deber de cumplirla, y en tercer lugar el castigo en el caso de incumplimiento.

Estas consideraciones se veían reforzadas porque la misma terminología que usaban, porque ellos distinguían entre las sanciones “*ex vi culpae*”, y “*ex vi poenae*”, esto es, entre los castigos impuestos porque ha habido culpa del sujeto infractor, y los castigos impuestos simplemente porque a alguien se le ha castigado a sufrir una pena; como es lógico, no admitían esta última posibilidad, que implicaba que alguien debía sufrir una pena sin culpa suya. Pues estos teólogos entendían que la responsabilidad moral o jurídica surgía desde una imputatio (el término *imputabilitas* era usual en sus libros), y tal imputación solamente tenía lugar cuando concurrían dos requisitos: Que el sujeto hubiera violado una ley suficientemente justa, y que hubiera actuado con libertad. Desde luego, sin violación voluntaria de una ley justa no admitían la posibilidad de aplicar una pena.

Este tema, sin embargo, fue objeto de muchas discusiones durante la Baja Edad Media. Ante todo, porque los Nominales valoraban en poco la sociedad humana, y sus poderes y sus leyes, y no admitían la posibilidad de que un legislador –que era solamente un simple hombre– pudiera crear deberes en conciencia para otros hombres, porque ellos entendía que la capacidad para crear deberes (en tanto estimaban el deber) solamente correspondía a Dios. Ellos extendieron la mentalidad que entendía que solamente existía un deber propiamente jurídico cuando una ley ordenaba o prohibía una conducta, y cuando, además, tal ley establecía una pena para el caso de su infracción. Pero tal mentalidad era, de hecho, irracional, pues nadie podía aceptar que desde un mandato arbitrario surgiera el *deber* de cumplirlo; además, tampoco podían admitir que una persona pudiera ser sancionada sin culpa suya. Aparecían omnipresentes los dos extremos de la cuestión: La racionalidad o justicia de la ley, y la voluntariedad del sujeto.

Pero quedaba pendiente una cuestión muy importante, a saber: Que la comunidad, el pueblo o el gobernante político no podían forzar sin más ni más las conciencias personales imponiendo deberes a los ciudadanos, según la discreción del que mandara. La Escolástica dio pronto una respuesta a este problema mediante la categoría de lo que llamaron leyes *mere poenales*, esto es, leyes simplemente penales. No se trataba de que hubiera un sector de las leyes que no creara el deber de su cumplimiento, sino que cualquier ley (salvo casos extremos) podía ser considerada como una ley ‘meramente penal’ si chocaba con la conciencia de alguien que hubiera de cumplirla. Efectivamente, si un ciudadano discrepaba en

conciencia de una ley, los escolásticos explicaron que no tenía el deber en conciencia de obedecerla; pero como también había que salvar el principio de autoridad (base de toda convivencia política), explicaron que tal infractor de la ley sí quedaba obligado en conciencia a pagar la multa prevista para el incumplimiento de esa ley. Esto es, respetaban al objeto de conciencia y respetaban, al mismo tiempo, los fundamentos de la convivencia. Como los Nominales entendían que las leyes humanas normales no obligaban en conciencia a su cumplimiento, pero de algún modo habían de ser obedecidas, explicaron que todas las leyes positivas humanas componían leyes *mere poenales*.

Frente a ellos, los aristotélicos, que veían en los gobernantes seculares causas segundas necesarias por las que actúa también Dios, mantuvieron el deber en conciencia de cumplir las leyes. Los aristotélicos, entre ellos todos los tomistas, también admitían el recurso de las leyes meramente penales, pero sólo en casos concretos, cuando una ley determinada forzara la conciencia de alguien en especial. Los scotistas, en cambio, mantenían que, a priori, todas las leyes positivas humanas componían leyes *mere poenales*, porque ninguna creaba el deber de ser cumplida. El problema que percibimos en Suárez es que, al haber negado la doctrina de la causa jurídica (que implicaba la existencia de un motivo suficiente y racional para dar y cumplir las leyes y sentencias), no dispone de un fundamento al que acogerse para fundamentar el deber que generan las leyes y sentencias. Ante la ausencia de causas materiales, él se remite a la norma por la norma misma: Basta que exista una norma, es decir, el acto de una voluntad suficientemente cualificada, para que aparezca el deber de su obediencia. En un planteamiento del tema que en cierto modo anticipa al que daría Kant casi dos siglos más tarde, mantiene que la *obligatio moralis* consiste en cumplir la ley espontáneamente<sup>993</sup>, de modo que la observancia de la Ley natural requiere de una “voluntad absoluta”<sup>994</sup>, porque una cosa es querer lo que el precepto ordena, y otra cosa es querer algo porque el precepto lo ordena. Cuando hace este tipo de declaraciones abandona su doctrina del voluntarismo divino y se convierte en ferviente objetivista, de forma que ni Dios puede cambiar las naturalezas de las cosas. En cambio, en otros momentos niega que las leyes positivas humanas generen el *deber* de ser cumplidas, y sigue la teoría de las *leges mere poenales* aplicándola a todas las leyes<sup>995</sup>.

Para hacer posible esta última tesis, por lo general, mantiene que el derecho no cuida de los actos internos de las personas<sup>996</sup>. Establece que la *vis coactiva* no alcanza a este tipo

<sup>993</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 1, titulado “Utrum lex naturalis obligat non solum ad actum, sed etiam ad modum virtutis”. En el § 2 escribe que “Imo si moraliter illo verbo utamur <implere>, non satis est facere, quod lex jubet, sed oportet libere et humano modo facere”.

<sup>994</sup> “Absolutam voluntatem esse necessariam ad observantiam legis naturalis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. II, cap. 10, § 5.

<sup>995</sup> Vid., *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 33, § 3.

<sup>996</sup> “Potestas autem civilis non multum curat de internis actibus”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 8.

de actos<sup>997</sup>, porque las leyes sólo miran a que haya paz en la convivencia humana<sup>998</sup> y, además, el derecho únicamente atiende a los hechos que pueden ser alegados y probados<sup>999</sup>. ¿Y las leyes que prohíben la blasfemia? Del mismo modo que Molina, reitera que por sí no pertenecen a la potestad secular, pero este poder las castiga por una concesión del poder eclesiástico<sup>1000</sup>.

Se encontraba, ciertamente, en un equilibrio precario. La doctrina tradicional había reconocido la existencia de instituciones concretas en las que andaban disociadas las normas legales y morales, y el ejemplo omnipresente solía ser el del contrabando, castigado por las leyes pero permitido por la moral. Algo parecido sucedía con las *praescriptiones*, un instituto enormemente discutido durante siglos, que era considerado inmoral pero permitido por el derecho. Suárez podía defender la libertad de conciencia, como ya lo había hecho algunos años antes Fortún García y Fernando Vázquez de Menchaca, pero ello no implicaba una distinción cabal entre moral y derecho. Porque en el espíritu dominante aún a comienzos del siglo XVII se podían distinguir dos facetas o vertientes de un mismo acto, discriminando la obligación legal de la moral. Pero eran juegos demasiado académicos, como de entretenimiento intelectual. Que esto era así, lo observamos en el tratamiento que da al fundamento del derecho penal. Molina lo había reducido a un pacto, de forma que el que comete delito se hace acreedor a un castigo porque rompe las reglas del juego que él mismo ha aceptado. Pero esta solución (seguida poco después por Grocio) era demasiado inhumana, excesivamente poco adherida a la realidad cotidiana: Porque un delincuente hace algo más que incumplir unas normas comunes. Por ello, Suárez establece que *nulla poena sine culpa*<sup>1001</sup>, y en otros momentos establece que la autoridad está capacitada para castigar al culpable porque ha habido un previo incumplimiento de un deber<sup>1002</sup>. Censura acremente las explicaciones que tratan de apartar las leyes de la moral, y señala que una doctrina como la de Maquiavelo parece ser más de un ateo que la de un simple hereje<sup>1003</sup>.

---

<sup>997</sup> “Lex mera humana non potest praecipere actum pure internum directe, et secundum se ... Nam potestas legislativa est etiam coactiva, ut diximus, et ita si coactiva esse non potest respectu interioris actus, neque legem ferre circa illud potest”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 13, § 2.

<sup>998</sup> Vid. *ibidem*, § 3.

<sup>999</sup> Vid. *ibidem*, § 5. Reconoce, sin embargo, que no puede existir un acto humano simplemente externo, sin su vertiente externa. Vid. *ibidem*, § 9.

<sup>1000</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 10.

<sup>1001</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. V, cap. 3, § 3.

<sup>1002</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 14, § 7.

<sup>1003</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 12, §§ 3 y 5.

#### 4. Liberalismo político

Su regla de oro en los temas políticos es “Lo que concierne a todos, debe ser aprobado por todos”<sup>1004</sup>. Esto no es posible en todos los casos, y reconoce que existen diversas potestades, diferentes entre sí, como sucede con el poder que el padre tiene sobre sus hijos, que es un poder muy distinto del poder político; de hecho, las potestades existentes obedecen a razones diversas, y pertenecen a órdenes distintos<sup>1005</sup>. El poder político es un poder diferente de los demás porque no pertenece a ninguna persona en concreto, ni siquiera al conjunto de los ciudadanos considerados individualmente (parece que establece expresamente esta tesis contra Molina), sino que reside en todo el pueblo<sup>1006</sup>, porque por la propia naturaleza de las cosas este poder solamente puede existir en la comunidad como tal<sup>1007</sup>. El derecho natural establece la *omnium una libertas*, como declara la ley *Ex hoc jure*. ¿Cómo es posible que un hombre quede sometido lícitamente al poder de otro? Porque el ser humano, aunque ha nacido libre, posee sin embargo una capacidad de sometimiento (subjicibilis), por lo que la existencia del poder político no atenta contra el derecho natural<sup>1008</sup>. No perdamos de vista que Suárez a veces recoge tesis aristotélicas, y a veces sigue las figuras iusnaturalistas del derecho romano, centradas en la *omnium una libertas* y en la *communis omnium possessio*.

El poder político solamente puede residir en la comunidad, por lo que únicamente es legítimo aquel poder civil que ha dimanado de la comunidad, y esto es así *ex natura rei*<sup>1009</sup>. Pero Suárez avanza notablemente el pensamiento liberal, y del mismo modo que ya hiciera Vázquez de Menchaca (y en general los escolásticos), establece el origen necesariamente contractual de este poder<sup>1010</sup>. Reitera que sin pacto no puede existir poder político<sup>1011</sup>, porque la misma comunidad se forma a través del consenso y de la voluntad de cada cual<sup>1012</sup>. Sin embargo, su pen-

<sup>1004</sup> “Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. V, cap. 15, § 2.

<sup>1005</sup> Vid. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 3.

<sup>1006</sup> “Ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo, seu corpore communitatis”. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 5.

<sup>1007</sup> “Quia ex natura rei solum et haec potestas in communitate”. *Ibidem*, § 7.

<sup>1008</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 1, § 11.

<sup>1009</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 4, § 2.

<sup>1010</sup> “Dicunt ergo alii, legislatorem obligari per lege ex voluntate totius reipublicae, et ex virtuti pacto inter principem, et rempublicam: nam ea conditione accepit potestatem legislativam”. Aunque se refiere a otros autores, él sostiene también esta opinión. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 35, § 10.

<sup>1011</sup> “Unde actu illi subici, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra jus naturale praeci-piens... quamvis ipsum naturale jus per se non effecerit subiectionem politicam, sine interventu humanae voluntatis”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 1, § 11. Por el contexto se sigue que esta “intervención de la voluntad humana” se refiere al pacto por el que la república transmite su poder al príncipe.

<sup>1012</sup> “Ipsa communitas coalescit, medio consensu et voluntate singulorum”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 1, § 11.

samiento se vuelve equívoco al llegar a este punto, porque reitera simultáneamente que el poder reside solamente en la comunidad como tal (de modo que aparece como una realidad originaria propia de tal comunidad, no de los individuos considerados individualmente), y mantiene también que este poder se forma desde la voluntad de los individuos, *ex voluntate singulorum*, tal como mantuvo Luis de Molina pocos años antes. Abundando en esta última tesis, establece que todos los hombres tienen parcialmente capacidad para componer una sociedad perfecta<sup>1013</sup>. En otros momentos abandona este planteamiento más individualista y declara que el poder político excede a cualquier poder humano<sup>1014</sup>. En cualquier caso, es necesario suponer siempre la categoría del pacto concluido en la sociedad<sup>1015</sup>, que aparece a modo de una categoría a priori, por lo que si el príncipe actúa arbitrariamente hay que postular que ha procedido contra el pacto que ha celebrado con la sociedad<sup>1016</sup>.

Como lleva hasta sus extremos la teoría contractualista, concluye que la comunidad civil perfecta, si no es cambiada, ha de revestir ante todo la forma de una democracia<sup>1017</sup>. Esto es, la democracia –según sus propias palabras– es la única forma natural de gobierno, a diferencia de la monarquía y de la aristocracia, que requieren de una “institución positiva”<sup>1018</sup>. Replica al rey inglés, que las libertades no tienen por qué conducir necesariamente

---

<sup>1013</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 4, § 1.

<sup>1014</sup> “Quia haec potestas habet plures actus, qui videntur excedere humanam facultatem, prout est in singulis hominibus; ergo signum est, non esse ab illis, sed a Deo”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 3, § 3.

<sup>1015</sup> “Nam prout a Deo immediate regitur jure naturae libera est, et sui juris, quae libertas non excludit, sed includit potius potestatem regendi se ipsam, et imperandi membris suis, excludit autem subiectionem ad aliud hominem, quantum est ex vi solius naturalis juris, quia nulli hominem dedit Deus immediate talem potestatem ... Deinde hoc egregie confirmat sententia Augustini lib. 3 Confes. cap. 8 dicentis *Generalem pactum est societatis humanae obedire Regibus suis*. Nam per haec verba significat, Regium principatum, et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae, ac subinde non esse immediate institutione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate”. Vid. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 11.

<sup>1016</sup> “Declaratur propterea in hunc modum, quia vel usus ille est per se malus, quia est contra pactum cum republica initum, cum primum in Regem transtulit potestatem suam”. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 1, § 14.

<sup>1017</sup> “Sic ergo perfecta communitas civilis jure naturae libera est, et nulli homini extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset”. *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 9.

<sup>1018</sup> “Democraticam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandum esse consecutionem: si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse, et debere. Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia et aristocracia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina, vel humana,

a sediciones<sup>1019</sup>. Como el rey existe para el pueblo, y no al revés, el pueblo puede cambiar los poderes que ha concedido al príncipe<sup>1020</sup>, y puede cambiar al rey, si bien no puede prescindir del mismo poder político<sup>1021</sup>. No es imprescindible que la forma de gobierno sea democrática: Puede consistir también en una monarquía, porque el pueblo decide la forma política que quiere tener<sup>1022</sup>.

La jurisdicción política consiste en la potestad de dictar leyes<sup>1023</sup>, porque la capacidad para darse leyes resulta desde la comunidad misma, porque es una propiedad de ella, y se ordena al bien *civil*, pues el fin ha de ser proporcionado al principio constitutivo<sup>1024</sup>, que es la misma comunidad o el agregado de sus individuos. Resalta tanto la *potestas condendi leges*, como un derecho de cada comunidad política, que excluye el valor de los ordenamientos jurídicos que no se han originado en la voluntad de la comunidad: Por ello, el derecho romano no tiene valor, porque le falta *potestas*<sup>1025</sup>. Una consecuencia inmediata de esta titularidad de la república en la creación de las leyes, es que el legislador queda obligado por las leyes que él mismo dicte<sup>1026</sup>, y que el pueblo ha transmitido esta potestad con algunas

---

quia sola naturalis ratio nude sumpta non determinat, aliquam ex dictis speciebus ut necessariam ... At vero democratia esse potest sine institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione cum sola receptione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere". *Defensio...*, cit., L. III, cap. 1, § 8

<sup>1019</sup> *Defensio...*, L. III, cap. 3, § 1.

<sup>1020</sup> "Non est in universum verum, quando talis divisio, vel communicatio jurisdictionis ad bonum reipublicae conveniens indicatur, quia potestas illa de se mutabilis est, et ad communem bonum reipublicae ordinatur, et ideo nulli juri repugnat, quia in illa fiat hujusmodi mutatio". *Defensio*, L. IV, cap. 3, § 17

<sup>1021</sup> *Defensio...*, cit., L. IV, cap 3, § 17.

<sup>1022</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 4, § 1, y § 4.

<sup>1023</sup> En *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 9, § 19, explica que "Civitatem tantum habere de potestate condendi legem, vel statutum, quantum habet de jurisdictione. Et ratio sumitur ex dictis, quia potestas condendi leges jurisdictionis est". Aquí se refiere directamente a la capacidad o jurisdicción que cada ciudad tiene, o no tiene, para darse leyes; pero podemos entender esta tesis en un contexto más amplio.

<sup>1024</sup> Vid., *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 11, § 7.

<sup>1025</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 4, § 2.

<sup>1026</sup> "Nihilominus communis, et constans sententia est, teneri principem, seu legislatorem tam civilem, quam Ecclesiasticum ad servandas leges, quando materia communis". *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 35, § 4.



limitaciones y condiciones<sup>1027</sup>. Sin embargo, como él tiene la vista más el Estado moderno que el *principatus* medieval, se opone a la tesis antigua que expresa que “lex non recepta a subditis non est lex”<sup>1028</sup>.

Imponer tributos es un poder de la república, no del príncipe<sup>1029</sup>, y solamente puede imponerlos el máximo gobernante, no las potestades inferiores, como son los condes, etc.<sup>1030</sup>. La cuantía de los tributos dependerá de la causa social que les ha dado origen<sup>1031</sup>.

Es realista en el momento de determinar quien debe gobernar. Como todos los escolásticos, distinguió entre la *vis directiva* y la *vis coactiva* de las leyes, y dejó establecido que la *vis directiva* no es nada sin la *vis coercitiva*<sup>1032</sup>. Esto implicaba mantener también que el ejercicio del poder es una cuestión también de hecho.

### El siglo XVII escolástico

Podríamos considerar que esta escolástica tardía culmina con Suárez, pero una consideración así tendría algo de erróneo, porque Suárez apuntó ideas y consolidó explicaciones, pero ni aquellas ideas ni estas explicaciones eran enteramente originales ni quedaron enteramente apuntaladas. El irenismo suyo hizo necesarias otras explicaciones que, con carácter marcadamente epigonal, llevaron sus tesis hacia el lugar al que naturalmente apuntaban. Ciertamente, durante el siglo XVII coexisten las escolásticas tomista y jesuítica; pero los seguidores de Tomás de Aquino, con la mayor parte de su terreno ya perdido en el siglo anterior, acaban desapareciendo —como tales tomistas— durante este tiempo. En su lugar se levantó la versión hoy tradicional de la *Philosophia perennis* que, de la mano de Schwarz, Finetti y Desing (entre otros muchos neoescolásticos) se adentró en el siglo XVIII. A partir de ahora la consideración *metafísica* dominó la filosofía práctica, de modo que el universo escolástico se pobló de esencias inmutables y necesarias. Johann Eisenhart, en la segunda mitad del siglo XVIII, hizo un serio esfuerzo para mostrar que la consideración metafísica es necesariamente dialéctica y tópica, distanciada de la rigidez de la lógica<sup>1033</sup>, pero la suya fue una voz en el desierto. Junto a la rigidez de las ideas, esencias o formas consideradas

---

<sup>1027</sup> “Quia ut dictum est, potestas cuiuscumque Monarcha temporalis manat a Republica cum aliqua limitatione, et conditione inclusa”. *Defensio...*, cit., L. IV, cap. 4, § 5.

<sup>1028</sup> Vid. *Tractatus de legibus...*, cit., L. I, cap. 11, § 6.

<sup>1029</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. V, cap. 14.

<sup>1030</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. V, cap. 14, § 13.

<sup>1031</sup> *Tractatus de legibus...*, cit., L. V, cap. 15, § 4.

<sup>1032</sup> “Quia vis directiva sine coercitiva invalida est”. *Tractatus de legibus...*, cit., L. III, cap. 1, § 9.

<sup>1033</sup> Vid. *De usu principiorum moralis philosophiae in iure civili condendo et interpretando*. ya cit.,. Estos autores pretendían explicitar aquel sector de la doctrina tomista que explicaba que “Ad primum dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens, et secundum hoc ex fine sequitur actio mala”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 4.

formalmente, esta neoescolástica fue profundamente conservadora en lo político y liberal en lo económico. Dominó a lo largo y ancho de toda la Europa no revolucionaria, de forma que hasta las polémicas que los teólogos luteranos movieron contra las tesis nominalistas y voluntaristas de Samuel Pufendorf, se basaron (normalmente de forma expresa) en Francisco Suárez.

Molina y Suárez distinguieron el derecho basado en la naturaleza misma de las cosas, que compone derecho natural, del derecho positivo, que es un derecho que se compone de órdenes y mandatos sobre lo que es moralmente indiferente; esto implicaba mantener que toda solución jurídica objetivamente justa forma parte del derecho natural, no del derecho positivo. Así —si sigo estrictamente su terminología y los ejemplos que ellos adujeron— cumplir los contratos vendría ordenado por el derecho natural, mientras que la prohibición que pesa sobre los religiosos de salir de su convento sin permiso del superior, o el deber de todos los católicos de cumplir los ayunos de la Cuaresma, eso y otras regulaciones parecidas forman el derecho positivo. Se les planteó un interesante problema, a saber: Si todo el derecho que dispone de una causa objetiva para existir es derecho natural, ¿qué queda y en qué se fundamenta el derecho positivo? Ya sabemos que el objetivismo metafísico fue acompañado del voluntarismo legal, pero si todo lo objetivo es necesariamente metafísico, ¿las leyes positivas únicamente pueden fundamentarse en la voluntad del gobernante? Contestar razonadamente a esta pregunta equivale a caer en un voluntarismo poco recomendable, que no sabe matizar entre lo necesario, lo discrecional y lo arbitrario; pero sucedió que Molina y Suárez no quisieron matizar, porque no les interesaba. Ellos habían construido minuciosamente un edificio doctrinal, que se acomodaba bien a los nuevos tiempos, y no quisieron situar factores y cuestionamientos que pudieran socavar sus cimientos.

Juan de Salas publicó su “De legibus” unos años después de Suárez<sup>1034</sup>, y siguió fielmente los pasos de su maestro. La categoría primaria que él encontró en el derecho fue la del *dominium*, que se desdoblaba —como era usual entonces— en el “*dominium proprietatis*” y el “*dominium jurisdictionis*”. Aquel mentaba el derecho real de propiedad, y éste el principado político. ¿Por qué existe esta potestad o facultad del ser humano que se manifiesta en el *dominium*? Como ya explicara Conrado en el siglo XV, él lo entiende a modo de un acto ilícito, esto es, que tiene su sede en la voluntad<sup>1035</sup>. La ley no puede tener otro asiento distinto del dominio mismo, sólo que en lugar de nacer de la propia voluntad, o de la voluntad genérica del género humano, resulta de la voluntad del gobernante, por lo que la “*vis obligandi*” de las leyes resulta “*ex voluntate sola*”<sup>1036</sup>. Desde este voluntarismo legal resultaba incómodo aludir a otros factores fuera de la potestad que otorga el derecho a legislar. Por

<sup>1034</sup> *In Primam Secundae...*, cit.

<sup>1035</sup> *De legibus...*, cit., pág. 7

<sup>1036</sup> *De legibus...*, cit., pág. 7.

ello, explica que la ley es injusta si excede de la potestad del legislador<sup>1037</sup>. También Tomás de Aquino había explicado que la ley puede ser injusta por este motivo; pero realizó en mucha mayor medida que estos escolásticos las otras causas por las que una ley puede no ser justa: Casi todo es cuestión de saber colocar el acento. Lógicamente, Salas entiende que las leyes romanas no tienen fuerza de ley<sup>1038</sup>.

Leonardo Lessius estuvo siempre centrado en la escolástica tardía española, y depende sin rebozos de Vázquez, Molina y Suárez. Sigue el camino ya usual a la altura de 1630, y explica que el *dominium* es la categoría primaria de la vida jurídica<sup>1039</sup>, que puede ser *jurisdictionis, et proprietatis*<sup>1040</sup>. Este *dominium* se manifiesta bajo forma de una *potestas* que puede ser activa, pasiva o *resistendi*, según que su titular pueda hacer, exigir, o permanecer en su derecho<sup>1041</sup>. Añade, sin embargo, que toda potestad ha de ser concedida por una ley<sup>1042</sup>, lo que no tiene sentido en este contexto, porque ha situado el *dominium* individual como realidad anterior a las leyes. En otros momentos explica que la noción más básica es la del *jus* como *potestas legitima*, de la que depende lo que es justo, porque en el derecho hay que considerar un objeto formal *quod* y un objeto formal *cui*. El objeto formal *quod* de la justicia es aquello que ha de ser dado al otro; el objeto formal *cui* menciona aquel a quien se da esa cosa<sup>1043</sup>. Definitivamente, con Lessius la palabra *legitimus* pierde su sentido jurídico (pues significaba lo ajustado a la ley) y toma el significado propiamente moderno, que se manifiesta sin rebozos con Luis de Molina, para quien lo *legitimus* era el título último –la personalidad– de aquel que puede exigir algo.

<sup>1037</sup> *De legibus...*, cit., pág. 23.

<sup>1038</sup> “Francos uti lege Romana, non quia lex, sed quia bona est”. *De legibus...*, cit., pág. 131.

<sup>1039</sup> “Dominus enim vocatur quid habet aliquid suum, de quo possit disponere, vel in quod auctoritatem exercere. Qui autem nihil habet suum, in quo exerceat potestatem, non dicitur Dominus”. *De justitia aliisque virtutibus morum libri quattuor*. Lugduni, 1630, L. II, cap. 3, Dubitatio 1, § 1.

<sup>1040</sup> Vid. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 3, Dubitatio 1, § 2.

<sup>1041</sup> “Primo, est potestas, id est, habitudo quaedam ad aliquid, unde dicitur aliquid posse. Haec autem se habet vel in modo potentiae activae, ut quando est jus ad aliquid agendum vel retinendum: vel potentiae pasivae, ut in jure ut alaris, ut custodiaris, ut tibi serviatur: vel potentia resistendi, ut in jure quod habes ne quis aedificet tali loco”. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 2, § 2.

<sup>1042</sup> Vid., *De justitia...*, cit., L. II, cap. 2, § 3.

<sup>1043</sup> “Dico quarto, Jus pro potestate legitima, non est objectum, quod Justitia intendit: et tamen aliquid unde objectum Justitiae quoddammodum pendet, et ad hoc intrinsecum ordinem habet, quod formale objectum cui dici potest ... Quod autem hoc jus recte dicatur objectum formale cui, patet, quia est ratio cur alteri sit debitum. Pro quod notandum est, in Justitia, sicut in omne virtute quae est ad alterum, posse distingui objectum quod, et objectum cui. Objectum quod est illud, quod ipsa virtus intendit, et praestat alterius ... Objectum cui, est is cui praestatur. Hoc in propositio est proximus noster, quatenus Jus habet ratione cuius illi aliquid est debitum. Ex jure enim ipsius in me vel mea, nascitur in me debitum praestandum id, quod illud Jus impleat et exhauriat ... Itaque Jus est ratio objectiva in objecto cui, unde tota ratio Justitiae pendet”. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 2, Dubitatio 1, § 7.

Todos los hombres disponen del mismo *dominium*, y por naturaleza son todos iguales<sup>1044</sup>. La noción de naturaleza a la que él se refiere participa de los mismos equívocos que afectan al derecho natural específicamente moderno, porque explica que “la naturaleza, por sí misma, esto es, al margen de la vida política...”<sup>1045</sup>. No queda claro si la naturaleza es un estado originario del hombre que por algún motivo tiene una cierta fuerza normativa, o si la naturaleza es una instancia superior al derecho positivo que nos da un poder o facultad originario para actuar. En cualquier caso, sigue la moda moderna de considerar al hombre “naturalmente”, esto es, prescindiendo de su sociedad y de su cultura.

El *dominium proprietatis* es natural al hombre. Desde el punto de vista de su título último, el hombre es capaz naturalmente de ser propietario porque es dueño de sus actos<sup>1046</sup>. Pero Lessius añade una nota nueva a la propiedad, porque equipara el uso sobre los miembros del propio cuerpo al uso de las cosas externas<sup>1047</sup>. Los juristas y escolásticos anteriores estaban aún dominados por la explicación romanista que entendía que en el estado de naturaleza o derecho natural, la propiedad era desconocida, por lo que sólo existía la “*communis omnium possessio*”, y todo era de todos; fue el derecho de gentes el que introdujo el derecho de propiedad, derogando en este punto, como en tantos otros, al puro derecho natural. Luis de Molina ya había explicado treinta años antes que el hombre es *dominus* de su propio cuerpo y de sus propios actos, pero no equiparó el “*usus rerum externarum*” al “*usus proprium membrorum*”, y lo mismo vino a hacer Suárez<sup>1048</sup>. Lessius es el primer escolástico en el que apreciamos la *naturalidad* –por así decir– del derecho real de propiedad, tesis que no se acabó de generalizar, al menos doctrinalmente, hasta la extensión de la obra de Locke.

Gaspar Hurtado siguió las tesis generales de esta escolástica, distinguiendo el *dominium* en *dominium proprietatis, et jurisdictionis*<sup>1049</sup>. Desde la extensión de las obras de Molina y Suárez, la conciencia colectiva asumió que el punto radical de toda consideración jurídica es el *dominium* que cada cual tiene sobre su propia persona, y sobre sus propias cosas. Al ser iguales estos dominios que cada hombre porta naturalmente, el derecho ha de fundamentarse en una sociedad de individuos en pie de igualdad<sup>1050</sup>.

Quizá el personaje más interesante en este grupo de escolásticos modernos, es el Cardenal de Lugo, porque asume la empresa de explicar en toda su radicalidad qué es este domi-

<sup>1044</sup> *De justitia...*, cit., L. II, cap 4, Dub. 9, § 54.

<sup>1045</sup> “*Quia natura secundum se, id est, extra vitam politicam*”. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 5, § 8.

<sup>1046</sup> Cfr. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 4, Dub. 1, § 1.

<sup>1047</sup> Vid. *De justitia...*, cit., L. II, cap. 2, Dub. 1, § 3.

<sup>1048</sup> Vid. J. J. Megías, *Propiedad y derecho natural en la historia: una relación inestable*, cit., págs. 237-274.

<sup>1049</sup> Vid. *Tractatus de justitia et jure*, cit., Difficultas II, pág. 2.

<sup>1050</sup> “*Quia conditione naturae, omnes nascuntur, et sunt pares*”. *Op cit.*, Difficultas 13.

nio originario sobre sí mismo y sobre las cosas. Toma como ejemplo el dominio divino, y presenta al hombre como un ser portador de dominios al modo cómo Dios domina sobre todas las cosas<sup>1051</sup>. Es patente que el dominio así entendido es una categoría tan originaria que no se deja explicar mediante análisis ulteriores, pero él intenta aclararla hasta donde puede. Escribe que el dominio es aquel derecho que, *subjecta materia*, nace de la conexión misma que tenemos con alguna cosa<sup>1052</sup>, que puede ser un *dominium proprietatis, seu jurisdictionis*<sup>1053</sup>. Bien, pero siempre tenemos el derecho de preguntarle a Lugo por qué el hombre se encuentra conectado necesariamente (*subjecta materia*) con alguna cosa, es decir, por qué tiene derecho a actuar de esta forma u otra. Lugo es quizá el primer autor de nuestra cultura que parte expresamente desde las nociones del *meum et tuum*<sup>1054</sup>, de forma que llega a un subjetivismo bastante radical<sup>1055</sup>. ¿No supone esto caer en un egoísmo impropio de un moralista católico? No, replica Lugo, porque nosotros seguimos nuestra utilidad individual por la propia dignidad de la naturaleza humana<sup>1056</sup>. La base del derecho individual de propiedad se encuentra en el trabajo personal, como vemos patentemente en el caso de construcción de una estatua, que una vez que alguien ha pulido la piedra y le ha dado forma, hace suya esa imagen que él ha creado<sup>1057</sup>. Explica también (y ésta fue una de las tesis más básicas del jusnaturalismo moderno) que los bienes inmuebles se hacen propiedad de su primer ocupante<sup>1058</sup>.

La potestad, facultad o dominio legítimo es aquel *usus juris* (a diferencia del *usus facti*, explica Lugo) que consiste en una potestad moral para hacer una cosa porque disponemos de un derecho intrínseco radicado en la persona<sup>1059</sup>. Es uno de los primeros autores conocidos

<sup>1051</sup> *Disputationum de justitia et jure tomus primus*. Lugduni, 1646, Disputatio 2, § 4.

<sup>1052</sup> “Qua subjecta materia nascitur ex connectione ipsa, quam habemus cum aliqua re, quod jus dicitur proprium”. *Disputationum...*, cit., Disp. 2, § 3.

<sup>1053</sup> Vid. *Disputationum...*, cit., Disp. 2, § 1.

<sup>1054</sup> Así lo hace en *Disputationum...*, cit., Disp. 1, § 1: “Ut ergo semel, et radicatus, intelligamus, quale sit illud jus, quod respicit justitia, et quod significamus, quando dicimus *meum et tuum...*”.

<sup>1055</sup> Tal se aprecia en *loc. cit.*, § 6.

<sup>1056</sup> “Ratio autem oritur ex dignitate et nobilitate humanae ... homo tamen propter nobilitatem suae conditionis, non debet fieri generantis, nec adduci ad utilitatem alterius”. *Disputationum...*, cit., Disputatio 1, § 7

<sup>1057</sup> “Deinde id quod dicebat, divisionem non potuisse fieri <se refiere a la *divisio bonorum* que acabó con la *communis omnium possessio*> absque decreto aliquo, vel communitatis, vel Principis habentis potestatem supra communitatem, durissimum videtur. Seclude enim omne decretum, et leges ipsius etiam Adami: peto si aliquis propria industria, labore, et ente depinxisset pulchram imaginem, aut bellam statuam sculpsisset, nonne jure ipso naturae imago, vel statua illa fuisset in dominio artificis, ut non nisi furto, posset ab eo invito auferri? Quis hoc negat? Ergo ipsum naturae jus ante omnes legem positivam humanam divideret poterat dominia, et de facto dividebat”. *Disputationum...*, cit., Disp. 6, § 4.

<sup>1058</sup> *Disputationum...*, cit., Disp. 6, § 4.

<sup>1059</sup> “Est potestas moralis ad haec facienda propter jus intrinsicum, et radicatum in persona”. *Disputationum...*, cit., Disp. 2, § 41.

que recurre a la noción de *persona* en el sentido moderno y en el contexto propiamente jurídico. Algunos años más tarde la usará también Pufendorf<sup>1060</sup>, y acabará siendo popularizada por las obras de Kant y sus discípulos<sup>1061</sup>. Los orígenes de la noción de persona, (no como dimensión social, sino como ser humano individual portador de derechos absolutos) han ido estrechamente unidos al individualismo jurídico y económico: La noción de persona que usa Lugo sería ininteligible sin el *meum et tuum* en la base de la explicación del derecho.

Estas explicaciones serían completadas por Francisco de Oviedo, quien insistió especialmente en que la relación en que consiste el derecho, es una relación *trascendental*, es decir, una verdadera y propia *relatio* que se establece entre una persona y una cosa, de modo que esa cosa deja de ser indiferente para esa persona y pasa a ser un bien suyo<sup>1062</sup>. Aunque en este punto Oviedo no dio un paso más allá de Baltasar Navarrete, que había expuesto en 1605 una explicación francamente completa sobre el carácter trascendental de la ética. Pero Oviedo aporta matices interesantes, porque rechaza la explicación de Suárez sobre la libertad natural del hombre (centrada en buena medida en la figura del *jus utile naturale*) porque tal libertad es simple libertad física, no moral<sup>1063</sup>. Él entiende, más en la línea de Gabriel Vázquez, que “la moralidad subjetiva del acto, o su moralidad radical, esto es, del acto por su propia naturaleza, por la que se puede decir que ese acto es moral, consiste en la posibilidad de ser regulado (in regulabilitate), según la naturaleza racional, respecto de la cual tal acto es conforme o diforme”<sup>1064</sup>. Igualmente en la línea de Gabriel Vázquez (un teólogo muy conocido y citado en el siglo XVII, pero hoy –por razones inexplicables– casi olvidado) explica que antes de cualquier juicio o dictamen de la razón, es preciso decir que el acto, por su objeto, es radicalmente moral<sup>1065</sup>.

La escolástica más tardía española, normalmente dependiente de los Nominales y apartada *toto coelo* del tomismo, estableció y difundió universitariamente las tesis básicas del espíritu liberal moderno. Afirmó que la primera manifestación del derecho y de la vida jurídica es un *dominium* que cada ser humano posee sobre sí mismo y sobre sus actos. Mantu-

<sup>1060</sup> Vid. mi estudio *El cambio decisivo en la jurisprudencia: Samuel Pufendorf y la teoría de la “cualidad moral” en la modernidad*, en “Justitia” (Buenos Aires) I (1997) págs. 361-383.

<sup>1061</sup> Vid. mi estudio *La independencia y autonomía del individuo: Los orígenes de la persona jurídica*, en “Anuario de Filosofía del Derecho” (1987) págs. 477-522.

<sup>1062</sup> “Prima sententia tenet bonitatem formalem actus humani esse, relationem quamdam transcendentalem ad objectum consonans ratione, et legi, non solum secundum se, sed et secundum finem ad reliquas circumstantias”. Vid. *In Primam Secundae Divi Thomae*. Lyon, 1646, pág. 299.

<sup>1063</sup> “Moralitas vero Philosophica, quam competat actibus in individuo indifferentibus, si dentur, erit libertas illa physica”. *In Primam Secundae Divi Thomae*. Lugduni, 1646, pág. 279

<sup>1064</sup> “Sentio moralitatem subjectivam actus, seu moralitatem radicalem, hoc est, actus ex sua natura, seu ex se esse capacem dicendi actum moralem, consistit in regulabilitate ad naturam rationalem, cui talis actus conformis, aut difformis existit”. *In Primam Secundae...*, cit., pág. 279.

<sup>1065</sup> “Ante omne iudicium seu dictamen rationis: est dicere: actus ex suo objecto esse radicaliter moralem”. *Ibidem*.

vo –aunque esto hay que matizarlo según cada autor– que el núcleo originario del que hay que partir y al que hay que llegar es cada individuo considerado aisladamente. En cierta contradicción con esto último (una contradicción, por otra parte, de la que nunca se ha librado el pensamiento liberal), explicó que el sujeto y dueño del poder político es el pueblo o la comunidad, que traspasa este poder al gobernante necesariamente mediante la figura de un contrato, de forma que el príncipe no puede tener más poderes que los que el pueblo le ha concedido; como el príncipe es uno más de los que celebran el contrato, él queda obligado al cumplimiento de los términos del contrato –términos que normalmente se expresan a través de la legislación– como un ciudadano más. Y, finalmente, hizo de la propiedad individual –expresada en el *meum et tuum*– un derecho natural e innato de cada persona.

## **8. La Modernidad laica**

Hasta el siglo XVII la teoría política había estado fundamentalmente en manos de los teólogos. Ciertamente, durante el siglo XVII, los teólogos siguen activos en una actividad creativa, pero el centro de gravedad de la investigación y enseñanza de la filosofía práctica pasó a manos de autores que no eran profesionalmente teólogos. El mundo ya no formaba una unidad: Junto a los Católicos estaban los Protestantes, que reclamaban una cultura propia. Había que romper con la cultura dominante, que –perdido de vista el tomismo, aunque aún quedaran ocasionalmente algunos tomistas– era encarnada entonces fundamentalmente por Francisco Suárez y sus discípulos, pero esta ruptura requería una personalidad que marcara el final de los viejos tiempos y la aurora de la nueva época.

Según lo indicado, la validez y vigencia las explicaciones escolásticas aludidas hasta ahora tenía sus días contados. Europa estaba cansada, ya a finales del siglo XVI, de guerras religiosas, y las divisiones confesionales que habían dado origen a estas guerras, habían puesto en cuestión cualquier fundamento de naturaleza pretendidamente teológica. Además, y por motivos que la historiografía actual aún no puede explicar, el Catolicismo y los Católicos fueron presentados como seres anquilosados, anclados en un pasado que había que superar, enemigos del progreso (pues en el siglo XVII ya estaba ampliamente operativo el mito del progreso perenne e irreversible del género humano). En otras palabras: Había que exponer lo que habían expuesto Molina, Suárez o Lugo pero sin la terminología propia de las filosofías escolásticas y, quizá esto fue lo más importante, por autores que no fueran teólogos. Los autores no teólogos que alcanzaron el reconocimiento social fueron Hugo Grocio (*circa* 1625), Samuel Pufendorf (hacia 1670) y John Locke, a finales del siglo XVII.

Pero no era suficiente con que los libros sobre los fundamentos del derecho, de la ciencia jurídica y de la política fueran firmados por laicos, sobre todo si no eran católicos. Existía otro problema más complejo del que era preciso dar cuenta, y que vendría a ser el siguiente: El siglo XVII es el momento de nuestra cultura en el que estalla el problema del estatuto científico de las teorías científicas, como muestra paradigmáticamente Descartes. El problema se había ido incubando desde antiguo, pues los medievales eran constructivis-

tas en el momento de explicar la Geometría, y a la hora de describir en qué consistía este saber, todos hablaban de proceder desde el punto a la línea, desde ésta a la línea, desde las líneas a las figuras. La lectura de los distintos *Proemia* de los Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo que redactó cada teólogo nos muestra este hecho. La misma facilidad con que los aristotélicos propusieron seguir un método resolutivo-compositivo, y la igual facilidad con que los no-aristotélicos acogieron estas propuestas, nos indican también hasta qué punto los teólogos bajomedievales estaban preparados para seguir unos carriles científicos similares a los de la ciencia moderna.

Desgraciadamente, en las historias de la Filosofía se suelen señalar figuras más bien pintorescas al tratar estos temas, como fueron Roger Bacon, Ramón Llull que son personajes que nos interesan ahora; ahora nos interesan más bien las muy frecuentes declaraciones de Tomás de Aquino cuando indica reiterativamente que, incluso en los datos que conocemos intuitivamente por los sentidos, ofrecen poca confianza, porque a través de ellos únicamente conocemos algunas *quaedam infima rerum*. Pero la gran diferencia entre Tomás de Aquino y los científicos modernos estriba en que la conciencia de la poca fiabilidad de nuestros conocimientos no llevó al de Aquino (en quien personifico toda una actitud) a devaluar la relativa y poca objetividad de que somos capaces de alcanzar, desanimado ante la posibilidad de obtener una certeza plena. Ya indiqué que para esta época el conocimiento era ante todo según el criterio del *subjectam materiam*, que implicaba que no podemos pretender alcanzar sobre una cosa más conocimientos que los que ese objeto se deja enseñar.

Los *moderni* siguieron un camino distinto. Descartes observaba cómo la evidencia de los sentidos inutilizaba una y otra vez serios intentos científicos de tipo matemático. Concretamente, uno de los grandes baluartes de la sabiduría antigua, que eran los Elementos de Euclides, se mostraban incompatibles con los desarrollos matemáticos porque, al desarrollar el postulado IV de Euclides, los teoremas de los matemáticos rechazaban las líneas paralelas. ¿Existían *realmente* las líneas rectas, las paralelas, los pentágonos? Ante tal incompatibilidad entre la evidencia de los sentidos y el discurso de la razón, Descartes sacrificó aquella evidencia a la racionalidad humana. Dando un paso más: Las líneas paralelas o los ángulos rectos, ¿eran creaciones del psiquismo humano? Y si era así, ¿qué estatuto epistemológico debería serles concedido? Quizá Descartes no se planteó tantos problemas a la vez, pero estos problemas sí emergieron con fuerza en Hume y Kant. Al no poder fiarse de los sentidos, la filosofía aristotélica —que mantenía que todo conocimiento principiaba desde los sentidos— hubo de ser abandonada, y Descartes replegó al hombre sobre sí mismo, de forma que su evidencia interior, acompañada de los pertinentes desarrollos matemáticos, habría de constituir el fundamento y la estructura de cualquier ciencia.

Galileo, por los mismos años que Descartes, estaba proponiendo restricciones drásticas en los objetos que debía estudiar el científico, porque la ciencia sólo debería ocuparse de los 'cuerpos regulares', esto es, de los mensurables según número y figura. Pero este empirismo de Galileo apenas alcanzó a la ciencia del derecho que se desarrolló en la Edad Moderna, quizá porque el empirismo y el derecho siempre han ido divorciados. Influyó decisiva-



mente el talante de Descartes, y el estilo empirista se manifestó solamente en Hobbes y Locke, y de otros modos distintos, en Thomasius o en Gundling. Constituiría un problema que rebasa las fuerzas de cualquier historiador el intentar diseñar siquiera los modos cómo los intentos empiristas se combinaron con los que provisionalmente podríamos llamar positivistas en el siglo XVIII. Pues el máximo enemigo del empirismo no fue la Metafísica (ya desprestigiada desde Descartes en los ambientes progresistas) sino el positivismo que hablaba de cualidades morales de los individuos. Desde luego, cuando Locke habla de los derechos innatos del individuo, se contradice plenamente y sin justificación posible con sus bases epistemológicas sensistas y fenomenistas.

Pero el estilo de Descartes y de Galileo (y si avanzamos más en la línea empirista, el de Hobbes o Locke) era el resultado de una mentalidad por lo general subliminalmente vivenciada, que solamente se manifestó claramente en el siglo XVIII. Era la mentalidad para la que resultaba evidente que el mundo constituía una máquina, que constaba de una sola materia y de un solo tipo del movimiento: De una única realidad, en definitiva. La Mecánica de Descartes reposaba sobre esta vivencia, que se manifestaba aún más claramente en Hobbes. Las intuiciones platónica y aristotélicas sobre la diversidad y multiplicidad de las cosas quedó arrumbada como un prejuicio tan antiguo como inmantenible. Ahora, en pleno siglo XVII, era preciso postular una sola realidad desde la que *découle* toda la vida jurídica, pues las instituciones jurídicas eran simples epifenómenos de alguna realidad humana fundante y profunda. En pocos años avanzó el materialismo, y la misma realidad humana fue entendida como un simple sector de la entera realidad única, como observamos muy explícitamente en d'Holbach y Helvetius. En definitiva, se trataba —en la última instancia del materialismo— de encontrar la única ley que lo movería todo, también la acción humana. Así el hombre encontraría su lugar *natural*, se reencontraría él a sí mismo, y suprimiría las injusticias creadas por una tradición ignorante. Entonces podría prescindir del *Deus ex machina*.

No todos estos pensadores llevaron —ni mucho menos— tan lejos estas tesis. Pero operaban por debajo del umbral de la sensibilidad socialmente aceptada, y en la Edad Moderna hubiera quedado fulminantemente descalificada una propuesta de tipo metafísico, que reconociera la irreductibilidad de las cosas. Había llegado el momento del sistema, más allá del simple orden. Los juristas tocados por las exigencias de los Humanistas habían ordenado el derecho, fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XVI: Tal cosa hicieron, entre otros muchos, Apel, Derrer o Hopper. El orden supone un esfuerzo analítico que, en un momento posterior, reorganiza lo que ha encontrado el análisis según algún criterio fundado en definitiva en el más y en el menos. Es la disciplina del profesor, que ha de exponer con claridad, incluso desde el punto de vista topográfico, lo que él ha encontrado fragmentariamente en las fuentes. Pero el orden no afecta a la estructura interna de las materias que son estudiadas y expuestas, a menos que el expositor desfigure las instituciones que estudia para que 'encajen' artificiosamente en los cuadros organizativos que él ha planeado.

El sistema es algo completamente distinto, aunque exteriormente puede presentarse también como simple orden. El método sistemático postula la existencia de un solo princi-

pio —el *principium unicum, evidens et adaequatum*— que constituye el protoelemento que, combinándose en la historia sobre sí mismo, da lugar a los distintos fenómenos. En Hobbes —el gran triunfador de la Modernidad— tal elemento era la sensación que, procesada por la sustancia gris del cerebro, daba lugar a diversas representaciones mentales que ya nada tenían que ver con las Ideas antiguas; éste fue un tema que explicitó Locke en mucha mayor medida. Ni Grocio ni Pufendorf (ni la mayor parte de los jusnaturalistas del siglo XVII) fueron materialistas al estilo de Hobbes o Locke, pero todos ellos buscaban un auditorio, y hubieron de plegarse a lo que demandaba científicamente su momento; de otro modo hubieran permanecido como escolásticos ya impresentables. Hubo que buscar un elemento fundante que diera lugar a todo el ordenamiento jurídico que proponía cada jusnaturalista. Resulta obvio que ni Hugo Grocio ni Samuel Pufendorf creyeron en ese protoelemento que originaba todas las instituciones jurídicas, de modo que desde él y las leyes de su desarrollo, toda la vida jurídica fuera calculable y previsible. Pero pretendieron responder a esta exigencia, y de ahí el carácter más o menos sistemático de sus obras.

El lector tiene derecho a preguntarse sobre qué tienen que ver estas explicaciones con una exposición sobre el desarrollo histórico de la emergencia de la libertad individual en la filosofía escolástica. Ambas corrientes fueron tan de la mano que las podemos calificar como madre e hija. Pues Grocio depende expresamente de la filosofía española del siglo XVI y de comienzos del siglo siguiente. La mala costumbre de tantas editoriales de editar las obras suyas sin las notas marginales y a pié, puede presentar un discurso autónomo; pero cualquier edición del siglo XVII o XVIII nos muestra su dependencia, bastante estricta, del pensamiento español aludido. Samuel Pufendorf, del mismo modo que John Locke, fue formado en la escolástica más estricta. Pero Pufendorf se avergüenza de sus maestros y solamente cita, de la cultura inmediatamente anterior, a François Conan y Fernando Vázquez de Menchaca. Su discurso avanza aparentemente de la mano de los clásicos latinos, de Michel de Montaigne y, en menor medida, de los clásicos griegos, como ya hicieran (cuestión que habría matizar en pequeña medida) otros juristas anteriores, como Fernando Vázquez, según el modo de proceder que llamé Humanismo racionalista<sup>1066</sup>. Pero los nervios internos de su discurso y las categorías que a veces presenta expresamente, fueron las escolásticas. Constituiría un trabajo suplementario demostrar hasta qué punto el *iter* interno de la estructura argumentativa de Locke estuvo determinada por las nociones escolásticas básicas: Pero la obra suya no puede ser entendida al margen del estilo escolástico de explicar la realidad, especialmente del estilo más tardío, el de los teólogos del siglo XVII. Su misma minuciosidad, la trabazón interna de su discurso según razones de lógica, su proceder de forma resolutiva-compositiva, la presentación de síntesis a priori que determinan desde el primer capítulo de su Ensayo la dirección y la meta final de sus propósitos, le descubren. Sobre todo, su insistencia en la libertad como *qualitas moralis persona competens* (aunque jamás menciona expresamente una sola noción de la filosofía anterior), muestran su *pedigree* suareiziano.

<sup>1066</sup> Vid. mi estudio “*Mos italicus*”, “*mos gallicus*”..., cit.

Suárez fue el gran triunfador de la Edad Moderna, al menos en los ambientes moderados y liberales. Aquella ‘quasi qualitas moralis libertatis’, así como la doctrina escotista que él recoge y proclama, que podríamos expresar como que todo ente moral *pendet ex libertate*, fue la que se impuso, por encima incluso de las explicaciones empiristas. Aunque la combinación ocasional de este jusnaturalismo individualista con las tesis del empirismo produjo híbridos que no podría clasificar y exponer adecuadamente: Baste pensar en Thomasius y en Gundling, en los que su formación igualmente escolástica se transparenta de forma inconfundible. El caso de Gundling fue más explicable, porque sus años de estudio en el seminario (una vocación a la Iglesia que no llegó a culminar) le llenaron la cabeza de las doctrinas de Suárez, Leibniz y quizá hasta de Wolff. Hace falta una investigación suficiente que demuestre la dependencia de estos dos últimos filósofos de la metafísica sistemática suareziana. Thomasius sólo nos muestra cómo cualquiera que hubiera estudiado filosofía en el último tercio del siglo XVII, tenía la memoria cargada de libros que hablaban del ente, del a priori, del *proprie loquendo* o del *formaliter*, de los *modi* y *sustancias*, etc.

### ***Hugo Grocio: Continuidad de la tradición***

Grocio fue ante todo un protestante arminiano, hombre de fe, y piadoso. Activo durante el primer tercio del siglo XVII, y dotado de una fuerte cultura humanista, la mayor parte de su trabajo se lo llevaron las investigaciones teológicas. Hubo de huir de Holanda para escapar de la cárcel, y vivió en París representando al Rey de Suecia ante la corte francesa. Allí redactó su “Tres libros de la guerra y de la paz”, que le dieron inmediatamente fama internacional. Este libro representó de hecho un hito importante en el desarrollo de las tesis sobre la libertad personal porque lo propio de la Modernidad fue el individualismo político-jurídico, y Hugo Grocio pasa, o ha pasado, por ser el padre del nuevo derecho natural que hizo posible tal individualismo.

Él, embajador de profesión, estaba especialmente preocupado por el panorama desolador de las relaciones internacionales. Para aportar su grano de arena al remedio de estos males, redactó el “De jure belli ac pacis”, pero sin limitarse a lo que hoy llamaríamos derecho internacional: También estudió amplias zonas del derecho civil. La redacción de esta obra estuvo motivada, al parecer, por lo que indica en sus Prolegómenos: Que en el momento presente no se vivían las exigencias del derecho natural. ¿Quiso componer un tratado de derecho natural? No en mayor medida que Fernando Vázquez de Menchaca: En aquel momento, como durante casi todo el siglo XVII, las obras que hoy llamamos jusnaturalistas se presentaban como amplias explicaciones de los principios más generales del derecho, que después descendían al tratamiento de las instituciones concretas. Poca diferencia externa, por tanto, con varios autores del siglo anterior, como Bolognnetus, Ulzurrum, Fortún García, Hopper, Conan o Tholosanus. Pero sí se diferencia de estos últimos (que eran civilistas, y Tholosanus canonista también) en que él no quiere ofrecer un tratado del *jus civile*, sino un libro que parta desde los principios más generales del derecho y descienda a estudiar cada una de las instituciones. Un empeño antiguo, que ya observamos en diversos juristas de la

segunda mitad del siglo XVI. Su método de redacción es el que llamé Humanismo racionalista, de forma que los clásicos de la Antigüedad van surgiendo de forma imprevista y continua, formando un discurso evocador y altamente literario. Es una obra con sus contenidos ordenados, de mayor a menor generalidad: Quizá fue éste punto el que separó decisivamente a Fernando Vázquez de Menchaca de Grocio, pues Vázquez siguió un método casuista ya anticuado en su momento.

Su estilo filosófico es francamente conciliador y sincrético. De acuerdo con Molina y Suárez, parte desde un estricto objetivismo ético, de forma que la Ley natural sería una realidad objetiva que vincularía a Dios mismo<sup>1067</sup>. Por este hecho, cualquier hombre puede conocerla, aunque no sea creyente, y esta ley sería válida y vigente aunque supusiéramos el absurdo de que Dios no existe o no se preocupa de los asuntos humanos<sup>1068</sup>. No es cuestión de escandalizarse por esta declaración, pues la hipótesis que expresaba la validez de la Ley natural *etiamsi Deus non daretur* era un viejo recurso de los escolásticos que encontramos, entre otros, en Gabriel Biel. Explica reiteradamente que el Derecho o Ley natural es la misma naturaleza humana, o la conveniencia con la naturaleza racional<sup>1069</sup>, por lo que puede ser conocido con la misma certeza que las matemáticas<sup>1070</sup>. Un seguidor fiel, por tanto, de Gabriel Vázquez, Molina o Suárez.

También parte a veces, aunque pocas en comparación con el conjunto de su obra, del hombre en el estado de naturaleza, y entiende que disponemos de la sociedad para nuestro perfeccionamiento: Ésta fue la parte más moderna de su doctrina y la que llamó la atención en mayor medida. Explica en los Prolegómenos que será bueno todo aquello que fomente la sociedad, y será malo todo lo que la menoscabe; éste pasó por su ser *primum principium, unicum et evidens*. Es decir, compondrá derecho natural toda aquella regulación social que sea útil para la sociabilidad humana<sup>1071</sup>. ¿Quiere decir esto que concede a la *utilitas* la misma importancia que los aristotélicos? Es dudoso, porque mientras que en los Prolegómenos explica que la utilidad es esencial al derecho, y también al derecho natural, poco después

<sup>1067</sup> Vid. *De jure belli ac pacis libri III*. Editio altera. Amstelodami, 1651, L. I, cap. 1, § 11.

<sup>1068</sup> “Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daretur, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”. *De jure belli...*, cit., Prolegomena. Esta edición no tiene numerados los párrafos de los prolegómenos.

<sup>1069</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. I, cap. 1, § 10.

<sup>1070</sup> “Vere enim profiteor, sicut mathematici figuris a corporibus semotis considerat, ita me in jure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum”. *De jure belli...*, cit., Prolegomena.

<sup>1071</sup> Cabe preguntarse por qué Grocio eligió este principio de la sociabilidad, tan relativamente lejano al ser humano, y lo mismo hizo Pufendorf algunos años después, porque lo lógico hubiera sido seguir un camino vagamente aristotélico y hablar de la felicidad como del principio supremo orientador de nuestras conductas. Parece que Grocio quiso ser original, porque ya Bartolomé de Medina explicaba, en 1578, que todos los filósofos que no eran teólogos hablaban del *principium unicum*, que lo situaban en la vida feliz, y que todos discordaban sobre qué consistía tal vida. Vid. *Expositio in I-II...*, cit., I-II, q. 4, art. 2, en la pág. 19.

distingue, enfrentándose a Bodin, el derecho de la política, aquel zona del *justum*, ésta campo del *utile*<sup>1072</sup>. En otros momentos explica que la *utilitas* queda fuera del derecho, porque pertenece al *rectum*, no al *justum*<sup>1073</sup>. Luego no parece claro que propusiera una doctrina del derecho natural en virtud de la cual todo lo que fomente la sociedad viene ordenado por este derecho.

Su explicación sobre los fundamentos del derecho y de lo justo hay que recorrerla según pinceladas. De acuerdo con la tradición, explica que la primera manifestación del derecho es la *potestas seu facultas*, y la segunda la de *lex*<sup>1074</sup>. Se atreve a dar el salto ante el que dudó Suárez, y explica que el derecho es una “*qualitas moralis personae competens*”<sup>1075</sup>. Fue el primer autor conocido que explicó el derecho como libertad originaria que compone una cualidad moral. El talante contractualista está presente a lo largo de esta obra, y del mismo que Fernando Vázquez (al que cita con cierta frecuencia, y a veces muy elogiosamente), establece un fundamento contractual para el derecho penal<sup>1076</sup>. No hizo del contrato el fundamento único del deber: Admite que, junto a él, se encuentran la generación (por la que el padre tiene potestad sobre sus hijos) y el delito<sup>1077</sup>.

Pero en estos rasgos acaban sus pretensiones modernas. No hizo del individuo libre y aislado el punto de referencia sistemático de sus construcciones, y en este dato decisivo se separa de Fernando Vázquez y de los Conimbricenses, pues declara que el origen de la sociedad política no considera individuos, sino familias<sup>1078</sup>. Abandona por tanto los carriles liberales tan caros a los españoles. En completa oposición a los juristas y teólogos españoles, establece que el poder político tiene naturaleza patrimonial: ¿No significa esto –se pregunta él mismo– que ponemos a los hombres en comercio? Hay que considerar –se responde– que una es la potestad dominical, otra la civil, del mismo modo que una es la libertad personal, otra la civil, otra la individual, otra la de las *universitates*<sup>1079</sup>. Pero estas distinciones entre las libertades implicaban recaer en un pensamiento medieval. “Aquí no hablo de los hombres considerados singularmente, sino de la libertad del pueblo ... Cuando se enaje-

---

<sup>1072</sup> “Temperari me ad his quae alterius sunt tractationis, ut quae docent quid ex usu facere: quia ista suam habent artem specialem politicam, quam recte ita solam tractat Aristoteles ut alieni mihi admisceat, contra quam fecit Bodinus, apud quem haec ars cum juris nostri arte confunditur”. *Loc. cit.*

<sup>1073</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. I, cap. 1, § 9.

<sup>1074</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. I, Cap. 1, § 1.

<sup>1075</sup> *De jure belli...*, cit., L. I, cap. 1, § 4.

<sup>1076</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. II, cap. 20, § 2.

<sup>1077</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. II, cap. 5, § 1.

<sup>1078</sup> “Consociatio qua multi patres familiarum in unum populum ac civitatem coeunt, maximum det jus corpori in partes: quia haec perfectissima est societas”. *De jure belli...*, cit., L. II, cap. 5, § 23.

<sup>1079</sup> “Quod autem dixi, quaedam imperia esse in plano juris proprietatis, id est, in patrimonialia imperantibus; quidam viri eruditi hoc argumentum oppugnant, quod liberi homines in commercio non sint. At sicut alia est potestas dominica, alia regia; ita et alia est libertas personalis, alia singulorum, alia universorum”. *De jure belli...*, cit., L. I, cap. 3, § 12.

na lo propio con la población, no se venden los hombres, sino el derecho perpetuo de regirlos<sup>1080</sup>. Consecuentemente con este pensamiento, no hace del contrato la categoría hermenéutica necesaria para entender la sociedad civil, sino que reconoce que las sociedades políticas pueden ser desiguales<sup>1081</sup>. Finalmente, se desdice de la certeza apodíctica que ha afirmado en el conocimiento de los temas prácticos, y declara que no hay certeza *in moralibus*<sup>1082</sup>, sino que hay que proceder según la experiencia desde la cosa misma<sup>1083</sup>.

Hugo Grocio representó un retroceso importante en la carrera hacia la Modernidad porque puso en manos de los juristas (y no solamente de los teólogos) al individuo aislado, independiente y libre, que no reconoce más obligaciones que aquellas que se fundamenten en su consentimiento, y contribuyó a dar prestigio a las teorías sobre el estado de naturaleza. Pero, aparte de este individualismo incipiente, del que lógicamente hubiera debido salir una teoría política contractualista, no solamente no fue original, ni en sus contenidos ni en su método, sino que, quizá por su dependencia personal de la Corona, afirmó un pensamiento claramente conservador con algunas pinceladas innovadoras.

### *Samuel Pufendorf*

Los supuestos cardinales de la Ética y de la jurisprudencia moderna ya los habían puestos en Fernando Vázquez de Menchaca, Luis de Molina y Francisco Suárez. Sus doctrinas fueron ampliadas por los escolásticos del siglo XVII, como Lessius, Hurtado, Oviedo o Lugo. Hugo Grocio amplió la doctrina del individuo aislado en el 'status naturae' y ofreció así un punto de partida fácilmente comprensible para afirmar una teoría político-jurídica contractualista, aunque más tarde, en el desarrollo más concreto de sus ideas, no fue coherente con este punto de partida. También tras la obra de Grocio quedaban aristas por limar para que la figura del individuo aislado, independiente y autónomo se erigiera en el punto sistemático de referencia de toda posible construcción jurídica.

Ante todo, era necesario prescindir del método casuístico propio de la *jurisprudencia* usual, porque el humanismo del siglo XVI reclamó orden y, procediendo mucho más allá de la simple ordenación de las materias, reclamó un *sistema*<sup>1084</sup>. Fue mérito de Grocio hacer una obra ordenada (ya que no sistemática) desde los supuestos del individualismo dominante. Pero la época no se contentó con la simple claridad que aporta una exposición así, porque el motivo de fondo para desechar el método casuista quizá no residió tanto en razones de orden

---

<sup>1080</sup> "Hic ergo non de hominum singulorum, sed de populi libertate ... Propria tamen cum populo alienatur, non ipsi homines alienantur, sed jus perpetuum eos regendi". *De jure belli...*, cit., *ibidem*.

<sup>1081</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. I, cap. 1, § 3.

<sup>1082</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. II, cap. 23, § 1.

<sup>1083</sup> Vid. *De jure belli...*, cit., L. II, cap. 23, §§ 3 y 4.

<sup>1084</sup> Estudié con cierto detalle este tema en "*Mos italicus*", "*mos gallicus*" y el Humanismo racionalista, págs.150 y ss.

y eficacia prácticas como en el postulado filosófico-científico que requería que todo el derecho fuera derivado o deducido desde un *principium unicum*. Una labor que debía ser realizada por filósofos, porque el trabajo de los juristas, siempre dependiente de las exigencias concretas y contingentes de cada caso, daba lugar a una cantidad interminable de *quaestiones* que no podían ser contempladas unitariamente porque les faltaba un único punto de referencia. Por contra, la razón, por ser única en todos los hombres, y por consistir su proceder —según postularon— en un desarrollo lógico claro y uniforme, debía proponer reglas precisas, sencillas y universales. Dicho con otras palabras, el derecho de los juristas debía ceder ante el derecho de los filósofos<sup>1085</sup>. Notemos, de paso, algo importante: ese desentrañar la realidad humana, que es el trabajo propio del jurista, quedaba sustituido por un *a priori* filosófico: una comunidad de individuos libres situados en una posición de absoluta simetría. Ciertamente, la Razón aplicada a la Filosofía práctica podría haber partido desde otros postulados: pero éste fue el que triunfó históricamente. Lógicamente, la única categoría jurídica admisible era la del pacto<sup>1086</sup>.

El cambio era muy brusco y se hizo preciso romper definitivamente, de forma explícita, con la tradición jurisprudencial anterior. Grocio no se atrevió a tanto: Su “*De iure belli ac pacis*” está plagado de citas que, como las de los escolásticos españoles del siglo XVI y XVII, eran aun excesivamente deudoras de la ciencia jurídica prudencial y romanista. Realmente, Grocio, no tuvo “talante rupturista”, como hace notar Hervada<sup>1087</sup>, sino que ante todo quiso buscar la conciliación en Europa haciendo del *ius naturale* el campo de juego común de las facciones enfrentadas, fundamentalmente religiosas. Era necesario que la figura del sujeto aislado, independiente, que únicamente cuenta con su voluntad o arbitrio (identificaron *libertas* y *arbitrium*, *Freiheit* y *Willkühr*), fuera erigida en el único esquema heurístico posible para la comprensión de la vida práctica humana en el campo moral o en el jurídico. Llevar a cabo esta tarea correspondió a Pufendorf históricamente.

### 1°. Cuestiones previas a la lectura de Pufendorf

Hay que advertir ante todo que Samuel Pufendorf es un autor que se presta a confusiones, porque su obra es deliberadamente ambigua. Normalmente se dice de él que erigió la exigencia de la sociabilidad en el *principium unicum et summum* del derecho natural, de modo que todas las conductas que favorecieran la sociabilidad humana constituirían derecho natural, y las que no, serían opuestas a este derecho. Una tesis idéntica a la de Grocio. Así, en definitiva, el Barón de Pufendorf seguiría unos carriles más bien aristotélicos<sup>1088</sup>.

---

<sup>1085</sup> Vid. “*Mos italicus*”, “*mos gallicus*”, etc., págs. 121-124.

<sup>1086</sup> Vid. mi estudio, *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la Escuela del derecho natural*, en “*Persona y Derecho*” XIII (1985) págs. 79 y ss.

<sup>1087</sup> Vid. *Historia de la ciencia del derecho natural*, cit., págs. 249-270.

<sup>1088</sup> Así lo considera Alfred Verdross en *Abendländische Rechtsphilosophie*. Springer. Wien, 1963, págs. 128-135.

El problema reside en que esto es verdad y no lo es, porque, efectivamente, Pufendorf sigue en ocasiones –para explicar el contenido del derecho natural– la teoría más conocida de los *entia moralia*, que serían los mandamientos de Dios al hombre ordenándole fomentar la sociabilidad, de forma que el conjunto de estos *entia moralia* constituiría el derecho natural. Desde este punto de vista no se aparta de los escolásticos que hablaron de la *lex indicans* y *lex praecipiens* como los elementos constitutivos de la Ley natural: Los *entia moralia* no son más que los mandatos que Dios nos ordena cumplir, que disponen internamente de un contenido, y externamente de una forma imperativa. Pero Pufendorf ha asumido a Hobbes, y propone, igualmente en los mismos textos, otra noción del *ius naturale* que es incompatible con la anterior, a saber, el derecho o *jus naturale* como realidad opuesta a la *lex naturalis*. Siempre procede de la mano de Hobbes, que suele ser su interlocutor habitual: El *ius* otorga libertad, y la *lex* ha de recortar la libertad “naturalmente” concedida por el *ius* a fin de que los hombres lleven una vida más segura y cómoda. El “derecho” y la “ley” son, pues, realidades antitéticas: Ésta no se deriva desde aquel, ni aquel de esta última. El establece originariamente una *lex permissiva ad omnes usos* (lo que los kantianos de finales de la Ilustración llamaron la *lex permissiva originaria*<sup>1089</sup>), que posteriormente sería recortada *odiosamente* en la medida en que lo exigieran las necesidades humanas.

Las explicaciones escolásticas sobre el derecho como *dominium* y como *facultas libera* encuentran en él su éxito definitivo. El scotista “*omne esse morale pendet ex libertate*”, tan ampliamente recogido por varios de los escolásticos españoles, encuentra ahora unas categorías en las que puede expresarse con cierta precisión al servicio de una operatividad más inmediata y práctica.

## 2'. Los “*entia moralia*” y los problemas ontológicos

Él comienza indicando que “La palabra derecho es bastante ambigua”<sup>1090</sup>. El problema comienza, indica este autor, porque se le entiende equivocadamente como la ley, o como el complejo de las leyes que es sistemático y homogéneo, o como la sentencia dictada por el juez<sup>1091</sup>. Ninguna de estas significaciones se adecua al derecho porque él pretende considerar al hombre y a su vida *naturalmente*. Este adverbio nos introduce en los postulados metódicos más básicos y determinantes de la nueva ciencia del derecho: “Per natura, id est, remota omni lege”<sup>1092</sup>, como indica comentando a Hobbes. No cuentan “las cosas” en esta consi-

<sup>1089</sup> Vid. mi estudio *La Cabeza de Jano*, cit., págs. 103-110.

<sup>1090</sup> “Iuris vocabulum valde est ambiguum”. Cfr. *De iure naturae et gentium libri octo*. Edición de Frankfurt y Leipzig de 1759. Reprint de la editorial Minerva (Frankfurt/M) de 1967, L.I, cap. XX, § 20, pág. 20 de esta edición.

<sup>1091</sup> “Praeter illas significaciones, quibus usurpatur pro lege, et complexu seu Systemata legum homogenearum, ut pro sententia a iudice pronunciata”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1092</sup> *De iure...*, cit., L.I, cap. 6, § 19, pág. 95.



deración *natural* del hombre, como veremos. Como cada individuo sólo se posee a sí mismo y él es una monada de voluntad o arbitrio, hay que prescindir de todas las leyes posibles, siempre constrictivas, cuando se pretende hacer derecho natural.

Indicaba que es preciso no dejarse dominar por la capacidad persuasiva de este alemán, que desarrolla paralelamente varias explicaciones opuestas y contradictorias sobre el derecho natural. De este modo, una vez que ha establecido que la sociabilidad es el principio supremo del derecho natural, y que esta sociabilidad nos la ha infundido contingente Dios a los hombres, mantiene una noción de ley o derecho natural que poco se diferencia de la de tradición estoica-cristiana: “Bastantes convienen en que el derecho natural fluye desde la misma razón del hombre, de la cual surge un dictamen recto ... y así dicen las Sagradas Escrituras que la Ley natural habla porque está inscrita en el corazón de los hombres”<sup>1093</sup>. Por eso entendemos –prosigue Pufendorf– que la Ley natural es congénita a los hombres desde su nacimiento, y que los principios generales están como impresos, al modo de distinciones y proposiciones actuales <de vigencia actual>, de forma que el hombre puede conocerlos sin ulterior información o mediación<sup>1094</sup>. Más adelante remacha el clavo de esta última idea cuando indica que “es evidente que estos principios no sólo han de ser necesarios y verdaderos, sino también propios y como domésticos de esta disciplina, de modo que el ánimo, a causa de su certeza, los admita plácidamente sin más pruebas”<sup>1095</sup>. Expresándose así parece que estamos otra vez ante los “prima principia communia et indemonstrabilia practicae rationis” de la ciencia jurídica y de la teología medieval, esos “naturalia principia” que se conocen *absque ratiocinatione*. Anteriormente había indicado que estas leyes componen los “entia moralia”, con la que Welzel entiende que Pufendorf intentó oponerse al mecanicismo social de Hobbes<sup>1096</sup>. En efecto, al comienzo de este tratado ha dejado estable-

---

<sup>1093</sup> “In eo plerique conveniunt, ius naturale ex ipsa hominis ratione eruendum, idemque adeo ex istius recte habendi dictamine profluere ... quo nomine etiam Sacra Litterae eandem cordibus hominum inscriptam pronuntiant”. Cfr. *De iure...*, cit., L.II, cap. III, § 13, pág. 196.

<sup>1094</sup> “Quam ad rem tamen vix necessarium arbitramur praefecte contendere, animis hominum ab ipsa nativitate congenita, et velut impressa esse iuris naturalis saltem generalia praecepta, ad modum distinctarum, et actualium propositionum, quae statim atque usus sermonis accesserit, citra ulteriorem informationem aut mediationem homini possit exprimi”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1095</sup> “Sed et indolem demonstrationum intelligentibus facile patet, principia non solum necessario vera, et prima esse, debere, sed etiam propria, et velut domestica huic disciplina, de qua inquiritur, et ita perspicue, ut animus, percepta ex illis assertionis causa, placide adquiescat, nec ulterioribus probationibus immineat”. Cfr. *loc. cit.*, pág. 199.

<sup>1096</sup> Vid. *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*. Trad. F. González Vicén. Aguilar, Madrid, 1971, pág. 134.

cido que tales “entes” son los mandatos que Dios ha dirigido a los hombres para que éstos compongan su vida de forma ordenada y honesta y se diferencien así de los animales<sup>1097</sup>.

Ya en esta primera versión de los *entia moralia*, Pufendorf insiste en desvincularlos de la realidad ontológica humana, como ya hiciera Suárez al indicar que las cosas reguladas por las leyes solamente componen *materiam contractam* de la legalidad. Por ello, recaba que no son cosas o substancias, sino modos o *modi* de ser que no provienen de los principios extrínsecos de las substancias de las cosas<sup>1098</sup>, según su terminología; que son realidades ya existentes que se “sobreañaden” al arbitrio de los seres inteligentes gracias a una voluntad superior<sup>1099</sup>. Desde esta perspectiva, es un jusnaturalista de la escuela de los Nominales.

Está algo preocupado porque es consciente, o así lo parece, de que está cortando definitivamente con la jurisprudencia tradicional existente hasta entonces. Esta jurisprudencia partía desde la consideración de la justicia como un “medium rei”, tema al que Tomás de Aquino dedica una cuestión entera<sup>1100</sup>. A Pufendorf le sobra la palabra *rei*, que indica que la justicia o la ciencia jurídica es preferentemente cuestión de las cosas, real, no personal; y precisamente él quiere establecer que la justicia es cuestión estrictamente de las personas, que estamos ante cualidades morales de las *personas* y no ante la consideración y medición de lo que reclaman las cosas. Por esta razón escribe que el derecho no se ocupa de las cosas: “Res, quatenus sub obiectum iuris, in censum entium moralium proprie referemus, opus non videtur”<sup>1101</sup>. El derecho se compone, pues, de cualidades morales que son propias de las per-

---

<sup>1097</sup> “Nobis illud iam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus et motibus <hominum> naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultant, et insignis quidem decor atque ordo vitam hominum exoneret. Et ista attributa vocantur Entia Moralia, quod ad ista exiguntur, et iisdem temperantur modo actionesque hominum, quo diversum ab horrida brutorum simplicitate habitum faciemque induant”. Cfr. *De iure...*, cit., L.I, cap. I, § 2, pág. 5.

<sup>1098</sup> Los juristas medievales del “Jus Commune”, en cambio, habían mantenido que la *iustitia seu aequitas*, que son la *mater* y el *origo* del *ius*, es una realidad ya constituida cuando el jurista busca la solución de un caso. Vid. mi estudio *En torno al método de los juristas medievales*, en “Anuario de Historia del Derecho Español” (1982), págs. 636 y ss.

<sup>1099</sup> “Exinde commodissime videtur entia moralia posse definire, quod sint modi quidem; rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, et ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum ... Porro uti modus originarius producendi entia physica est creatis; ita modum, quo entia moralia producuntur, vix melius possis exprimere, quam per vocabulum impositionis. Scilicet quia illa non ex principiis intrinsicis substantiae rerum proveniunt, sed rebus iam existentibus et physice perfectis, eorundem effectibus naturalibus sunt superaddita ex arbitrio entium intelligentium, absque unice per eorundem determinationum existentiam nanciscuntur”. Cfr. *De iure...*, cit., L.I, cap.I, §§ 3 y 4, en las págs. 5 y 6 de esta edición.

<sup>1100</sup> En la *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 10. También trató este tema en los *Com. Eth.*, Libro V, §§ 886 y ss.

<sup>1101</sup> *De iure...*, cit., L.I, cap.I, § 16, pág. 16.

sonas. Sigue el camino de Duns Scoto y, especialmente, de Gerson y de los que le acompañan en el siglo XV, como fueron Conrado, Biel o Almain. Pero se diferencia de estos teólogos en que, en lugar de hablar del *dominium*, de la *potestas* o de la *facultas* que corresponden a todo hombre desde el dictamen de la *prima iustitia*, asume la forma nueva forma de expresarse que ya mostraba Suárez, y habla de la *qualitas moralis libertatis*.

### 3'. *Persona y libertad*

En la *jurisprudencia* anterior, la propia del Jus Commune, la palabra persona designaba ante todo ese conjunto de conductas (derechos y deberes) que cada ser humano podía o debía ejercitar según las exigencias propias de la situación vital en la que se encontrara, una situación que a veces era designada también con el nombre de "officium". Pues unas son las competencias del propietario de un bien inmueble rústico, y otras son las competencias de un tutor. Se trataba de nociones distintas de personas, que pueden recaer en un mismo hombre. De ahí el dicho común "unus homo sustinere potest plures personas". Además, el término persona podía ser entendido como "persona ut persona", y en tal caso designa un individuo de naturaleza racional. Pufendorf se enfrentó directamente al problema (cosa rara en estos jusnaturalistas) y aclaró expresamente que la expresión "persona" sólo sirve para indicar al individuo aislado y "libre". Yo mismo entendí, hace algunos años, encontrar el origen de la expresión persona o "persona jurídica", en el sentido específicamente moderno, en la obra kantiana<sup>1102</sup>, pero lo cierto es que también en este tema, Pufendorf se adelantó en más de un siglo a Immanuel Kant. Ahora debo rectificar mis rectificaciones, pues es preciso reconocer que la noción de persona en este sentido moderno fue patrimonio de los Nominales que inundan los siglos XIV y XV.

Pero, a diferencia de los Nominales, no esperemos en Samuel Pufendorf explicaciones en línea recta y contundentes sobre estos temas. A pesar de su brillantez expositiva —puro Humanismo— él no hizo de la claridad un arma. Los comienzos de su explicación son ambiguos: "Los entes morales, que los concebimos al modo de substancias, se dicen que constituyen personas morales"<sup>1103</sup>. Si los entes morales se entienden a modo de mandatos divinos, esta noción de persona no tiene sentido, pues esto implicaría explicar que una persona moral no es más que un mandato de Dios. Por esta razón, explica casi inmediatamente que cada persona moral es un hombre singular en tanto que está vinculado en un sistema por un vínculo moral, de forma que se le considere en su *status* o *munus*<sup>1104</sup>. Reproduce, pues, la noción tradicional de *persona* en el derecho. Pero en el párrafo 15 de este capítulo rompe

---

<sup>1102</sup> Vid. *La independencia y autonomía del individuo: Los orígenes de la "persona jurídica"*, cit., págs. 477-522.

<sup>1103</sup> "Entia moralia, quae ad analogiam substantiarum concipiuntur, dicuntur personae morales". Cfr. *De iure...*, cit., L.I, cap. I, § 12, pág. 12.

<sup>1104</sup> "(D)icuntur personae morales, quae sunt homines singuli, aut per vinculum morale in unum systema connexi, considerati cum statu suo aut munere, in quo vita communi versantur". Cfr. *ibidem*.

con cierta brusquedad con esta consideración de la noción de persona y explica que “Pero, en realidad, las verdaderas personas morales que produce cualquier imposición son libres (ita est libera)”<sup>1105</sup>. Efectivamente, la persona es aquel ser dotado de arbitrio indeterminable en sus acciones, que no reconoce superior<sup>1106</sup>.

Esta persona así concebida goza de una libertad, de una especie de cerco o coto de autonomía que ha de ser entendida *ad analogiam spatii*, como una facultad de hacer al modo de una “cualidad activa”<sup>1107</sup>. Es lógico que los últimos iusnaturalistas, kantianos, hablaran de “esferas de libertad”, *Freiheitssphären* para referirse a la cualidad moral fundamental que es propia del ser humano<sup>1108</sup>. El hombre es, pues, una facultad de hacer indeterminable heterónomamente, y éste es el dato que ha de tener en cuenta la ciencia jurídica. El primer autor que explicó expresamente, en estos términos, esta tesis dentro del marco de ideas del *iusnaturalismo* de la Edad Moderna, fue Wilhelm Traugott Krug a comienzos del siglo XIX, que entendía que la realidad humana estaba constituida ante todo por una *lex permissiva originaria*<sup>1109</sup>. Pufendorf entrevió con cierta precisión esta explicación más abstracta, y explicó que “si queremos hablar con propiedad, este efecto no resulta exactamente de la permisión de la ley, sino de la propia libertad de cada uno. Porque allí donde la ley no me pone ningún impedimento, en ese punto gozo de libertad, y el primer efecto de esto es que nadie puede turbarme”<sup>1110</sup>. Cada sujeto tiene bien asegurada esta esfera de libertad, porque esta *cualidad originaria* es “maxime velut diffusiva sui”<sup>1111</sup>, y está de tal modo unida a la *persona* que a nadie le es lícito determinar los actos de otro<sup>1112</sup>. La tesis de la libertad personal *ad analogiam spatii* parece original suya: No la encontramos en ningún teólogo o jurista anterior.

<sup>1105</sup> “Ast veras personas morales quae produit impositio haudquicquam ita est libera”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § XIX, pág. 16.

<sup>1106</sup> “(S)ed ut facultas de se suisque actionibus proprio ex arbitrio disponendi; quae et ipsa involuit negationem impedimenti ex alia quadam potestate superiore proveniens”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § 19, pág. 20.

<sup>1107</sup> “Sic v. gr. libertas pro statu concipitur ad analogiam spatii; pro facultate agendi ad modum qualitatis activae”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § 11, pág. 11.

<sup>1108</sup> Vid. *La Cabeza de Jano*, cit., págs. 88-119.

<sup>1109</sup> Krug explicaba en 1800 que “Es ist folglich ursprünglich kein Imperativ (lex praeceptiva), indem das Recht kein Sollen bedeutet, sondern ein Permissiv (lex permissiva), indem es bestimmt, was jedes Vernunftwesen der Beziehung auf das andre thun oder lassen dürfte, oder was jedem innerhalb der Sphäre seiner Wirksamkeit äusserlich erlaubt sey”. Cfr. *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*. Jena, 1800, § 20.

<sup>1110</sup> “Enimvero si accurate velimus loqui, neque iste effectus proprie ex permissione legis resultat, sed ex propria cuiusque libertate. Circa quae enim lex mihi impedimentum non ponit, circa eadem libertate gaudeo; cuius hic praecipue est effectus, ut ne quis mihi innoxium eiusdem exercitium turbet”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. IV, § 15, pág. 107.

<sup>1111</sup> “Est enim haec qualitas maxime velut diffusiva sui”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § 19, pág. 19.

<sup>1112</sup> “Quaedam enim potestates ita arcte cum persona sunt coniunctae, ut earum actus per alium recte exerceri omnino nequeant”. Cfr. *ibidem*.

#### 4'. El derecho como cualidad moral de cada persona

De acuerdo con Scoto, Gerson, etc. establece que el hombre posee unas “cualidades morales operativas” que, caso de ser activas, pueden ser llamadas con los nombres de *ius*, *potestas et obligatio*<sup>1113</sup>. La *potestas* es aquel <modo> por el que alguien “legítimamente y con efecto moral” puede actuar<sup>1114</sup>. Pufendorf introduce la palabra “legítimo”, tal como hicieran los últimos escolásticos españoles. No es extraño que recurra a este recurso porque él mismo dedica bastante espacio a rebatir lo que se solía llamar la medición objetiva o real de la justicia; falto de un título o causa jurídico concreto, el hombre sólo puede actuar porque está “legitimado” *naturalmente*. Consecuentemente, la potestad sobre la propia persona y los propios actos se llama “libertad”, aunque encuentra reticencias ante él mismo para usar este término (el de libertad) por las ambigüedades a que se presta<sup>1115</sup>. Y tal libertad no puede ser entendida como “un principio dividido de aquel al cual se le atribuye, sino como una facultad de disponer de sí mismo y de sus actos según su propio arbitrio”<sup>1116</sup>.

Tenemos, de este modo, como una tríada inicial que irá indisolublemente ligada a la sustancia misma del pensamiento jurídico moderno: La noción de cualidad moral activa, a la que se añade la de expansión y protección *ad analogiam spatii* dando lugar a la representación geométrica de una “esfera de libertad”, y que es completada por la negación de la doctrina tradicional de la causa o título: En su lugar entra el término legítimo con todos sus derivados adverbiales. Esta cualidad moral activa no la entiende al modo de un derecho moral contemporáneo: Más bien entiende que es un derecho ya constituido<sup>1117</sup>. El derecho o *ius* es, pues, en su sentido más exacto, una cualidad activa que permite exigir algo de otro<sup>1118</sup>. Postula que sólo recibe el nombre de derecho aquella cualidad moral activa que va acompañada de coercibilidad<sup>1119</sup>. Pero esto plantea serios problemas, porque ¿desde qué instancia recibirá una cualidad moral la coercibilidad si se trata de un simple derecho “natural”? No es extraño que más adelante mantenga que el derecho natural no posee carácter jurídico. Este problema se encontraba en germen ya en Suárez cuando mantenía que la *auctoritas* sin *potestas* no sirve de nada, que implicaba mantener –aunque en voz baja– que ha de mandar

<sup>1113</sup> “Operativae qualitates morales sunt activae vel pasivae. Illarum nobilissimae species sunt potestas, ius et obligatio”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § 19, pág. 19.

<sup>1114</sup> “Potestas est, quae quis legitime, et cum effectu morali agere potest”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1115</sup> “Potestas in personam actionesque proprias vocatur libertas (etsi quibus ambiguitatibus hoc vocabulum laboret, alibi sit tradendum)”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1116</sup> “Quae tamen non tanquam divisum principium ab eo, cui tribuitur, est concipienda ... sed ut facultas de se suisque actionibus proprio ex arbitrio disponendi”. Cfr. *ibidem*, pág. 20.

<sup>1117</sup> “Ius autem proprie et perspicue indicat, recte eum fuisse acquisitum, et recte iam obtineri...”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1118</sup> “Referimus autem ius ad qualitates activas eo respectu, quod propter illud aliquid ab altero possit exigi”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1119</sup> “Tertia secundum quam nos alterum vel invitum ad quid exhibendum possumus adigere, et ipse idem plene est obligatus ex lege aliqua poenam definitam dictitante”. Cfr. *ibidem*.

aquel que efectivamente puede hacerlo. Pufendorf es más desinhibido y establece la conexión necesaria entre derecho y coercibilidad.

Planteadas así las cosas, la noción de ley no encuentra acomodo en su explicación sobre el derecho natural. Porque el término ley denota ante todo un vínculo, no una libertad, tal como habían establecido secularmente los Nominales y los últimos escolásticos españoles, que sólo consideraban –desde su reducida perspectiva– leyes penales. Además, entre estos escolásticos y la segunda mitad del siglo XVII se interpone Thomas Hobbes, que había explicado que el derecho natural solamente nos proporciona libertades, esto es, *facultates, dominia, jura*, como ya establecieron los Nominales, a los que Hobbes sigue de hecho estrictamente en este punto. Para aquellos Nominales el derecho natural es un dominio original o una facultad que surge desde la ‘primera justicia’, y las leyes, por contra, son creaciones humanas *odiosas* que restringen esa libertad inicial a fin de hacer posible la convivencia. De esto resultaba que los términos de *jus* y *lex* eran antitéticos. Si el derecho natural se compone de cualidades morales activas al modo de facultades de libertad, como mantiene Pufendorf, la expresión Ley natural es una *contradictio in terminis*. “El término derecho significa frecuentemente lo mismo que ley, especialmente cuando se lo entiende como el conjunto de las leyes; ten cuidado, no vayas a entenderlo así por ley, como cuando la ley divina ordena hacer algo: entonces no se puede hablar de derecho, sino de precepto de la ley divina”<sup>1120</sup>. Porque el “el uso del habla” (al que se remite Pufendorf para mostrar la realidad de lo que él propone), nos lleva a entender que sólo puede ser derecho, *ius*, una facultad de hacer (*ius agendi*), porque el derecho siempre hace referencia esencial a la libertad<sup>1121</sup>. “En cambio, la ley denota algún tipo de vínculo por el que se constriñe la libertad natural”<sup>1122</sup>. Es lógico que explique bastante más adelante, ya en el libro segundo de esta obra, que la expresión Ley natural es inadecuada<sup>1123</sup> cuando nos queremos referir a un *modus agendi*; porque en su sentido específico y propio, las criaturas que poseen razón obran “con derecho”<sup>1124</sup>.

Lógicamente, la ley nada tiene que ver con el derecho, aunque hablemos de la Ley natural o del derecho natural como el fundamento de nuestra actuación. El equívoco puede venir por el adjetivo natural, que lo usamos indistintamente para referirnos al Derecho nat-

---

<sup>1120</sup> “Denique iuris vocabulum uti cum lege saepe idem significat, ubi cum primis pro complexu legum ponitur; ita cavendum, ne pro lege id accipiamus, quando hoc vel illud lege divina faciendi ius esse dicitur, putemus, idem lege divina praeceptum...”. Cfr. *De iure...*, cit., L.I, cap. VI, § 3, pág. 89.

<sup>1121</sup> “(I)nde usus loquendi fert, ut quae legis alicuius specie non interdicuntur, ex illa lege eadem agendi ius esse dicatur, igitur in hoc quidem significato ius ad libertatem pertinet”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1122</sup> “(L)ex vero vinculum aliquod notat, quo libertas naturalis constringitur”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1123</sup> “Deinde uti impropria est acceptio vocabuli legis naturalis, quando notat id, secundum quod unaquaque res certa ac determinata ratione agit: Sic et impropria potentia et modus agendi”. Cfr. *op. cit.* L. II, cap. II, § 2, pág. 156.

<sup>1124</sup> “Sic et impropria potentia et modus agendi; qui in creaturis ratione non praeditis conspicitur, iuris nomine vocatur. Nam proprie illum duntaxat ius ad agendum habere dicimus, quia praevia ratione agit”. Cfr. *Ibidem*.

la Ley natural. Los Nominales, con más precisión, habían mantenido que los seres humanos disponemos de una facultad que nos presta la *prima justitia* para actuar con libertad; esta libertad no nos la concede la ley jurídica natural, porque tal Ley natural es una realidad posterior –genéticamente– a esa primera justicia de Dios en la que se manifiesta ante todo la libertad de los hombres. Pufendorf ya no podía argumentar así, pues toda la época estaba sedienta del derecho natural, y él no podía remontarse a una primera justicia divina: Había de mencionar el derecho natural. Además, influía también decisivamente el proceso secularizador: Todos hablaban del derecho natural, incluso Hobbes, pero nadie se hubiera atrevido a mencionar una justicia otorgada directamente por Dios a los hombres. El problema, cabalmente, era: ¿Cómo desvincular la doctrina del derecho natural de Dios? Introduciéndose en cuestiones más propias de la Teología y de la Filosofía de entonces, Pufendorf explica sobre este tema 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 potestad o *ius*. Un pensamiento de tipo scotista que introduce de pleno en la teoría del derecho natural y de la justicia la visión mecanicista del universo propia de la Modernidad. La Naturaleza sería un mecanismo regido por leyes constrictivas por necesarias, y el derecho, por el contrario, sería la libertad del hombre para actuar al margen de esas leyes, o dominándolas. Lo único natural al hombre, en el plano propiamente humano, sería su libertad original.

### 5'. La medición de la justicia y el voluntarismo

Desde la persona surgen las cualidades morales, esto es, las potestades, facultades, dominios o derechos. El derecho es, pues, una condición de la persona, no una vertiente que presente la Realidad, y para ello ha negado expresamente la posibilidad de usar en el derecho un criterio como el del *medium rei*. Hemos visto que, coherentemente con esta tesis, Pufendorf explica que las cosas son ajenas al arte jurídico. Pero el problema inmediato que presenta el derecho entendido como una condición de la persona, como un conjunto de cualidades morales de libertad que fluyen desde un ser indeterminable heterónomamente, es que la persona tiene un valor inconmensurable: No hay criterios para medir lo que se le debe a cada cual una vez que se han perdido de vista las cosas. Duns Scoto negó expresamente la viabilidad del *medium rei* tomista y, además de la libertad de cada persona, se remitió a los *nota ex terminis* y a lo que consona con la ley del amor.

Pufendorf aborda este tema, pero con más limitaciones de Duns; pues no menciona el criterio de los *nota ex terminis* y –dado su talante secularizador– tampoco puede remitirse a un dato expresamente revelado, como es el amor cristiano. En un primer momento, en el capítulo 1 del libro I, ya explica a sus lectores que la cantidad moral (por seguir su modo de

expresarse) no se calcula matemáticamente<sup>1125</sup>. Es necesario recurrir a otras consideraciones, a “otro género de cantidad que es distinto de la cantidad física o matemática”. Esta nueva forma de medir que él propone la llama “cantidad desde la imposición” (desde el mandato del superior), que surge por la determinación de la potencia racional<sup>1126</sup>. Realmente, no ha explicado gran cosa, pero al menos posee el mérito de la honradez: No ha soslayado el tema de la medición según el criterio del *medium rei* y ha declarado que es preciso seguir otro tipo de medida. De acuerdo con sus palabras, la única medida posible es la de la imposición; esto implicaba consagrar lo que más tarde se llamó positivismo jurídico. Es algo más explícito más adelante cuando explica que la “cantidad moral” posee una naturaleza distinta a la cantidad física, porque ésta es algo natural, y por ello es también inmutable y perpetua<sup>1127</sup>. “Pero las cantidades morales provienen de la imposición y de la estimación de seres inteligentes y libres, cuyo juicio y *placitum* no cae bajo la medida física, sino que conciben y determinan la cantidad como cosa suya, de modo que no pueden ser revocados <sus juicios> por una medida similar<sup>1128</sup>, sino que retienen esa como libertad y laxitud que poseían en su origen”<sup>1129</sup>. Es preciso subrayar el *placitum* de cada cual en la determinación de la cantidad de derecho, porque “esta determinación tan precisa no proviene tanto de las mismas cosas o de las circunstancias del momento como de la imposición y del arbitrio de los hombres”<sup>1130</sup>. Pero, ¿se trata del arbitrio de cada persona, o del arbitrio del gobernante? No matiza más.

El problema le preocupa, ciertamente. Quizá por esta razón dedica todo el capítulo VIII del Libro I a tratar este tema, negando la posibilidad de una medición objetiva de la justicia. El argumento que está en la base de su argumentación es claro: La cantidad moral proviene

---

<sup>1125</sup> “*Iam pauca quoque subnectenda de modis aestimativis seu quantitibus moralibus. Adparet enim, in vita communi personas et res aestimari non tantum secundum extensionem substantiae physicae, aut quantitate motus, et quantitate physicarum, prout considerantur tanquam aliquid ex principiis naturalibus resultans*”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. I, § 22, pág. 21.

<sup>1126</sup> “(S)ed et secundum aliud quantitatis genus, et diversum a quantitate tam physica quam mathematica; quae quantitas ex impositione, et determinatione potentiae rationalis oritur”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1127</sup> “*Cuius ratio dependet a diversa natura quantitatis physicae, et moralis ... Ac sunt praeterea quantitates istae aliquid naturale, eoque innotum et perpetuum*”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. II, § 10, pág. 35.

<sup>1128</sup> Entiendo que quiere decir que la estimación que hace una persona sobre su vida no puede ser revocada por la estimación que haga otra persona: Todos los arbitrios tienen el mismo valor.

<sup>1129</sup> “*Ast quantitates morales proveniunt ex impositione et aestimatione entium intelligentium et liberorum; quorum iudicium atque placitum uti sub mensuram physicam non cadit; ita quod ista tanquam quantitatem sua impositione concipiunt atque determinant, ad similem mensuram revocare nequit, sed velut libertatem ac laxitatem suae originis retinet*”. Cfr. *ibidem*.

<sup>1130</sup> “(I)sta tamen tan praecisa determinatio non tam ex ipsis rebus, aut tempora momentis, quam ex impositione et placito hominum provenit”. Cfr. *loc. cit.*, pág. 36.



exclusivamente de la coincidencia o congruencia de la conducta del hombre con lo dispuesto en la ley, *porque no existe <en las cosas> ninguna medida*<sup>1131</sup>.

De este modo la actividad específicamente prudencial desaparece en Pufendorf. No existe cálculo de las conductas: Sólo hay normas o leyes surgidas de pactos entre las personas, y únicamente cabe preguntarse por la adecuación de nuestra conducta a esas normas así creadas. El peso de la argumentación jurídica (si es que ahora es posible seguir usando esta terminología) se desplaza simplemente al conocimiento de lo pactado, que él llama leyes. Reintroduce el contrato como esquema interpretativo de la vida jurídica y política, pero lo hace convivir con el *placitum* del gobernante, sin que establezca los momentos en los que debe prevalecer uno u otro momento. “Es necesaria aquella acción que es obligatoria según la ley o el mandato del justo superior. En esto consiste la necesidad de las acciones morales”<sup>1132</sup>. El único criterio de la bondad o maldad de los actos es la congruencia con la norma del superior: “Decimos que es moralmente buena la acción que es congruente con la ley; mala, la que discrepa de ella. Es decir, la razón formal de la bondad o maldad de las acciones consiste en el hábito o en la relación determinativa a la norma directiva que llamamos ley”<sup>1133</sup>.

Puede mantener esta actitud tan voluntarista porque su nominalismo es radical. No reconoce la existencia de las cosas: Sólo aprecia signos. Explica en este sentido que hay que proceder desde las cosas conocidas a las desconocidas, y desde lo que es congruente <con la ley> hasta lo que no parece congruente. Las nociones universales se forman desde las singulares, y así llegan a ser “abstractas”. Así obtenemos *signos* que nos permiten comunicarnos y comparar las medidas y los pesos morales<sup>1134</sup>. Obviamente, si los hombres únicamente disponemos de signos y de nociones “abstractas”, no es posible una medida objetiva. La Realidad se disuelve en esos signos y sólo queda la voluntad expresable a través de ellos. De

---

<sup>1131</sup>(C)um ipsa bonitas in coincidentia seu congruentia cum lege consistat, cuius nulla esse mensura intelligitur”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. VIII, § 1.

<sup>1132</sup>“Actio necessaria est, quam ex lege aut iustis superioris omnino facere tenetur ius, cui ea lex aut iussum fuit datus. In hoc enim consistit haecce actionum moralium”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. VII, § 2, pág. 112.

<sup>1133</sup>“Actionem bonam moraliter ... dicimus, quae cum lege congruit; malam, quae ab eadem discrepat. Scilicet formalis ratio bonitatis et malitiae actionum consistit in habitudine, seu relatione determinativam ad normam directivam, quam dicimus legem”. Cfr. *loc. cit.*, § 3.

<sup>1134</sup>“Quo cum primis facit, quod ex notioribus ignotiora queat colligere, et quid sibi congruat, vel non congruat, indicare; notiones universales a singularibus, abstractas formare; signa, per quae notiones in animo haerentes aliis communicari queant, commisci, numerum, pondera, ac mensura intelligere, atque ista inter se comparare”. Cfr. *De iure...*, cit., L. I, cap. II, § 4, pág. 145.

forma igualmente nominalista, Pufendorf sostiene que, si Dios quisiera, se le daría culto mediante las blasfemias y el desprecio, tal como mantuvo –según él dice– Fernando Vázquez de Menchaca en las “Controversias ilustres”, L. I, cap. 27, §§ 9 y siguientes<sup>1135</sup>.

### 6'. ¿Ley natural, o pactos libremente convenidos?

Hacia notar, hace ya algunos años, que el derecho o Ley natural desaparece en Pufendorf para quedar sustituido por una cascada de pactos entre individuos libres. Que el derecho natural tal como lo concibe este autor viene a ser más bien la exigencia antropológico-jurídica de considerar que todos los sujetos son igualmente libres porque nadie posee el *privilegio* para normar la conducta de otro<sup>1136</sup>. El derecho sustantivo estaría constituido bien por los pactos efectivamente concluidos, bien por las condiciones de perfecta simetría que exige la Naturaleza o el *ius naturale* en la conclusión de estos pactos, y por este motivo las remisiones que él hace genéricamente a las leyes en tanto que criterios de justicia no expresan otra cosa que la “lex privata” creada en todo pacto<sup>1137</sup>.

El Pufendorf más maduro que escribe el “De Officio..”, en donde enumera muchas reglas concretas de moralidad, normalmente extraídas de tratados escolásticos, es inconsecuente: Ni su nominalismo ni su consiguiente voluntarismo le permiten establecer tantas normas concretas y materiales de la conducta humana, a menos que las *postule*, que es el recurso de todo filósofo que no puede demostrar lo que argumenta. Además, él ya ha esta-

---

<sup>1135</sup> “Deum, si voluisset, potuisset constituere, ut blasphemiis aut contemtu coleretur. Quod facit Vasquius Controv. illustr. L.I, cap. 27, n. 9 seqq.” Cfr. *De iure..*, cit., L. II, cap. III, § 4, pág. 180.

<sup>1136</sup> Cfr. *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del derecho natural*, cit., págs. 82 y ss.

<sup>1137</sup> En el *De iure..*, cit., L. I, cap. II, § 4, pág. 26, arremete contra Hobbes porque el inglés había explicado que la Ética y la Política constituían las ciencias de lo justo y de lo injusto, de lo equitativo y de lo inicuo. Por contra, él indica que “quod principia, quibus iustum et aequum, contra iniustum et iniurium quid sit cognoscitur; i.e. iustitiae causas, nimirum leges et pacta ipse fecimus: cum ante pacta et leges conditas nulla neque iustitia, neque iniustitia, neque boni neque mali publici natura fuerit inter homines, non magis quam inter bestias”.

blecido que el único criterio de justicia son los pactos<sup>1138</sup>. Incluso la justicia distributiva la reduce o la hace depender de los pactos sociales<sup>1139</sup>. Contra Hobbes, que redujo según él toda justicia posible al pacto, explica que el derecho penal no se rige por pactos, que hay por tanto una justicia anterior a las convenciones entre los hombres<sup>1140</sup>. Podemos suponer lícitamente, *a sensu contrario*, de que estamos ante una declaración más, explícita, en la reduce todo el derecho (excepto los casos penales) a pactos.

A la vista de este panorama podemos acercarnos a la complejidad contradictoria de las diversas teorías de Pufendorf: Ha declarado reiteradamente que la bondad o maldad consiste únicamente en la congruencia de los actos de los hombres con las leyes divinas, y esto sería el derecho natural. Pero como en su pensamiento domina la tesis de la cualidad moral de la persona, que se concreta en esa libertad difusiva *ad analogiam spatii*, las leyes divinas brillan por su ausencia y la doctrina jusnaturalista queda reducida a la exigencia de una situación de igualdad o simetría en la conclusión de los pactos. Este es la teoría del derecho natural más representativa de la Modernidad, la que hemos heredado hoy. Por este motivo, las declaraciones iniciales sobre la ley o el derecho natural, las primeras explicaciones sobre los “*entia moralia*” entendidos como los mandatos del superior legítimo, etc. sólo cumplen la función de un decorado que facilita la introducción del espíritu propio del racionalismo jurídico moderno.

Es comprensible el problema que él mismo plantea en el L. I, cap. VII, parágrafo 15 del “*De iure naturae et gentium*”: Estamos ante una alternativa en la que es preciso optar: porque únicamente disponemos del derecho natural, que no posee naturaleza jurídica porque no

---

<sup>1138</sup> Vid. mi estudio, *Voluntarismo y contractualismo...*, cit., *ibidem*. Además de los condicionantes de su actitud nominalista inicial, Pufendorf declara expresamente que “Es suficientemente manifiesto que son necesarios los pactos entre los hombres. Para que se difundan ampliamente las obligaciones de humanidad hacia la vida humana, es suficiente con que los hombres pacten sobre aquello que ellos perciben como beneficioso, y esta sola idea es suficiente. Porque no hay nadie que, de la sola idea de la humanidad, aunque él tenga una mente excelente, pueda deducir todo lo que es preciso ... Así pues fue necesario para los hombres convenir entre sí sobre las cosas que se deben unos a otros, y que proceden de la socialidad; porque desde la sola ley de la humanidad no se pueden deducir. Además, ya establecí anteriormente que tanto aquello que alguien debe dar a otro, como aquello que otro puede exigir de él, debe ser hecho por promesas y pactos”. Vid. *De Officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali, libri duo*. Ed. de Giessen, 1731, L. I, cap. IX, § 1, pág. 156 de esta edición.

<sup>1139</sup> “Ius porro oritur vel singulis ex pacto (tacito, aut expresso) cum societate aliqua in hoc fine, ut ipsius membra fiant; vel societate ex pacto eodem cum singulis, ut eos sibi membra adiungat ... Ubi exercetur ea, quae ex pacto societatis cum membro, aut membri cum societate ob finem iam dictum incho debentur, vocatur iustitia distributiva”. Cfr. *De iure...*, cit., L.I, cap. VII, § 9, pág. 118.

<sup>1140</sup> Vid. *De iure...*, cit., L.I, cap. VII, § 13, págs. 122-123. La misma idea la reitera en el § 15.

es coercible, o hay que recurrir a los pactos<sup>1141</sup>. Fue lógico que Otto von Gierke llamara *ius inutile* al derecho natural así entendido<sup>1142</sup>.

De este modo el derecho o *ius* ya aparece en el “De iure naturae..” de Pufendorf como una *qualitas moralis*, designada bajo los nombres de “potestas”, “facultas” o “ius”. Se trata de una cualidad moral que surge desde la misma libertad de la persona –si es que es posible disociar los términos de *persona* y de libertad–. Porque lo constitutivo de la persona, en el nuevo sentido de la tradición de los Nominales, es esa libertad originaria y expansiva a que él mismo ha aludido. La persona es, así, un ser desvinculado del mundo que le rodea, porque este mundo es “naturaleza”, regida y sometida a sus leyes necesarias, en las que no hay libertad. El decurso de la noción del *jus subjectivum* en la Edad Moderna ha sido estudiada por Alejandro Guzmán. Desgraciadamente, ya estaba corrigiendo las pruebas de imprenta de este estudio cuando llegó el número XXV (2003) de la “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos”, que él dirige, en el que publica “Historia de la dominación del derecho-facultad como subjetivo”. Este estudio abarca las páginas 407-443 de este volumen.

### ***John Locke o la secularización de los “potestates” y “facultates”***

Hobbes fue demasiado rotundo y coherente. Ciertamente, dio a buena parte de su época lo que ella demandaba, pero la forma en que lo expuso hizo que su doctrina fuera expresamente rechazada, a causa, fundamentalmente del ateísmo que conllevaba su materialismo. Pero el siglo XVII se fue convirtiendo en la cuna del ateísmo, y lo que parecía demasiado fuerte hacia 1640, era más admisible cincuenta años después. El tono apologético que toman los “Pensamientos” de Pascal, que desnaturalizan esta obra, nos muestra hasta qué punto, a finales del siglo, había crecido el número y la influencia de los que exigían una interpretación mecanicista de la naturaleza y del hombre. Exponer una doctrina así fue la tarea histórica de John Locke.

Locke fue médico de profesión, preceptor en la casa de los Shaftesbury, y había adquirido una fuerte formación escolástica. Desde la extensión de la mentalidad que corporeizó Descartes en sus obras, habían cambiado muchas cosas y se habían facilitado otras extraordinariamente. Todavía Hobbes tuvo que hacer muchos esfuerzos por explicar los fundamentos de su filosofía, pero lo que era nuevo en 1640, estaba de moda en 1690, y podríamos decir que, en cierto modo, Locke fue oportunista, porque combinó incongruentemente, pero con gran éxito, la teoría de los derechos naturales innatos con una doctrina mecanicista del hombre. Fue el gran triunfador de la Ilustración.

---

<sup>1141</sup> “Circa priorem modum est observandum, deberi aliquid alicui vel ex mero iure naturae, ita tamen, ut ad ea perfectum ius non habeat, uti sunt officia humanitatis, beneficentiae, grati animi; vel ex pacto, eoque vel peculiari, vel contento in obligationi nostra ad leges civiles, qua nos adstringimus ad praestanda ea, quae leges istae alteri iubent exhibere”. Cfr. *De iure...*, cit., L.I., cap. VII, § 15, pág. 125.

<sup>1142</sup> Cfr. *Johannes Althusius*, cit., pág. 300.

ca<sup>775</sup> y, de hecho, los católicos de los siglos XVII y XVIII entendieron que Grocio era un autor valioso, aceptable para un católico salvadas las heterodoxias estrictamente teológicas.<sup>776</sup>

Grocio no era un hombre enteramente aceptable para el sector progresista protestante del siglo XVII. Jacobo Federico Ludovici nos indica que, dado que en Grocio hay un fermento escolástico, que existía en su obra a modo de residuo, fue necesario que Samuel Pufendorf acabara de limpiar la disciplina del derecho natural.<sup>777</sup> De esta forma, Pufendorf fue considerado, tal como lo llama Budde, el ‘restaurador’ del *ius naturale et gentium*<sup>778</sup> y, más tarde, cuando la mentalidad contractualista y secularizadora había progresado más, Karl Christian Heydenreich no dudaba en llamarlo el ‘padre’ del derecho natural, ya que el barón de Pufendorf, según Heydenreich, ha sido quien ha marcado la verdadera época de esta disciplina, pues él purificó el derecho natural de los errores de sus predecesores y alejó los principios teológicos que podrían haber turbado esta ciencia<sup>779</sup>

La contraposición entre Pufendorf y Grocio determinó la existencia de dos líneas de pensamiento dentro del movimiento iusnaturalista moderno.<sup>780</sup> De un lado permanecen los seguidores de Grocio, autores moderados por lo general, que de formas distintas creen en la existencia de

775 Vid. Ludovici, *Delineatio...*, op. cit., p. 29. Cromaziano nos informa que “Giangiugio Simone Dottore di Halle e Samuele Rachelio e Valentino Veltemio furono commentatori tedeschi del Grozio, e per l’Aristotelismo, per lo Scolasticismo... non furono riputati uomini di moda”. Cfr. *Della Istoria critica...*, cit., p. 34.

776 Ignatius Schwarz, el primero cronológicamente que denunció las pretensiones de la escuela del derecho natural moderno, escribe a este propósito que “Hugo Grotius, sicut erat ingenio acutus, ita de disciplina iuris naturae et gentium in multis est bene meritus, nec Protestantibus elogiis indignus”. Cfr. *Institutiones Juris Naturae et Gentium*, Augustae, 1743, p. 227. En la página 237 hace un elenco de los errores teológicos de Grocio.

777 “Ergo quod Grotius e fermento scholastico adhuc reliquum habebat, successu temporis Perillustrius Vir, Samuel (demum liber Baro) de Pufendorf repurgare masculi aggressus est”. Cfr. *Delineatio...*, op. cit., p. 28.

778 “Pufendorfium alter post H. Grotium iuris naturae restaurator”. Cfr. *Selectas...*, op. cit., p. 42.

779 “Pufendorf macht in der Geschichte des Naturrechts in der That Epoche, und wird nicht ohne zureichenden Grund mit dem ehrenvollen Nahmen eines Vaters dieser Wissenschaft bezeichnet. Er vermied auf das glücklichste mehrere Abwege, auf denen sich seine Vorgänger verirrt hatten, entfernte allen Einfluss der theologischen Systems auf seine philosophischen Grundsätze...”. Cfr. *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, Leipzig, 1794, “Einleitung”, p. 66.

780 Para conocer los seguidores de uno y otro, vid. Budde, *Selectas...*, op. cit., 28 a 54. Frederic Harrison contraponía enérgicamente a Grocio y sus discípulos con la línea que arrancaba de Hobbes. Indicaba, entre otras cosas, que “Under the loose methods of arguments, and the recourse to the ‘reason of the thing’ and to ‘natural justice’, which were inevitable in this philosophy, the stricter logic of Bodin and Hobbes was lost sight of...”. Cfr. *On Jurisprudence and the conflicts of law*, Oxford, 1919, p. 14.

Él recoge la tesis más básica de Descartes y de la teoría de la nueva ciencia (el “método científico”) y considera solamente *cualidades primarias* de los “cuerpos” en el espacio. Los científicos del siglo XVII habían separado las cualidades primarias de las cualidades secundarias de los cuerpos. Las primeras eran las que podían ser medidas según número y figura, y las segundas, las que parecían depender más de la intuición de la estructura cognoscitiva humana que no de cualidades *reales* de los cuerpos, como eran los olores, sabores, o el gusto estético. “Llamo cualidades originales o primarias de los cuerpos a aquellas que observo que producen ideas simples en nosotros, como son la solidez, la extensión, la figura, el movimiento o el reposo, y los números”<sup>1143</sup>. Las cualidades secundarias no son nada en los objetos mismos, sino poderes (*powers*) que producen sensaciones en nosotros a través de las cualidades primarias<sup>1144</sup>. Porque “la figura particular, el número, la figura y los movimientos del fuego, o de la nieve, existen realmente en ellos, sean percibidos o no por los sentidos, por lo que podemos llamarlos cualidades reales, porque existen realmente en los cuerpos”<sup>1145</sup>. Los números miden todo lo que el hombre puede medir<sup>1146</sup>. Como podemos observar, los sentidos tienen una función ante todo pasiva, del mismo modo que en Hobbes, porque las impresiones les llegan no por su propio poder, sino por el “power of things”<sup>1147</sup>.

### 1'. Las substancias y las ideas innatas

En Locke operan continuamente dos tesis, casi compulsivamente: Una es la negación de los principios innatos, teóricos o prácticos; y la otra es la de la negación del conocimiento de las substancias, porque los números nos muestran solamente magnitudes, no *cosas*. Él explica que el filósofo indio cree en las substancias, porque el elefante soporta al hombre, el mundo soporta al elefante y una tortuga soporta el mundo. El filósofo europeo procede igual, porque cree en las substancias, que soportan los accidentes, y no sabe de lo que habla. De hecho, en esta confusión lingüística, llaman substancias a Dios, a las almas, a los cuerpos<sup>1148</sup>. Debemos confesar que nos es desconocida la sustancia de los cuerpos<sup>1149</sup>. Si no podemos conocer lo que son las cosas, mucho menos conoceremos su cualidad moral, y vemos cómo en las convicciones morales domina el relativismo histórico y geográfico<sup>1150</sup>. Pide perdón por el uso de la palabra *idea*<sup>1151</sup>, que él usa por simple comodidad, como sinónima de cualquier contenido mental. Su formación escolástica se nos revela una vez más cuando

---

<sup>1143</sup> Vid. *Essay of Human Understanding*, en “The Works of John Locke”. London, Book. I, pág. 120. Más extensamente, sobre los distintos tipos de cualidades, en en el cap. VIII, § 3, de esta obra. En el cap. XXI, § 6, explica que todos los *powers* son iguales.

<sup>1144</sup> Vid. *Essay...*, cit., Book I, pág. 120. Más extensamente en el Book II, cap. 31, § 1.

<sup>1145</sup> Cfr. *Essay...*, cit., Book I, pág. 123.

<sup>1146</sup> Vid. *Essay...*, cit., Book I, pág. 207.

<sup>1147</sup> El parágrafo 7 de esta obra está dedicado brevemente al tratamiento de los distintos *powers*.

<sup>1148</sup> Vid. *Essay...*, cit., Book I, pág. 166.

<sup>1149</sup> Vid. *Essay...*, cit., Book II, pág. 29.

<sup>1150</sup> Vid. *Essay...*, cit., Book I, págs. 40-41, 44, 53.

<sup>1151</sup> Cfr. *Essay...*, cit., Book I, pág. 6.

## VI. ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ABELLÁN, J.L., 395.
- ACCURSIO, 38, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 292, 297, 355.
- AGUIRRE, F., 393, 394.
- AGUSTÍN, SAN, 43, 72, 76, 78, 97, 122, 127, 151, 305.
- AHRENS, H., 417, 418.
- ALBANESE, B., 22, 24, 34.
- ALBERTI, V., 398.
- ALCIATO, A., 304, 307.
- ALÉS, A. DE., 59, 61, 157,
- ALMAIN, J., 40, 42, 48, 71, 82, 90, 92, 93, 95, 97, 99, 100, 130, 174, 177, 254, 283.
- ALTENSTEIG, J., 203, 204.
- ALTHUSIUS, J., 53, 338-341, 353.
- ALVARADO, P., 393.
- ANCHARANUS, P. DE, 40, 157, 198.
- ANSELMO DE CANTERBURY, 97, 281.
- APEL, J., 244, 313, 321, 322.
- AQUILA, P. DE, 194.
- ARAGÓN, P. DE, 196, 210, 214.
- ARANGIO-RUIZ, V., 25.
- ARISTÓTELES, 37, 60, 63, 72, 106, 133, 135, 150, 152, 154, 155, 159, 172, 275, 278, -  
307, 313, 318, 323, 324, 325, 326, 367, 394.
- ARMACHANUS (RICARDO FITZRALPH), 189.
- ARNAUD, A.J., 355.
- ARRIAGA, P. DE, 194, 195, 203.
- ARU, L., 22.
- AUDISIO, G., 419.
- AUXERRE, G. DE, 155.
- AYMERICH, M., 395.-
- AZO, 47.
- BALDO DEGLI UBALDI, 46, 54, 290, 292, 302, 314, 319, 322.
- BÁÑEZ, D., 81, 210.

- BARBEYRAC, J., 380.
- BARTOLO DE SASSOFERRATO, 46, 47, 50, 52, 53, 196, 294, 302, 311, 317, 319, 341, 342.
- BASTIT, M., 35, 55, 64, 69, 93, 94, 175, 220, 222, 227, 368.
- BATLLORÍ, M., 395, 396.
- BEHREND, O., 23.
- BELLAPERTICA, P. DE, 50, 102, 295, 297, 298, 299.
- BIANCHI, B., 397.
- BIEL, G., 71, 82, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 122, 124, 129, 130, 132, 157, 174, 177, 182, 185, 247, 254, 283.
- BODIN, J., 248.
- BOECIO, S., 54, 62, 63.
- BOLOGNETTI, A., 100, 226, 324-327, 356, 357.
- BONALD, L.A. DE, 410.
- BRETONNE, M., 23.
- BRETT, A.S., 101, 342.
- BRISSON, B., 311, 313.
- BUCKLE, S., 361, 362, 364, 370.
- BUENAVENTURA, SAN, 58, 225.
- BULGARO, 293.
- BURDESE, A., 25.
- BURIDAN, J. DE, 90, 93.
- BUSSI, E., 52, 290, 294, 368.
- BUZZETTI, V.B., 396.
- CABRERA, L., 395, 397.
- CAGNOLUS, H., 304.
- CANO, M., 189, 210.
- CARDILLO, G., 194, 204.
- CARPINTERO, F., 18, 23, 36, 41, 52, 55, 94, 102, 105, 106, 107, 161, 190, 191, 192, 241, 249, 250, 253, 254, 255, 261, 262, 289, 291, 306, 328, 341, 342, 344-347, 349-351, 454, 367, 370, 373, 381, 383, 384, 386, 391, 395, 397, 398, 416.
- CASAS, B. DE LAS, 212, 213.
- CASANOVAS, I., 395.
- CASTÁN TOBEÑAS, J., 389.
- CATTANEO, M.A., 373.
- CELSO, 18, 27, 331.
- CEÑAL, R., 394.
- CERATI, G., 396.
- CICERÓN, 311, 328, 333, 359.



- CODORNÍU, A., 395.
- COING, H., 18, 33, 294, 295, 332.
- CONDILLAC, E., 395.
- CONNAN, F., 226, 245, 271, 312, 313, 323-329, 358.
- CONRADO DE SUMMENHART, 71, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 130, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 208, 211, 237, 254, 289.
- CORAS, J., 193, 310, 311.
- CÓRDOBA, A. DE, 43, 181, 194, 195, 224.
- CÓRDOBA DE LARA, A., 195.
- COVARRUBIAS, D. DE, 215, 285, 286, 319, 320, 359, 360, 363.
- CUMIS, G. DE, 295.
- CURCI, C. 396.
- CYNO DE PISTOIA, 46.
- D'ORS, A., 18, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 289, 368.
- DABIN, J., 343.
- DARIES, I.G., 381.
- DE CASTRO, F., 21.
- DECIO, F., 302, 317, 342.
- DEMÓCRITO, 136, 159.
- DERRER, S., 244.
- DESCARTES, R., 242, 243, 244, 264, 395, 397.
- DESING, A., 96, 190, 236, 287, 395, 397.
- DÍEZ-PICAZO, J.L., 391, 392.
- DOMINGO, R., 18, 22, 25, 32.
- DONEAU, H., 196, 283, 332-338, 353.
- DOUAREN, F. LE, 307, 309, 358.
- DOVIATIUS, G., 50.
- DRIEDO, J., 189.
- DUCK, A., 48.
- DUFOUR, A., 97, 193.
- DUNS SCOTO, JUAN, 35, 36, 55, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 82, 91, 92, 97, 109, 122, 123, 129, 130, 148, 152, 156, 164, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 186, 187, 188, 199, 203, 205, 216, 224, 227, 254, 258, 265, 284, 256, 390.
- DURANDO DE SAN PORCIANO, 61, 62, 64, 179.
- EISENHART, J., 54, 236.
- ESCOBAR DE CORRO, J., 209, 218.
- EXEA, A. DE, 102.
- FASSÓ, G., 398.
- FEENSTRA, R., 295.

- FERRATER, J., 394, 397.
- FERRARI FANTONO, H., 42, 63, 179, 182, 183, 184, 199, 200, 201, 202, 203.
- FERRUSOLA, P., 395.
- FIGGIS, J.N., 39, 57, 101, 191, 198, 219.
- FICHTE, J.G., 415.
- FINETTI, J.F., 96, 236, 395, 397.
- FLORENTINO, 48, 331, 341.
- FOLGADO, A., 71, 72, 73, 76, 84, 85, 86, 195.
- FORMENT, E., 393.
- FORTÚN GARCÍA, 232.
- FRAILE, G., 393.
- FREIGIUS, J., 322.
- FUENTE, V., 395.
- FULGOSIUS, R., 300.
- GALILEO GALILEI, 243, 244.
- GALLISSÁ, L., 395.
- GALLEGO, E., 392.
- GARCÍA GALLO, A., 18, 22.
- GARCÍA GARRIDO, M.J., 18.
- GASSENDI, P., 394, 395, 397.
- GAYO, 19, 30, 31, 32, 315, 328, 336.
- GERSON, J. DE, 36, 40, 71, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 92, 95, 99, 103, 104, 129, 130, 164, 174, 178, 179, 180, 181, 184, 208, 215, 254, 256, 283.
- GIERKE, O VON., 35, 191, 192, 263, 281.
- GIOFFREDI, C., 19, 22, 29, 32, 33.
- GÓMEZ, A., 108, 303, 357.
- GRABMANN, M., 45.
- GRACIANO, 45.
- GRAVINA, V., 46.
- GRÉGOIRE, P. DE LA (PETRUS GREGORIUS THOLOSANUS), 226, 271, 330, 331, 359.
- GROCIO, H., 43, 102, 110, 111, 211, 218, 242, 245, 247, 248, 249, 250, 285, 286, 289, 291, 346-349, 352-354, 361-365, 369, 380, 372-374, 376, 379, 382, 386.
- GROSSI, P., 66, 70, 72, 79, 80, 81, 99, 294, 368.
- GROSSO, G., 17.
- GUNDLING, N.J., 72, 83, 244, 286, 287, 378, 379, 398.
- GUZMÁN, A., 21, 22, 26, 28, 41, 62, 63, 196, 195, 263, 293, 343.
- HAMILTON, W., 396.
- HARTUNG, J.G., 382.

- HEGEL, G.W.F., 35, 180.  
 -HELVETIUS, C.A., 136, 244.  
 -HEREDIA, A., 394.  
 -HERMOGENIANO, 19, 43.  
 -HERNÁNDEZ-TEJERO, F., 30, 32.  
 -HERTIUS, I.N. 379.  
 -HERVADA, J., 57, 101, 197, 208, 211, 250, 343.  
 -HOBBS, T., 57, 72, 136, 190, 244, 245, 251, 252, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 280, 285, 286, 351, 352, 372, 373, 375.  
 -HOP, C., 381.  
 -HOPPER, J., 226, 244.  
 -HOTMAN, F., 306.  
 -HUBER, U., 191.  
 -HUGOCICIO, 360, 363.  
 -HUME, D., 72, 243, 278.  
 -HURTADO, G., 141, 147, 171, 209, 239, 249, 279.  
 -HUSS, J., 35, 57, 72, 219, 279.  
 -IONESCU, O., 25, 33, 343.  
 -IRNERIO, 46, 49.  
 -ISIDORO DE SEVILLA, 44, 45, 59, 77.  
 -JASON DEL MAYNO, 196.  
 -JELLINEK, G., 192.  
 -JERÓNIMO, SAN, 72, 76.  
 -JHERING, R. VON, 391.  
 -JUAN XXII, 69, 70, 76, 81, 390.  
 -JUSTINIANO, 345, 354.  
 -KAHL, J., 312-313.  
 -KANT, I., 35, 36, 180, 189, 192, 231, 241, 243, 278, 384-386, 412, 413, 4116, 417.  
 -KASER, M., 25, 29.  
 -KELLER, R. V., 289.  
 -KILCULLLEN, J., 356.  
 -KLIPPPEL, D., 384.  
 -KLIMKE, F., 393, 396.  
 -KÖBLER, G., 289.  
 -KOEHLIN, K., 81, 90, 174, 194, 283.  
 -KRIECHBAUM, M., 40, 290, 294, 296.  
 -KRUG, W.T., 255.  
 -LABOA, J.M., 393.

- LACRUZ, J.L., 23, 28.
- LAIER, C. 362, 371, 372.
- LARRAZ, J., 395.
- LEISLER, J.P.A., 386.
- LENSÆUS, J., 194.
- LESSIUS, L., 152, 194, 238, 239, 249, 284, 190.
- LEUCIPO, 136, 159.
- LIBERATORE, M., 96, 396, 418.
- LISSER, K., 385.
- LOCKE, J., 37, 72, 136, 190, 192, 242, 244, 245, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 356, 373-375, 383, 395, 396, 397.
- LOSADA, L., 394.
- LUGO, J., 135, 190, 239, 240, 242, 249, 275, 284.
- LUTIG, K., 384.
- LUNNA, A., 23, 28.
- LUTERO, M., 224, 279, 283.
- LLANO, A., 391.
- MACPERRGER, A.I., 381, 382.
- MAFFEI, D., 299.
- MARCIANO, 19.
- MARIANA, J. DE, 191.
- MARTINUS, 293.
- MASCOVIUS G., 379.
- MASDEU, B., 396.
- MASNVO, A., 396.
- MAYANS Y SISCAR, G., 395.
- MAYNO, J. DEL, 301, 302, 304, 322, 356.
- MAYR, J., 39, 40, 71, 82, 90, 97, 100, 215.
- MEDINA, B. DE, 69, 117, 120, 204, 205, 216, 247.
- MEGÍAS, J.J., 88, 192, 271, 348, 354, 360, 361, 363, 368.
- MERCADO, TOMÁS DE, 181.
- MERZBACHER, F., 322.
- MEYER, G., 96, 363.
- MEYER, T., 419.
- MICHEL, H., 398.
- MINDÁN, M., 398.
- MOCHY-ONORY, S., 291.

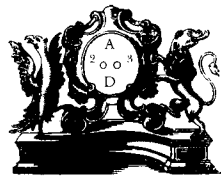
- MOLINA, L. DE, 43, 71, 74, 81, 82, 86, 92, 95, 96, 97, 109, 110, 111, 115, 118, 119, 152, 190, 193, 196, 204, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 227, 228, 232, 237, 238, 239, 242, 247, 249, 279, 283, 284, 285, 288, 289, 348, 349, 361, 394, 397.
- MONTES, M.L., 23.
- MONTORO, A., 25, 343.
- MOUNIER, E., 21.
- MUTHER, 28.
- NÁPOLES, J. DE, 210.
- NAVARRETE, B., 141, 171, 241.
- NEBRIJA, A. DE, 305, 311.
- NEWTON, I., 394.
- NICOLÁS III, 70, 77, 78, 282.
- NOCERA, G., 39.
- NÚÑEZ (NUNNESIUS VALENTINUS), P.J., 59, 60, 61.
- OCKHAM, G. DE, 36, 41, 42, 57, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 98, 99, 100, 179, 180, 184, 185, 216, 282, 284, 289, 290, 390.
- ODOFREDO, 47, 292, 293, 295, 319.
- OLDENDORP, J., 102.
- OLIVECRONA, K., 362, 370.
- OLLERO, A., 397.
- ORESTANO, R., 22, 295, 296, 344, 375.
- ORTÍ Y LARA, J.M., 96, 397.
- OVANDO, J. DE, 177, 179, 183.
- OVIEDO, F., 141, 171, 209, 229, 241, 249.
- PACIUS (PACE), G., 318, 319.
- PALANCO, P., 394.
- PAPINIANO, 19, 308.
- PAULO, 19, 43, 47.
- PENNA, L. DA, 299.
- PERUSIO, A. DE, 294.
- PIANO MORTARI, V., 303.
- PIEPER, J., 392.
- PIPES, R., 345.
- PLACENTINO, 47, 297, 299.
- PLATÓN, 121, 151, 162, 172, 278.
- POLIZIANO, A., 305.
- PONS, P., 395.
- POU, P., 395.
- PRISCO, J., 96, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418.

- PUFENDORF, S., 37, 71, 102, 110, 190, 191, 226, 237, 241, 242, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 273, 279, 280, 286, 287, 288, 394, 397, 398.
- PUGLIESE, G., 17, 24.
- PUIGSERVER, F., 393.
- RABANO MAURO, 58.
- REID, J., 396.
- REVIGNY, J. DE, 356.
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, 58, 59, 62, 90, 91, 176, 185.
- RIVERO, E., 23, 28.
- ROA DÁVILA, J., 212, 213.
- ROBLEDA, O., 25, 26, 27, 30, 31, 32.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., 392.
- RODRÍGUEZ PUERTO, M.J., 226, 283.
- ROSELLI, S.M., 394.
- ROSMINI, A., 398, 399, 400, 401.
- ROSSI, G.F., 396.
- ROUSSEAU, J.J., 192, 273, 288.
- SAAGE, R., 385.
- SABUNDE, R.DE, 197, 198.
- SALAS, J. DE, 136, 237, 238.
- SALON, M.B., 51, 52, 210, 353.
- SAVIGNY, F.C., 389.
- SCHMITT, C., 191, 286.
- SCHOUPPE, J-P., 20, 21.
- SCHWARZ, I., 96, 190, 395, 397.
- SEELMANN, K., 102, 103, 104, 105, 195.
- SENN, F., 49.
- SOCINO, B., 301.
- SOLARI, G., 80, 192.
- SÖLLNER, A., 315.
- SORDI, D., 396.
- SORDI, S., 396.
- SOTO, D. DE, 106, 135, 136, 193, 208, 214, 353, 365, 283.
- SPINOZA, B., 397.
- STOLTENBERG, M., 364, 387.
- SUÁREZ, F., 35, 43, 45, 63, 71, 82, 83, 92, 95, 96, 97, 101, 102, 109, 110, 111, 115, 123, 130, 136, 152, 164, 188, 190, 191, 193, 208, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225,

- 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 247, 248, 249, 253, 256, 279, 285, 286, 288, 394, 395, 397, 418.
- SYLVESTER FERRARA, 90, 283.
  - TAPARELLI, L., 96, 396, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411.
  - THOMASIVS, C., 72, 83, 244, 287, 346, 377, 378, 398.
  - THON, A., 25.
  - TIERNEY, B., 41, 281, 290, 291, 343, 363.
  - T-IRAQUEAU, A., 303.
  - TOMÁS DE AQUINO, 35, 36, 39, 40, 41, 53, 54, 55, 56, 57, 63, 66, 67, 68, 72, 81, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 186, 187, 189, 195, 203, 204, 205, 206, 223, 236, 238, 243, 253, 265, 275, 278, 317, 350, 360, 363, 367, 368, 394, 395, 397, 419.
  - TOMÁS DE VÍO (CARDENAL CAYETANO), 90, 120, 122, 174, 283.
  - TROJE, H.E., 304, 307.
  - TUCK, R., 364, 376.
  - ULPIANO, 19, 20, 26, 38, 43, 50, 51, 54, 148, 193, 324.
  - ULZURRUM, M. DE, 125, 211, 213, 285.
  - URDÁNOZ, T., 393.
  - VALDO, P., 72.
  - VALLA, L., 305.
  - VALLET DE GOYTISOLO, J.B., 18, 20, 22.
  - VATTIER, C., 21, 391, 392.
  - VÁZQUEZ DE BELMONTE, G., 81, 82, 95, 97, 110, 111, 115, 116, 123, 125, 135, 141, 152, 2110, 214, 216, 227, 394.
  - VÁZQUEZ DE MENCHACA, F., 45, 46, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 232, 233, 341, 342, 346, 356, 375, 211, 212, 213, 245, 247, 248, 249, 261, 283, 285, 286, 288, 397.
  - VEGGIO, M., 305.
  - VERDROSS, A., 250.
  - VIDA, J. 393.
  - VILLEY, M., 17, 18, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 41, 42, 195, 289, 290, 309, 373, 390.
  - VIOLA, F., 138, 172, 195.
  - VITORIA, F. DE, 81, 90, 106, 189, 191, 193, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 283.
  - VOIGT, M., 39.
  - VULTEIUS, H., 314, 315.

- WEIGAND, R., 47, 50, 360, 363.
- WELZEL, H., 252.
- WESENBECK, M., 316, 317, 322.
- WICLEFF, J., 57, 72, 189, 219, 279.
- WIEACKER, F., 322, 375.
- WILHELM, W., 389, 391.
- WILLOWEIT, D., 73, 294.
- WINDSCHEID, B., 28.
- WOLFF, C., 381.
- ZASIO, U., 307.
- ZENTRAY, J.J., 71.
- ZIEGLER, G., 397.
- ZUMEL, F., 229.





*Este libro se terminó de imprimir en  
diciembre de 2003, setenta y tres años después  
de que Santo Tomás de Aquino abandonara su labor intelectual  
dedicándose únicamente a la contemplación.*