

## LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

*Francisco Carpintero Benítez*

SUMARIO: I. *La ratio medieval*. II. *El hombre, desde lo humano*. III. *El movimiento*. 1. *Movimiento interno, y movimiento violento*. 2. *Desde lo simple a lo compuesto*. 3. *La ratio como participada y como “essentialiter”*. 4. *Las “inclinaciones naturales” del hombre*. 5. *Derecho y moral: “Medium rationis” y “medium rei”*. 6. *Los bienes humanos*. 7. *Las necesidades y los bienes*. IV. *Dos tipos del movimiento*. V. *Los movimientos de cada cosa*. VI. *Los fines*. VII. *El criterio de lo bueno y lo malo por sí mismo*. VIII. *Ley y derecho: causas finales y causas eficientes en el razonamiento práctico*. 1. *Causas finales y causas ab initio*. 2. *Ley y derecho*. 3. *Los principios han de ser elegidos en función de las conclusiones*. 4. *“Quaedam circulatio”*. IX. *El cambio de la Ley natural*. 1. *La pobreza del raciocinio*. 2. *El cambio de la ley natural*. X. *El contexto del problema*.

Tomás de Aquino ha sido el mejor teórico, tanto por su extensión como por su profundidad, de la *jurisprudencia* romanista y de las nociones del derecho natural que se encuentran en ella. No haríamos justicia a la historia si lo mencionáramos de pasada, como un autor importante más o simplemente como el “princeps scholasticorum”, entre otras cosas porque Tomás fue poco escolástico en el sentido usual del término. Porque el de Aquino bebió indistintamente en fuentes griegas, escolásticas y romanas, y la suya es una síntesis de bastante más amplitud que las de los escolásticos tardíos, como Molina o Suárez, o que las de los juristas que reflexionaron sobre el método del Jus Commune, como hicieron Joachim Hopper, François Conan, Albertus Bolognettus o Pierre de la Grégoire, en la segunda mitad del siglo XVI. Los juristas anteriores y coetáneos se habían ocupado de la derogabilidad del derecho natural, y Tomás hubo de hacer un serio esfuerzo académico por conjugar la objetividad de la “ley escrita en los corazones” (según la expresión de San Pablo) con el hecho indiscutido de la derogación del *jus naturale* por la “introducción” de la propiedad privada o de la esclavitud.

Las discontinuidades entre la Ley natural y el derecho natural no planteaban problemas, porque era evidente a toda la época que una

cosa es la ley (natural o positiva), siempre abstracta y general, y otra el derecho o “jus” (fuera positivo o natural), siempre más concreto y frecuentemente amoldado a lo imprevisible. Esto es, el problema que pudiéramos llamar de la metodología de la Ley natural se desdoblaba en dos: uno, el de la explicación del “salto” desde la ley general al derecho natural concreto, y otro el del cambio de la misma Ley natural en la historia. Todos estaban de acuerdo en que el derecho natural cambiaba de una época a otra; pero la cuestión era si se podía decir lo mismo de la Ley natural.

Destaca en Tomás su adherencia a la realidad cotidiana e histórica. Las categorías que utiliza pueden ser entendidas y asumidas por todos, y precisamente para ayudar a esta inteligencia haremos una alusión a las nociones más básicas que forman el cañamazo de sus explicaciones, como son las de razón teórica y razón práctica, o *ratio* e *intellectus*, etcétera.

## I. La ratio medieval

La razón que llega hasta el siglo XVII, esto es, la de la Antigüedad y la Edad Media, estaba basada en el juego de la razón teórica y la razón práctica. La razón teórica era ante todo una facultad cognitiva, que hacía posible el conocimiento cognitivo (*cognoscere*), esto es, ante todo pasivo. Todo nuestro conocimiento comienza desde la razón teórica, que se nutre en primer lugar de los datos que le proporcionan los sentidos, porque todo el conocimiento humano principia desde la sensibilidad. La razón, por sí misma, aporta poca cosa, porque Tomás explica que ella “es una forma sin materia”,<sup>1</sup> por lo que la razón humana no mide a las cosas, sino al revés. La razón práctica es la que decide lo que hay que hacer a la vista de los datos que le proporciona la razón teórica, de modo que no era tanto una razón que conociera lo ya-dado, cuanto una razón que creaba su propia verdad,<sup>2</sup> porque el hombre no se ve limitado a cumplir la ley de Dios,

---

<sup>1</sup> “Intellectus est forma sine materia”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

<sup>2</sup> Tomás explica: “quod de eo, quod est agendum propter finem, non quaerendum scire an sit possibile, si non esset congruum fini: et ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad ducendum in finem, quam consideratur an sit possibile”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 5.

sino que también él gobierna su propia vida creando su propia ley.<sup>3</sup> Tomás de Aquino reservaba el verbo *cognoscere* para aludir al funcionamiento de la razón teórica, y el verbo *scire* (saber hacer) para referirse al de la razón práctica.

Este juego entre las razones teórica y práctica (dos dimensiones de una única razón) se completaba con la función de la voluntad. Mediante la razón, el hombre conocía las cosas como buenas, malas o indiferentes (aunque Tomás de Aquino mantenía que nada era indiferente),<sup>4</sup> porque la razón era ante todo una potencia o facultad teórica o cognoscitiva. Una vez conocidas las cosas como buenas o malas, surge en el hombre una tendencia hacia aquello que conoce como bueno, y una aversión hacia lo que conoce como malo, y a esta tendencia la llamaron voluntad. La voluntad no se encapricha —por así decir— con cosas que no son suyas, sino que reconoce lo que es bueno porque es suyo: el *suum* natural es la fuente de lo bueno,<sup>5</sup> y si una voluntad interviene imponiendo algo que no es propio del que ha de actuar, esto es un movimiento violento, que repugna a la voluntad.<sup>6</sup> En la medida en que la voluntad persigue algo suyo, mostrado por la razón, voluntad y razón se imbrican en esa pretensión ya racional<sup>7</sup> porque, además, la voluntad no es una potencia ciega, que persiga sin más el bien que le muestra la razón, sino que ella es también una potencia inteligente. Ellos entendieron que nadie se dirige hacia lo que conoce como malo, sino solamente hacia lo bueno, por-

<sup>3</sup> “Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alium”. *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*. Marietti. Torino-Roma, 1961, § 2873.

<sup>4</sup> *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 8.

<sup>5</sup> “Nulla igitur substantia creata potest movere intellectu nisi mediante bono intellectu. Hoc autem inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere”. *Sum. Gent.*, cit., § 2638.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino distingue el movimiento “per modum agentis”, que es extrínseco al agente, del movimiento “per modum finis”, que es el natural. Escribe que el movimiento *per modum agentis* implica “ab aliquo exteriori principio, violentus motus voluntate repugnans”. *Sum. Gent.*, § 2641.

<sup>7</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. 13, art. 2.

que lo que mueve a la voluntad a actuar es, en definitiva, el amor,<sup>8</sup> porque según Tomás todos los movimientos naturales de las cosas tienen su origen en el amor. Así, el acto moral se componía de dos momentos distintos: uno, cognitivo, por el que discernimos lo adecuado de lo inadecuado, o lo bueno de lo malo, y el otro ejecutivo, por el que la voluntad se decide a seguir lo que ha entendido que es bueno o a apartarse de lo malo. Consecuentemente, este acto podía estar viciado en dos momentos distintos. Uno, en el cognoscitivo, porque alguien puede entender que algo es bueno para él,<sup>9</sup> y objetivamente se equivoca.<sup>10</sup> El segundo momento es el de la voluntad porque, aunque la voluntad tiende naturalmente hacia lo conocido como bueno, o a la aversión contra lo malo, la experiencia enseña que hay personas con poca voluntad que no acaban de tender decididamente hacia lo que conocen como bueno, o de evitar lo que captan como malo. Todo esto se complica por nuestra relativa incapacidad para distinguir lo bueno y lo malo, pues Tomás entendía que en casi todo lo bueno hay algo de malo, y en casi todo lo malo hay algo de bueno;<sup>11</sup> en tal caso, el hombre tiende a lo que es malo “porque retiene algo de bueno”.<sup>12</sup>

Esta dicotomía entre razón y voluntad se completaba con la de *ratio-intellectus*. La razón presenta una fuerte vertiente técnica o poética (del griego *poiesis* o técnica), llamada por los griegos “dianoia”, que hace teoremas o silogismos, esto es, sirve para calcular, y mediante

---

<sup>8</sup> “Ad primum dicendum quod voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primum autem actus appetitiva virtus est amor. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae ... Dicitur amor discernere in quantum movet rationem a discernendum”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 1.

<sup>9</sup> Si la voluntad de un hombre apetece algo, es porque la voluntad considera esas cosas “in ratione boni”. *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1.

<sup>10</sup> Este tema lo plantea, entre otros lugares, en *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1, en donde se cuestiona si podemos querer el mal. “Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est, nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil ratio est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, et conveniens. *Cum igitur omnes res, in quantum est ens, et substantia, sit quoddam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum*”. Las cursivas son mías.

<sup>11</sup> “Quod malum non totaliter consumit bonum”. Trata este tema frecuentemente, y su tesis es que siempre en lo malo hay algo de bueno.

<sup>12</sup> “(E)t ideo omnia concordant bonum non solum bonum, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono”. *Com. Ethic.*, § 140.

ella levantamos edificios, construimos barcos o hacemos comercio. Pero esta dimensión de la razón no muestra el valor, lo que es bueno o malo humanamente. De hecho, una persona mala (un bandido) puede ser muy inteligente desde el punto de vista de esta faceta de la razón. El *intellectus*, realidad también racional, muestra la adecuación de las acciones a lo que es el hombre, y distingue las acciones que fomentan la humanidad del hombre de aquellas otras que disminuyen o menoscaban esta humanidad: era la doctrina griega de la *praxis* (una noción ante todo biológica), torpemente traducida como moral, porque —como indica Heidegger— los latinos se apropiaron de muchos términos griegos, pero sin la experiencia y vivencias de los griegos. Porque el de Aquino entendía que el ser que tiende hacia un fin, hace esto porque él y el fin son lo mismo, esto es, se encuentran en el mismo plano de la realidad,<sup>13</sup> porque la voluntad humana no puede perseguir nada que no le sea proporcionado.<sup>14</sup> De hecho, Tomás, cuando explica qué es la moral, especifica que tiene dos significados: uno, como equivalente de costumbre. El otro significa la inclinación natural o casi natural a hacer algo. Y estas dos significaciones, distinguidas entre los griegos, no se tienen en cuenta entre los latinos.<sup>15</sup>

La concepción de la moral como un conjunto de órdenes o mandatos imperativos, fue ajena a la mayor parte de la tradición griega y escolástica.<sup>16</sup> La cultura judía tendió a ver la vida práctica como la adecuación de la conducta a muchas normas (de Moisés y de otras fuentes), y los cristianos, formados inicialmente y en parte en la tradición judaica, tendieron a pensar así: de hecho, tenían que obedecer ante todo los diez Mandamientos de Dios, y los mandamientos de la

<sup>13</sup> “Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus”. *Sum. Gent.*, § 625.

<sup>14</sup> “Voluntatem enim suo objecto proportionatum esse oportet”. *Sum. Gent.*, § 1044.

<sup>15</sup> “Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet, quod sit mos: sic enim scire potuerimus quod sit moralis virtus. Mos autem duo significat: Quandoque significat consuetudinem [hace análisis filológicos sobre términos griegos] Quandoque significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquod agendum ... Et haec quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Graeco autem distinguuntur”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 1.

<sup>16</sup> Vid. Figgis, *Studies of Political Thought. From Gerson to Grotius*. Cambridge University Press, 1956, p. 132.

Iglesia. De ahí los esfuerzos de San Pablo por convencer a muchos de que “la letra mata, y el espíritu vivifica”. La norma, en sentido griego y tomista, era “lo que dirige al fin”. En esta visión propia de los griegos, y tomista, las reglas, normas o leyes adquirirían esta capacidad de obligar ante todo por estar orientadas hacia un fin racional, de modo que lo que consiguiera fines realmente humanos adquiriría el rango de norma, y lo que llevara a consecuencias nocivas, era calificado de injusto, o malo moralmente. Por este motivo, Tomás entendía que la infracción de la ley era mala, era un “pecado”, porque desvía del fin. El fin último del hombre es la felicidad última, y todas las cosas adquieren valor moral solamente por referencia a este fin; la idea de actos morales buenos o malos en sí mismos, que hubieran de ser cumplidos o evitados como por un valor intrínseco a ellos mismos (al modo como la neoescolástica entendió las normas morales), es ajena en principio al pensamiento tomista, porque Tomás de Aquino entendía que todos los actos morales son ordenables a otra cosa, de forma que lo único que no tiene carácter de medio era la felicidad completa.<sup>17</sup> Porque la voluntad humana, cuando quiere o desea, no quiere, por así decir, “cosas en sí mismas” o sustancias, esto es, cosas “naturales”, sino que la voluntad y la naturaleza intervienen en el mundo aportando cada una algo propio, de modo que el ser humano no quiere las cosas por sí mismas, sino por algunos efectos de ellas.<sup>18</sup> El hombre, por tanto, tiende a un fin, y las cosas son buenas o malas en la medida en que ayudan a alcanzar ese fin. Podríamos decir que, en cierto modo, Tomás no considera por lo general conductas buenas o malas, sino correctas o incorrectas, esto es, inteligentes o equivocadas. De hecho, cuando hablaba de algunos pecadores (se refería a los avaros y lujuriosos) no los califica de malos o depravados, sino de *stulti*, es decir, necios o tontos.<sup>19</sup> Demuestra es-

<sup>17</sup> “Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordenabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordenabilis ad aliquid aliud”. *Sum. Gent.*, § 2139.

<sup>18</sup> “Quis autem velit aliquid volens, non potest cognosci per cognitionem substantiam ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod natura et voluntas duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus”. *Sum. Gent.*, § 2328.

<sup>19</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2, explica que el vicioso es ante todo una persona débil: “Ex hoc imbecillis reddetur ad debita operatione”.

pecial desprecio, o conmisericordia, por los avaros, porque entiende que, como el deseo del dinero es infinito, quien lo sigue es un tonto.<sup>20</sup> Porque el fin último lo conocemos todos: llevar una vida lograda, plena, feliz, pero lo que no conocemos —explica Tomás— son los medios que hemos de seguir para conseguir una vida así.<sup>21</sup>

Entenderemos mejor estas explicaciones si tenemos en cuenta que esta razón práctica tenía dos grandes vertientes, una dirigida por los principios, y otra dominada por las consecuencias previsibles de los actos, desde las que se enjuiciaba el valor moral de la acción, según si tales consecuencias fueran consideradas buenas o malas, esto es, que ayudaran o no a que el hombre realizara su humanidad. Los principios tenían tres fuentes: la naturaleza racional del hombre, la naturaleza sensitiva,<sup>22</sup> y la experiencia. La naturaleza racional del hombre es la que ordena, por ejemplo, que no se mienta: estamos entonces ante un “primer principio de la razón práctica”, que es “natural”,<sup>23</sup> que se caracteriza por ser evidente para todos, y por no ser demostrable, pues el principio que prohíbe la mentira no dispone de elementos ulteriores humanos que permitan explicarlo o fundamentarlo. La naturaleza física o sensitiva del hombre era también otra fuente de principios, esto es, de derechos y obligaciones, pues como los seres humanos necesitan comer todos los días, tienen derecho a buscarse la comida todos los días. Este principio dio origen a la figura del “jus necessitatis” medieval, de gran importancia doctrinal y quizá también práctica: como hasta el siglo XIX Europa pasaba ham-

<sup>20</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 2, art. 1 indica: “omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt ex infinito desiderium divitiarum”.

<sup>21</sup> “Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit, quid intendit, sed nescit, qui ex opere sequatur, sicut Aug. (1o. Trinit.) exponit”. *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

<sup>22</sup> Los ataques de Tomás de Aquino contra Platón son constantes, porque Platón había supuesto que el hombre “viajaba” en el cuerpo como el marinero en el barco. Tomás, por el contrario, sostiene: “Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam ... Cum igitur sentire est quaedam operatio, sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima, et corpore”. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 4.

<sup>23</sup> Tomás escribe: “Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studium pervenitur”. *Sum. Gent.*, § 65.

## LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

---

bres con frecuencia, el “jus necessitatis” permitía tomar lo que se necesitaba.<sup>24</sup> Era un verdadero derecho, un jus, y como entendían que el que usa del derecho no actúa injustamente, nadie quedaba obligado a restituir cuando llegara a mejor estado económico. Si el hombre fuera una “esencia racional”, como nos llamaban los discípulos de Kant, no existirían este tipo de principios; pero la filosofía griega y medieval era, al menos en este punto, más adherida a la realidad que no la moderna. La vertiente sensitiva del hombre no se limitaba a proporcionarle derechos y deberes muy elementales: abarcaba la totalidad de la vida humana, porque la persona había de huir tanto de los excesos como de la insensibilidad.<sup>25</sup>

Indicaba antes que aquella filosofía práctica atendía simultáneamente a los principios y a las consecuencias personales y sociales de los actos. Efectivamente, además de los principios, la vida práctica humana se dirigía por la consideración de las consecuencias previsibles de nuestras acciones. La actitud ética que atiende a las consecuencias de los actos para calificarlos de buenos o malos se llama hoy consecuencialismo. Actualmente, el consecuencialismo ético está desprestigiado, porque la tendencia moderna a tener en cuenta solamente un solo principio ha hecho que la ética se entienda como de principios exclusivamente, o solamente como de ponderación de las consecuencias.<sup>26</sup> No era éste el estilo de Tomás de Aquino, que tenía en cuenta al mismo tiempo los principios y las consecuencias de las acciones. Griegos, romanos y medievales tuvieron muy en cuenta la dimensión consecuencialista de la Ética, porque la aplicación direc-

---

<sup>24</sup> Entonces actuaba la regla que expresaba “necessitas non subditur legi”. Vid. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 6.

<sup>25</sup> Es frecuente encontrar referencias al vicio de la *insensibilitas*. Tomás de Aquino escribe: “Et sicut intemperatus superabundet inquirendo delectationes, ita insensibilis qui ei est oppositus, deficit in hujusmodi ... Ille autem qui medio modo se habet se circa hujusmodi, est temperatus”. *Com. Ethic.*, § 1409. En el § 1489 añade: “Natura enim bene disposita gaudet his quae sunt simpliciter delectabilia, quae scilicet sunt convenientiae humanae naturae”, y poco más adelante completa la afirmación: “sed solummodo illorum delectationum quae sequuntur operationes ducentes ad perfectionem naturae que sunt cum concupiscentia”. Vid. § 1491.

<sup>26</sup> Ponderar las consecuencias al margen de los principios, es cosa extraña. Porque si no hay principios que califiquen moralmente a las consecuencias, ¿cómo enjuiciar las consecuencias de los actos?

ta y exclusiva de los principios plantea varios problemas. Unas veces los principios son insuficientes, pues una persona puede estar desorientada porque no conoce principios que le orienten moralmente; tal cosa sucede sobre todo ante circunstancias nuevas, como sucedió a la escolástica española del siglo XVI con los problemas que planteaba la conquista de América, o como sucede hoy con los avances en biotecnología. Otro problema, más frecuente, son las contradicciones entre los principios, porque los hombres nos debatimos frecuentemente entre lealtades opuestas. Pues el estudiante debe salir con los amigos y divertirse, y también debe estudiar, y no siempre sabe con certeza cuándo aplicar un principio u otro. En tales casos, ante la incertidumbre,<sup>27</sup> se debe atender a las consecuencias previsibles de sus actos.

Además, incidía un tercer factor, que era el de la medición del “quantum” de las acciones, pues consideraban que a veces lo que necesita una persona había de calcularse desde las circunstancias personales de esa persona, y a veces desde sus consecuencias sociales. ¿Cuánto puede beber Ptolomeo? Lo que Ptolomeo aguante bebiendo es distinto de lo que pueda beber Sempronio: luego las medidas eran distintas para cada uno. A esta adecuación personal de las normas, Tomás de Aquino la llamó “medium rationis”, y entendió que la gran diferencia entre la moral y el derecho estaba en que la moral calcula lo que cada persona se debe a sí misma, o lo que le deben los demás, tomando lo que ella necesita o puede hacer. Pero en ocasiones lo que una persona debe hacer, o lo que necesita, no se debe calcular desde las necesidades personales de esa persona, sino desde las necesidades de la sociedad: cuando se calcula la medida de lo debido desde las necesidades sociales, se aplica el criterio del “bien común”, que es el más propio del derecho. Por ejemplo, si la yegua paría un mulo, eso podía beneficiar al dueño de la yegua (que quizá necesitaba más un mulo que no un caballo), pero las leyes castellanicas castigaban severamente al descuidado dueño de la yegua que había dejado que engendrara un mulo, porque el reino necesitaba caballos para el caso de guerra.

---

<sup>27</sup> Tomás explicaba: “virtus humana est perfectio rerum modum hominis qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, que sunt contingentia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

El derecho así obtenido, aplicando simultáneamente principios y cálculo de las consecuencias, se dividía en dos grandes sectores: el derecho que necesariamente había de ser así, porque si no el hombre perdería demasiado de su humanidad, componía el derecho natural. En cambio, el derecho obtenido normalmente desde el cálculo de las consecuencias (buscando la *utilitas*), que era vinculante porque así lo disponía la ciudad, el rey o la Iglesia, era derecho positivo, esto es, “no natural”. En cualquier caso, ya se tratara de derecho natural, ya de derecho positivo, las normas jurídicas habían de responder o hacer frente a alguna necesidad, pues juristas y teólogos entendían que la necesidad era el primer criterio de la justicia. Precisamente por esto llamamos ahora a esta jurisprudencia “realista”, pues hacía falta alguna cosa (res) para que la norma, regla, o principio, estuviera justificado. Esa cosa, es decir, esa necesidad, introducía la objetividad o fundamentación suficiente, pues aunque el derecho positivo fuera llamado “jus arbitrarium” y los medievales hablaran bastante del arbitrio, esto no quería decir falta de fundamentos, sino lo contrario: discrecionalidad o razonabilidad, que existía cuando había fundamento suficiente para imponer la regla,<sup>28</sup> aunque el caso no fuera importante, o aunque el problema admitiera varias soluciones distintas.

Ésta era una filosofía del “sentido común”. Nos explica John H. Randall: “El mejor saber de la Edad Media no es sino sentido común organizado y glorificado, hecho que tendemos a olvidar, así como olvidamos que nuestro temple espiritual, científico y naturalista, es tremenda hazaña, nada natural en la especie humana y sumamente superficial en los mejores de nosotros. La ciencia escolástica es un desarrollo fácil y natural de hábitos de pensamiento comunes y universales: de las ideas del campesino más analfabeto hasta las cumbres de la filosofía de Santo Tomás hay un trecho más corto que del inteligente constructor de un aparato de radio a la física matemática que lo hace posible”.<sup>29</sup> Randall se refiere al sentido común porque (aparte del uso expreso de esta expresión en aquellas filosofías) es

---

<sup>28</sup> Figgis indica a este respecto: “I do not of course mean that all hold the same ethical theory, but the institutions and all rights must be able to show some practical utility if their existence is to be maintained”. *Studies of Political Thought. From Gerson to Grotius*, cit., p. 13.

<sup>29</sup> *La formación del pensamiento moderno*, cit., pp. 35-36.

evidente a todos que el ser humano conoce cognitivamente y prácticamente (aunque no todo el mundo se plantee en estos términos estos conceptos), y es evidente que el hombre dispone de una facultad (la voluntad) que le hace dirigirse tras el bien conocido. Las distinciones entre razón teórica-razón práctica, ratio-intellectus, razón-voluntad, por mucho que tengan de artificioso (como lo tienen todas las distinciones conceptuales), no eran doctrinas cuyo conocimiento estuviera reservado a un grupo selecto de elegidos. Cualquier persona que se analice a sí misma puede entender y descubrir por sí misma estas categorías.

Esta filosofía estaba fundada, al menos en sus aspectos más básicos, sobre la evidencia. La palabra evidencia designa el conocimiento más inmediato y directo, que es tan básico que no dispone de elementos ulteriores (aún más elementales) por los que pudiera ser analizado. Porque es evidente que existo y que existen los demás, que existe mi casa y mi calle, y es evidente (aunque esto ya requiere de más observación y reflexión) que existe un conocimiento preferentemente teórico y otro ante todo más práctico. De forma que si alguien dice que no existe la Facultad de derecho de la Universidad de Cádiz, en Jerez de la Frontera, solamente podemos mostrarle la Facultad, porque lo que es evidente se puede mostrar, pero no demostrar. En el campo del conocimiento práctico (moral y jurídico) sucede lo mismo: si un grupo de empresarios se pone de acuerdo para explotar a inmigrantes sin documentos, podemos decir que eso es una canallada, una falta de civismo, una falta de solidaridad, etc., pero carece de sentido tratar de argumentarlo. Cuando llegamos al fondo del vaso de la filosofía práctica (aquellos “primeros principios comunes de indemostrables”), simplemente los vemos o no. Stephen Toulmin, uno de los sucesores de Wittgenstein en la cátedra de Cambridge, establece hoy un paralelismo entre estos hechos y el daltonismo: así como el daltónico no ve los colores, y es inútil tratar de explicarle cómo son, hay personas que no entienden algunos principios morales básicos.

## II. El hombre, desde lo humano

Esta *evidencia* resultaba desde la adecuación natural (por así decir) entre las facultades cognoscitivas del hombre y las cosas que eran

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

conocidas, de forma que son las cosas las que crean al hombre. Porque en Tomás el ser humano es un resultado de sus necesidades, de modo que las potencias humanas, también las cognoscitivas, son una consecuencia de lo que le viene exigido en el mundo y en la historia.<sup>30</sup> Éste es un tema sobre el que encontramos poca reflexión expresamente expuesta por el de Aquino, porque, precisamente por estos motivos, él es poco dado a hablar del hombre en general. Habla de sus potencias, facultades y, sobre todo de los objetos que hay que conocer fuera del hombre; son esos objetos, los que una vez asumidos por el hombre mediante el conocimiento, dan lugar preferentemente a lo que la razón es, y a lo que el hombre es, por lo que el concepto de hombre no es verdadero “por sí mismo”, sino sólo por referencia a las cosas.<sup>31</sup>

En la escolástica distinguían dos facultades intelectuales, la razón y la voluntad, y cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Pero estas dos facultades y cinco sentidos no son como potencias que constituyeran al hombre y por las que el ser humano se enfrentara al mundo que lo rodea;<sup>32</sup> al contrario, existe el oído porque hay sonidos que oír, la vista porque hay figuras y colores que ver, la razón porque hay ideas que conocer. Aquellos sonidos, figuras, colores e ideas dan origen a lo que el hombre es, porque el hombre es una síntesis de lo conocido y de sus potencias.<sup>33</sup>

El de Aquino parece considerar una unidad operativa entre las ideas y la razón, entre los colores y la vista, etc. La interdependencia entre

<sup>30</sup> Baltasar Navarrete, siguiendo a Cayetano, explicaba: “quod ratio vel denominatio appetibilis posterior est ratione boni, sicut ratio visibilis posterior est ratione coloris”. *In Divi Thomae et ejus Schola Defensionem*. Vallisoleti, 1605, p. 124.

<sup>31</sup> Reitera que la razón es verdadera solamente en la medida en que “consona” con las cosas: “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, q. 93, art. 1.

<sup>32</sup> El ser humano es activo y existe porque “se mueve”, esto es, porque ama. Pero la capacidad de amar no es una potencia suya autónoma, sino que viene creada por los objetos a lo que tiende su amor. Por esto escribe en *Suma teológica* I-II, q. 27, art. 2: “Bonum est causa amoris per modum objecti”. Aquí establece cuatro sinónimos: *amor, dilectio, charitas* y *amicitia*.

<sup>33</sup> En la *In decem libros Ethicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Roma, 1964, § 2168, se refiere a las potencias humanas como provenientes: “intellectu et ex scientia”.

el hombre y su entorno es constante. En realidad, la vista no es nada distinto de las figuras y los colores,<sup>34</sup> del mismo modo que la razón no es nada sustancialmente distinto de las ideas que conoce, de forma que si el hombre puede conocer, en general, es porque los objetos conocidos y las potencias que conocen están “próximos”,<sup>35</sup> ya que aquéllos han dado origen a éstas.

El hombre, considerado como sujeto activo, posee, ciertamente, potencias o facultades con las que puede conocer y manipular la realidad; pero el ser humano es también lo que conoce, que él incorpora a sí mismo a través de los procesos de los distintos conocimientos; si hablamos de conocimiento, en singular, eso sólo lo podemos hacer de una forma metafórica o analógica, porque, según Tomás, existen varios conocimientos distintos que dependen de las cosas diversas que hay que conocer;<sup>36</sup> si el ser humano es un sujeto con voluntad, al mismo tiempo es un resultado de lo que conoce. Su regla más básica es la que condensa en el aforismo “diversa a diversis cognoscuntur”,<sup>37</sup> ya que “en todas las potencias que se mueven por sus objetos, los objetos son naturalmente anteriores a los actos de esas potencias, del mismo modo que el motor es naturalmente anterior a lo que es movido”.<sup>38</sup> De ahí su insistencia en el protagonismo de los objetos conocidos (cuando explica la génesis del conocimiento), y por ello reitera que son los objetos los que “especifican” a las potencias humanas,<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> En *Sum. Gent.*, § 2328 indica que ninguna potencia cognoscitiva “cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum”.

<sup>35</sup> Cuando se plantea por qué la voluntad sigue, y ha de seguir, lo que le muestra la razón, explica que existe mucha “proximidad” entre razón y voluntad: “Ad primum dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 4.

<sup>36</sup> En *Sum. Gent.*, § 158, sienta otra de las reglas fundamentales de su antropología: “(S)ed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum”.

<sup>37</sup> *Sum. Gent.*, § 2243.

<sup>38</sup> “(I)n omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis”. *Sum. Gent.*, § 2079.

<sup>39</sup> En la *Sum. Gent.*, por ejemplo, en el § 750, explica: “Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

lo que implica que el ser humano tendrá tantas facultades cognoscitivas como tipos de objetos tiene que conocer. Porque las “verdades” se manifiestan a los hombres, pero no del mismo modo, sino que cada una de ellas tiene su modo “propio”.<sup>40</sup>

Como es lógico, en Tomás de Aquino no existe lo que pudiéramos llamar imprecisamente la verdad del hombre, o el concepto o la idea del hombre, porque no piensa en una capacidad o facultad humana que permitiera que el hombre se captara a sí mismo y se comprendiera: el hombre se comprende a sí mismo adecuadamente (esto es, de forma suficiente para algunos fines) pero no perfectamente. El conocimiento humano comienza o principia desde los sentidos,<sup>41</sup> no desde el intelecto, y el sentido más básico, sobre el que reposa en definitiva la verdad de todos los conocimientos, es el del tacto,<sup>42</sup> que es el que nos proporciona placeres mayores.<sup>43</sup> Mediante los sentidos, y mediante el funcionamiento del intelecto, que supera lo que muestran los sentidos,<sup>44</sup> el hombre se va haciendo a sí mismo. Incluso el conocimiento de los primeros principios comienza desde los sentidos.<sup>45</sup> Estas facultades cognoscitivas no nos indican mucho sobre lo que ellas son, porque ante todo nos informan sobre cómo conocemos, y no lo que ellas son.<sup>46</sup> El alma humana carece de una actividad autorreflexiva que permita que el hombre se vuelva sobre sí mismo y se conozca acabadamente,<sup>47</sup> por lo que nos conocemos, por así decir, por indicios.<sup>48</sup> De ahí su oposición frontal a Platón, que había enten-

<sup>40</sup> “Quia vero non omnes veritatis manifestandum modus est idem ... necesse est prius ostendere quid modum sit possibilis ad veritatem propriam manifestandam”. *Sum. Gent.*, § 13.

<sup>41</sup> Escribe en *Sum. Gent.*, § 12, de forma programática: “cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, a sensu incipiat...”.

<sup>42</sup> “Tactis, qui est fundamentum aliarum sensuum, est perfectior in homini, quam in aliquo alio animali”. *Suma teológica*, I, q. 91, art. 3.

<sup>43</sup> “(D)electationes tactus sunt majores delectationibus, quae sunt secundum alios sensus”. *Suma teológica*, I-II, q. 31, art. 6.

<sup>44</sup> “Et sic nostra cognitionis origo in sensu de his quae sensu excedunt...”. *Sum. Gent.*, § 80.

<sup>45</sup> *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 1.

<sup>46</sup> Éste es un tema que reitera con cierta frecuencia. En *Sum. Gent.*, § 2237, por ejemplo, explica: “de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quod vero sunt, ex ipsorum actuum qualitate percipimus”.

<sup>47</sup> “Impossibile est autem dici quod seipsam intelligat ed se quid est”. *Sum. Gent.*, § 2228.

<sup>48</sup> “(N)am quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendam”. *Sum. Gent.*, § 2231.

dido que el hombre conoce directamente y sin mayores problemas lo que las cosas son. Porque, con respecto a las ideas, nociones o formas de las cosas, el hombre únicamente sabe cómo son u operan, pero no sabe qué son o en qué consistan, dado que solamente conoce su alma por sus operaciones, no en su esencia.<sup>49</sup> El conocimiento humano determina el “cómo” de lo conocido, no el “qué” de lo que conocemos.<sup>50</sup>

El mismo empeño que pone en combatir a Platón nos indica lo extendidas que debían estar en el siglo XIII las tesis platónicas, que fueron las que recogieron, en definitiva, Duns Scoto y sus seguidores mediante el uso del criterio *formaliter*. Frente a los platónicos, explica: “Podemos decir que la capacidad humana es una perfección ‘según el modo de ser del hombre’, que no puede comprender con certeza la verdad de las cosas mediante una intuición simple, especialmente en los temas prácticos humanos, que son contingentes”.<sup>51</sup> Como es lógico, el ser humano únicamente puede pretender encontrar alguna certeza, según lo que “conviene a la materia que es conocida”.<sup>52</sup> El hombre es, pues, un ser extremadamente deficiente, porque su conocimiento comienza por los sentidos y, aunque tenga capacidad racional, la razón sólo puede deducir desde unos axiomas, y esos axiomas han de ser conocidos, en definitiva, por inducción desde las cosas sensibles.<sup>53</sup> Conocemos, así, el cómo de las cosas, según la forma de conocer del hombre. Se adelanta a la crisis de la ciencia que comienza en el siglo XVI, y explica que tampoco sabemos mucho de las

<sup>49</sup> “Si ergo et de substantiis separatis animae, cognoscendo seipsa, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantiis intelligere”. *Sum. Gent.*, § 2235.

<sup>50</sup> “Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quis sunt”. *Sum. Gent.*, § 2180.

<sup>51</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.

<sup>52</sup> “Ad primum dicendum est, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae”. *Suma teológica*, II-II, q. 60, art. 3.

<sup>53</sup> En los *Com. Eth.*, § 1148 explica: todo conocimiento procede por silogismo o por inducción. Si es por silogismos, las premisas no son demostrables, y entonces habría una remisión al infinito, lo que es imposible: “Sic ergo relinquatur quod principium syllogismus sit inductio”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

cosas sensibles, que nos proporcionan los sentidos;<sup>54</sup> en realidad, sólo conocemos algo de poca importancia, que no responde en modo alguno a la plenitud de las cosas,<sup>55</sup> porque nosotros únicamente conocemos según la necesidad de la ciencia, no según la necesidad de la naturaleza.<sup>56</sup> Ni siquiera sabe expresar mediante el lenguaje lo que capta nuestro entendimiento, porque nuestro intelecto comienza a razonar desde los datos de los sentidos, y no es capaz de trascender el modo como los sentidos se expresan.<sup>57</sup> No podemos conocer a Dios, del que solamente podemos decir que existe, pero no qué es.<sup>58</sup> No queda más remedio que recurrir al experimento.<sup>59</sup> Si el lector quiere encontrar una especie de explicación del método científico específicamente moderno (aunque referido por Tomás a la actuación práctica del hombre), no tiene más que irse a “*Suma teológica*” II-II, q. 47, art. 8. Aquí explica que la prudencia sigue tres pasos: el primero es dejarse aconsejar, que pertenece al invento, hallazgo o invención<sup>60</sup> (estos términos son sinónimos en latín). El segundo es juzgar sobre lo encontrado (judicare de inventis), y éste es el momento más especulativo. Y el tercer acto, que es el propio de la razón práctica, es el de aplicar lo aconsejado y lo meditado a lo que hay que hacer.<sup>61</sup> Este tercero es el momento más importante, el específicamente propio de la razón práctica. Éste es el momento del juicio, no del consejo.<sup>62</sup> El

<sup>54</sup> “Rerum sensibilium plurimus proprietates ignoramus”. *Sum. Gent.*, § 17.

<sup>55</sup> “Nos autem scimus nisi quaedam infima rerum”. *Sum. Gent.*, § 2273.

<sup>56</sup> “(E)t sic agat ex necessitate scientiae non ex necessitate naturae”. *Sum. Gent.*, § 1034.

<sup>57</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 formam habens”. *Sum. Gent.*, § 177.

<sup>58</sup> *Vid. Sum. Gent.*, § 2278.

<sup>59</sup> “Quid autem in pluribus sit rerum oportet per experimentum considerare”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

<sup>60</sup> “Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere. Secundum actus est judicare de inventis: et hic sistit speculativa ratio”. *Vid. loc. cit.*

<sup>61</sup> “Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus ejus praecipere: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum”. *Loc. cit.*

<sup>62</sup> “Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in praecipiendo”. *Loc. cit.*

ser humano es, de este modo, el resultado de sus respuestas a las incitaciones del entorno.

Fue Juan Duns Scoto el que se opuso a esta relación entre potencia cognoscitiva y cosas conocidas, porque Duns entendió que el hombre dispone de potencias cognoscitivas que no las debe a la realidad que es conocida. Scoto fue el primero que *enfrentó* al hombre con la realidad, haciendo de esta última algo ajeno en principio a lo que es el ser humano. Ello tuvo una importancia enorme en la historia de la filosofía y de la ciencia; porque Scoto separó al hombre de su naturaleza. En Tomás el hombre se engolfa en el conocimiento de lo que él es y lo que la naturaleza le muestra, por lo que la máxima aspiración humana es el conocimiento, porque como el hombre es él mismo naturaleza, el género humano puede alcanzar, por *connaturalidad*, un cierto conocimiento de su entorno. Duns, en cambio, al oponer el hombre a la naturaleza, concibe una naturaleza extraña, cuando no hostil, al hombre, que él no puede conocer. La tarea del ser humano es entonces la de dominar artificialmente<sup>63</sup> su entorno para cumplir sus fines últimos, como son la supervivencia y la realización del amor a Dios.

Con esta explicación de la filosofía práctica no pretendo decir que la vida, en la Antigüedad y en la Edad Media, siguiera exactamente lo ahora expuesto. Pues así como todos sabemos que la vida hoy no discurre exactamente por los carriles que marca la Constitución vigente, tampoco los estudios doctrinales de aquella época (que es de donde están tomadas estas ideas) trazaban sin más las prácticas sociales realmente vivas.

### III. El movimiento

Entenderemos mejor esta doctrina con una contraposición que se produjo históricamente: Juan Duns Scoto, Juan de Gerson o Francisco Suárez entendieron que el ser humano debía obedecer una ley por

---

<sup>63</sup> Duns separa lo natural de lo artificial, y explica que es natural todo lo que no es artificial: “*prout natura distinguitur contra artem...*”. Citamos por el texto reordenado de las obras de Duns Scoto, que sigue el orden de materias de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, que hizo Jerónimo de Montefortino, titulado *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymum de Montefortino*. Roma, 1728, I, q. 1.

motivos externos a él mismo. Debía obedecer porque tal ley estaba mandada por un poder superior: Dios, en el caso de la Ley natural, y el poder político para las leyes positivas humanas. Lo que podríamos llamar imprecisamente el “poder de la ley” consistía en estos autores en una *impulsión* externa a los seres que son movidos, más próxima al movimiento violento que estudia la física que no a los movimientos naturales propios de cada ser.

## 1. MOVIMIENTO INTERNO Y MOVIMIENTO VIOLENTO

Esta doctrina es ajena a la visión tomista de los movimientos de los seres: Tomás no considera un solo tipo de movimiento que, en el caso de la “fuerza legal” sólo podría ser la impulsión o compulsión que nace de la orden del superior. Como ya vimos, él tiende a considerar muchos movimientos realmente distintos, tantos como seres existen en el Cosmos, que en buena medida derivan de las naturalezas propias de cada cosa. Podríamos preguntarnos el porqué de su insistencia en la faceta *interior* de las conductas, y la respuesta sería que él no acepta como adecuada al hombre una conducta que le sea impuesta desde fuera y coactivamente, al modo como algunos siguen los consejos ajenos.<sup>64</sup> En la I-II, q. 7, art. 4 de la *Suma teológica* aborda de forma precisa este problema: parece que lo más importante son las cosas, ya que éstas son realmente más importantes que sus circunstancias y que sus fines. De hecho, el fin es extrínseco a cada cosa,<sup>65</sup> pues unas tijeras son unas tijeras consideremos o no su finalidad. “Pero yo respondo —contesta Tomás— que los actos sólo pueden ser llamados con propiedad humanos en la medida en que son voluntarios. Y la voluntad presupone un motivo, y un objeto que es el fin. Y por ello entre todas las circunstancias la más importante es la que

---

<sup>64</sup> Una tesis básica de la ética tomista es la de “asumir” personalmente lo que parece bueno y lo que no. Por ello, la prudencia no consiste en seguir los consejos que dé otra persona. Concluye declarando: “quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat”. *Suma teológica*, I-II, q. 57, art. 5.

<sup>65</sup> “Finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum...”. *Loc. cit.*

atiende al acto desde el punto de vista del fin, y que en cambio es secundario lo que concierne a la sustancia misma del acto, esto es, lo que se hace”.<sup>66</sup> Rechaza de plano el criterio “ex objecto”. El hombre, para ser hombre o actuar humanamente, ha de actuar libremente, esto es, persiguiendo sus fines.<sup>67</sup> La moralidad no consiste simplemente en adecuar el propio comportamiento a una norma objetiva, como propusieron Scoto, Gerson o Suárez, sino en proponerse un fin, y libremente seguirlo. Ciertamente, una persona puede proponerse libremente ase-sinar, pero por eso no está obligada a seguir este fin: porque un fin así le apartaría de la *beatitudo* final. Tomás habla de fines ordenados al fin último, puesto que Dios gobierna el mundo mediante fines.<sup>68</sup>

Podría parecer un pensamiento *relativista*, ya que hace depender la bondad de las conductas desde una circunstancia, que es el fin. Pero éste es un tema más complejo en Tomás, porque él no sigue rígidamente una ética de bienes, de modo que siempre actuará bien el que persigue lo que realmente es un bien para él. Junto a los bienes objetivos, atiende igualmente a la actitud del que obra,<sup>69</sup> y tanto cuenta esta faceta personal como aquella otra más objetiva. Porque lo que cuenta realmente es alcanzar la meta final, no tanto cumplir unas normas determinadas o alcanzar unos bienes objetivos y determinados, y en este sentido explica que lo bueno o lo malo son “modos” que nos los fijan las circunstancias, sino que son resultados (consecuentes) de todas las circunstancias. Parece que, según él, un juicio definitivo sólo puede ser un juicio final,<sup>70</sup> porque el hombre tiene que

<sup>66</sup> “Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntas autem motivum, et objectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero, quod attingit ipsam substantiam actus, id est, quid fecit”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

<sup>67</sup> No quiere disociar los términos “voluntario” y “fin”. En *Sum. Gent.*, § 1093 escribe: “Ea quae sunt ad finem, necessitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate agunt”.

<sup>68</sup> Su declaración programática quizá más importante es la que se encuentra en *Suma teológica*, I, q. 105, art. 5.

<sup>69</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1, por ejemplo, escribe: “Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendet, non requiritur quod sit bonus in rei veritate, sed quo apprehendatur in ratione boni”.

<sup>70</sup> Ataca este tema de forma monográfica en las cuestiones 18, 19 y 20 de la I-II de la *Suma teológica*. Allí expone que lo decisivo es la personalidad del agente, porque: “voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contigit autem aliquid a rationi

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

conformarse a la voluntad de Dios, y esto sería la parte más fundamental de seguir la Ley de Dios, pero de formas distintas (diversimode). Porque lo realmente decisivo es querer como Dios quiere,<sup>71</sup> y procediendo así la voluntad humana se conforma a la voluntad divina y, por tanto, a su fin último.<sup>72</sup> Esto es, prosigue Tomás, la voluntad humana no está dirigida según una causa eficiente, porque la propia inclinación de la voluntad del hombre se remite en definitiva a una naturaleza que ha sido creada por Dios.<sup>73</sup>

Una visión algo ingenua de la filosofía tomista, entiende que cada ser encajaría más o menos exactamente en un orden universal de fines, de modo que cada persona sabría qué hacer en cada momento. Estamos en condiciones de saber que esto no es cierto. La teleología tomista consiste más bien en una gran pluralidad de seres que tienen, cada cual a su *modo*, hacia su propia finalidad.<sup>74</sup> En el caso del

---

considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius si velit illud idem non esse, secundum habet rationem mali, erit voluntas etiam bona". *Op. cit.*, I-II, q. 19, art. 10. Como el ser humano tiene una naturaleza simplemente participada, y muy limitada, sucede: "Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam, est alicujus boni particulari proportionati suae naturae. Contigit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem ... Et inde est etiam, quod prout diversae voluntates diversorum hominum circa oppositae esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse". *Ibidem*.

<sup>71</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>72</sup> "Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae in commune ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo". *Ibidem*.

<sup>73</sup> "(S)ecundum autem quod non conformatur ei secundum rationem causae efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei, habet res a Deo, sicut a causa effectiva". *Ibidem*.

<sup>74</sup> Una descripción precisa sobre la teleología de la Edad Media es quizá la que expone resumidamente Randall: "Para ellos el mundo era obra de la razón y debía interpretarse como nosotros interpretamos las acciones humanas, por sus motivos ... Desde el punto de vista de la física actual, estos filósofos parecen ir más allá de lo que la experiencia garantiza ... Pero esta fe en que el mundo no solamente puede llegar a servir los fines humanos si el hombre lo transforma, sino que en realidad es así; que las cosas no sólo pueden ser perfeccionadas, sino que todo el curso de la naturaleza conduce a la perfección, era precisamente lo que la Edad Media quería decir cuando hablaba de la fe en Dios ... Lo que significa decir que la ciencia moderna es física, mientras que la ciencia medieval era algo menos potente pero más importante: ética". *La formación del pensamiento moderno*, cit., p. 105.

hombre, esta complejidad es mayor: porque el ser humano dispone solamente (desde el punto de vista de la Ley natural) de “algunos principios” generales, y su actuación, siempre teleológica, se fragmenta en tantas direcciones como fines toman cada una de sus acciones. La racionalidad práctica tomista es una racionalidad fragmentada, porque los actos del hombre están vinculados por un fin último tan remoto y de acceso tan oscuro, que no es posible saber siempre aquí y ahora qué es lo que hay que hacer. La naturaleza del hombre (como a veces la llama Tomás) se reconoce en diversas “inclinaciones naturales” que operan permanentemente (igual que los principios antes mencionados) a modo de tendencias o fines. Lógicamente, lo que viene requerido por tal “naturaleza” no es algún comportamiento unitario o uniforme, sino un *scire* (un saber hacer), un saber poner los medios para satisfacer las inclinaciones humanas. Porque Tomás quiere *acciones*, no hechos, y él distingue cuidadosamente el obrar (agere) del hacer (facere).<sup>75</sup> Podemos distinguir los hechos de las acciones desde dos puntos de vista. Uno, sabiendo que una acción es el comportamiento buscado y querido, como asistir a clase; un hecho, en cambio, es lo que no da razón de su comparecencia en nuestra vida, como un resbalón, la vejez, una tormenta. El otro punto de vista se refiere a la distinción entre la conducta práctica y pragmática: la praxis consiste en saber realizar la humanidad la praxis de la que es portador cada hombre, por lo que es sinónima de moral, y cuando un hombre actúa con esta finalidad, los latinos designaban esta actuación como *agere*; por el contrario, la conducta que solamente pretende alcanzar una finalidad extraña o externa al hombre mismo, como es comprar tabaco, distraerse un rato, ganar dinero, era considerada conducta “técnica” o poética, y el conjunto de estas conductas eran llamadas *facere*. Porque alguien, cuando estudia, puede perseguir dos finalidades: una, aprobar el examen (finalidad

---

<sup>75</sup> En *Sum. Gent.*, § 855, entre otros muchos lugares, explica: “Primo igitur dictamen operationum, tanquam simplex operantis perfectio, operationes videlicet sibi nomen, vel etiam actionis: secunda vero, eo quod sit perfectio facti, facta dicuntur”. En *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 4, explica la distinción entre *facere* y *agere* más extensamente: “Cujus differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero recta ratio agibilium. Differt autem facere, et agere: quia ut dicitur in 9 Metaph. factio est actus transiens in exteriorem materiam ... Agere est actus permanens in ipso agente”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

---

pragmática o técnica, designada como *facere*), y perfeccionarse estudiando (vertiente práctica o moral, llamada *agere*). Luego las normas de la moralidad o praxis no vienen exactamente impuestas, ya que han de surgir desde lo que el hombre es en cada momento, y desde su “forma de actuar”; porque podemos actuar simplemente sometiéndonos a la necesidad, como hacen los animales, o podemos actuar con voluntariedad o libertad, haciendo las cosas como las hace la persona que es virtuosa. Si el hombre simplemente obedeciera normas que le vienen impuestas desde un misterioso arbitrio superior, estas normas no servirían para componer acciones propiamente humanas: se presentarían a modo de hechos inexplicables ante la inteligencia del hombre. Y esto no sirve, pues los movimientos humanos han de ser voluntarios e internos, no forzados o violentos.

Las acciones de los hombres reciben su razón de ser (*ratio essendi*) desde el fin que *quieren* alcanzar. Las leyes de la conducta humana resultan desde los fines, y son adecuaciones de las conductas a esos fines. El hombre observa sus inclinaciones naturales y extrae desde ellas fines elementales. Al mismo tiempo observa el contenido de su conciencia moral, y descubre esos primeros principios que son participación de una razón superior. Además, observa su vida y sus necesidades y extrae consecuencias prudenciales para los comportamientos. Se trata de tres momentos de la única Ley natural: las inclinaciones naturales del hombre, la *ratio participata*, y la razón cuando actúa por ella misma calculando (activamente o *essentialiter*). Todo ello es *propio*<sup>76</sup> del ser humano: no se trata de órdenes ajenas a su propia constitución racional, intelectual, psíquica o afectiva. La doctrina imperativista de los teólogos posteriores no encuentra acogida en Tomás, que reproduce una frase de San Agustín: “Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam”, que quiere decir aproximadamente que gozar es amar una cosa desde dentro de ella, por sí misma. “Y yo respondo, escribe Tomás, que el gozo y el fruto pertenecen a lo mismo, de forma que el uno se deriva del otro”.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4, escribe programáticamente: “de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat”.

<sup>77</sup> “(Q)uod Augustinus dicit in I de Doc. Christ. et in 10 de Trinit. Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam ... Respondeo dicendum, quod fruitio, et fructus, ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari”. *Suma teológica*, I-II, q. 11, art. 1.

Estas inclinaciones naturales y principios morales son tan generales que difícilmente pueden operar a modo de normas: más bien sirven como tendencias o fines, y todo lo que tienda a hacerlos efectivamente realidad tendrá la consideración de ley. No es pensable una ley sin fines, y Tomás repite: “Lex importat ordinem ad finem”: un estilo que no entendería quien viera en la Ley natural ante todo un conjunto de preceptos que “hay que” obedecer. Porque lo natural ha de ser siempre voluntario, ya que ambos (lo voluntario y lo natural) fluyen desde un “principio intrínseco” al ser humano.<sup>78</sup>

## 2. DESDE LO SIMPLE A LO COMPUESTO

Tomás procede en sus explicaciones sobre la ética, las leyes y el derecho como si no existiera una cultura filosófica consolidada sobre estos temas, como si no existieran ciudades con sus ordenamientos jurídicos, como si los hombres apenas supiéramos nada sobre la Ley natural y las leyes humanas: la suya es una indagación que parte desde un *ignoramus* inicial que tiende a diseñar una Ética jurídica a veces procedimental a la vista de los bienes humanos. Él únicamente comprueba y señala como ya existentes, dos datos: uno, que “la Naturaleza no procede al modo del arte”, porque no nos suministra reglas precisas sobre cada acción, sino que solamente “nos prepara algo así como unos principios”.<sup>79</sup> El otro, que la razón humana participa “de algún modo” en algunas normas de la razón divina, por lo que el hombre no se ve abandonado en todo momento a construir él un sistema de reglas sin más guía que huir del dolor y seguir lo placentero, sino que este carácter participado del intelecto humano otorga un cariz normativo a los puntos básicos del razonamiento práctico. Pero recordemos que en la doctrina tomista el fundamento del conocimiento es la similitud (*similitudo*) entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, y como el hombre no guarda similitud con

---

<sup>78</sup> “Commune est enim, voluntarium, et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco. Violentum autem a principio extrinseco”. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 5.

<sup>79</sup> *Vid. In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1966, Proemium, § 1.

Dios,<sup>80</sup> el género humano ha de contentarse con algo que sabe que posee pero que no puede explicar cómo es la *participatio*, siempre un conocimiento de segunda categoría si lo comparamos con la *similitudo*. Éste es el motivo por el que el hombre no puede conformarse con la voluntad divina “por equiparación”, sino solamente por una triste imitación.<sup>81</sup>

La indagación jurídica tomista es ante todo una averiguación del derecho, no un estudio sobre las leyes. Indicaba que, de acuerdo con Tomás, el peso de la indagación jurídica recae sobre la *ratio* (la razón de ser) que ha de ir buscando o tanteando aquello que es justo una vez que ha partido desde aquellos principios generales. Esta indagación debe de ser inductiva, porque “la naturaleza procede desde las cosas simples a las compuestas, *de simplicibus ad composita*”,<sup>82</sup> y así es también el discurso de la razón humana.<sup>83</sup> El hombre se encuentra algo abandonado cuando estudia su razón porque ésta no le proporciona sin más inclinaciones virtuosas o viciosas: las virtudes morales no se presentan naturalmente como buenas ni malas, porque “no existen en nosotros como naturales, ni como antinaturales, sino que únicamente hay en nosotros una aptitud natural para recibir las”.<sup>84</sup> Esto es, la “razón natural” no preexiste a modo de un arsenal de verdades humanas que guiarían el transcurrir racional indefectiblemente. Porque es preciso reconocer que la “parte racional del hombre se divide en dos”: una con la que especulamos las cosas que son necesarias, y otra con la que especulamos las cosas contingentes.<sup>85</sup> Él reserva el término razonar para esta última, y escribe expresamente que aquella razón con la que especu-

<sup>80</sup> Estas explicaciones las apreciamos más claramente en el tratado sobre los ángeles incluido en la *Suma teológica*. Dios es espíritu, y los ángeles también, por lo que los ángeles conocen mejor a Dios que no el hombre, pues éste es una “unidad sustancial” de espíritu y cuerpo, y su conocimiento principia desde los sentidos.

<sup>81</sup> “Ad primum dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparationem, sed per imitationem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 9.

<sup>82</sup> *Cfr. Com. Pol.* § 3.

<sup>83</sup> *Cfr. Com. Pol.* § 3.

<sup>84</sup> “(P)atet quod virtutes morales non sunt in nobis a natura, neque sunt nobis contra natura. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas”. *Com. Eth.*, § 249.

<sup>85</sup> *Cfr. Com. Eth.*, § 1115.

lamos las cosas necesarias es “el género científico del alma” (*genus animae scientificum*) que compone la ciencia, y la otra parte del alma puede ser llamada racionativa, porque raciocinar y aconsejar son la misma cosa.<sup>86</sup>

Obviamente, Tomás no propuso un punto universal de referencia al que pudiéramos referir de un modo u otro todas sus argumentaciones, y desde el que todas ellas pudieran ser más o menos calculables o previsibles, de modo que su Filosofía jurídica se pudiera exponer —como suele ser el gusto de los historiadores— en unas líneas o páginas, mostrando el punto de partida de sus consideraciones y los nervios fundamentales de su desarrollo posterior. Al contrario, sus explicaciones no se mueven en un único plano, ni mucho menos componen una figura única: no pueden ser estudiadas desde un solo punto de vista. Estamos ante una doctrina compleja que procede al mismo tiempo desde lo concreto a lo general (esto es, desde el problema a la norma) y desde lo general a lo particular, o desde la norma al problema, según las conveniencias del caso. La solución del caso particular, aunque se aparte de lo dispuesto en la norma general, no deroga tal norma, porque aunque tal solución sea *praeter legem* solamente enjuicia tal caso, no las leyes generales que lo regulan. Y los factores que inciden en la *solutio* pueden estar tomados del sentido moral más común, de las conveniencias de las personas o de la comunidad, de lo que reclaman las inclinaciones racionales o sensitivas del ser humano. Estamos ante problemas de naturaleza extremadamente sensorial, más bien táctil.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Cfr. *ibidem*. Así entendió su escuela estos temas de Filosofía práctica, fuera moral o jurídica, al margen de sentencias apodícticas o inmutables. De hecho, Francisco de Vitoria nos advertía: “licet haec opinio possit teneri ad rigorem, tamen qua in rebus moralibus non oportet opiniones esse scrupulosas”. Cfr. *Comentarios a la II-II*. Edición de V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1934, vol. I, q. 87, art. § 3, ed. cit., y en rigor este consejo puede ser entendido bien referido a la moral sustantiva bien al tratamiento escolar de ella.

<sup>87</sup> Porque cuando Tomás escribe: “Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum” (*Suma teológica*, I, q. 96, art. 5) parece que no sólo se refiere al fundamento último de la veracidad de los sentidos humanos, sino también a la rectitud de aquello que puede fundarse en el sentido común que surge del juego entre los datos de los sentidos y las exigencias racionales.

### 3. LA RATIO COMO PARTICIPADA Y COMO “ESSENTIALITER”

La ley ha de existir siempre y al mismo tiempo en la persona que ordena y en las personas que son ordenadas: “Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam sicut in regulato”.<sup>88</sup> Una advertencia interesante, porque quizá hoy tendemos más a pensar que las leyes existen por sí mismas, como poseyendo autonomía propia, y dejamos en la sombra que las leyes regulantes y las personas reguladas participan de un mismo *logos* que determina que las normas hayan de ser simultáneamente unas medidas activas (porque miden) y pasivas: porque cada norma ha de estar ella previamente medida.

La existencia de la razón o voluntad genérica de Dios en las personas humanas es llamada Ley natural: “Todos conocen la verdad *de algún modo*, al menos en lo que hace a los principios comunes de la ley natural”.<sup>89</sup> En este punto, el hombre no se diferencia del resto de la Creación, ya que toda ella *participa* de algún modo de la Ley Eterna divina.<sup>90</sup> Al hablar de esta Ley natural, Tomás distingue dos vertientes de la razón humana genérica, de acuerdo con la doctrina escolástica ya establecida: la que sirve para hacer silogismos y teoremas, y esa otra facultad, también racional, por la que conocemos directamente que robar, mentir, etc., están mal o son acciones malas moralmente. Sabemos que para la primera reserva el nombre de *ratio*, y a la segunda suele llamarla *intellectus*. El ser humano participa de la Ley Eterna a través del intelecto, que le hace conocer cosas que son “esencialmente buenas” porque son realidades divinas.<sup>91</sup> Con el tiempo se fue consolidando esta distinción entre *ratio* e *intellectus*, patrimonio común de la Escolástica, y Domingo de Soto podía escribir como asunto evidente que la Ley natural pertenece al intelecto, mientras que lo obtenido mediante discurso racional forma parte de

<sup>88</sup> *Suma teológica*, I-II, q.90, art. 3 ad 1.

<sup>89</sup> “Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 2, resp.

<sup>90</sup> “(M)anifestum est quod omnia participat aequaliter legem aeternam”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

<sup>91</sup> “Solus enim intellectus habet intelligentiam de rebus essentialiter bonis, quae sunt res divinae”. *Com. Eth.*, § 2083.

la razón.<sup>92</sup> El *intellectus* conforma el derecho natural que Pedro de Bellapertica llamaba derecho divino. Porque la razón natural ordena que hemos de guardar la palabra dada, y que al menor se le restituya *in integrum*. A estos derechos los llamamos *iura naturalia*, y están introducidos por la equidad natural.<sup>93</sup>

Tomás no duda que la prohibición de no robar pertenece a este intelecto que el hombre posee en común, de algún modo, con la razón divina, pero es consciente del hecho de que tales preceptos y prohibiciones son poco operativos si atendemos a ellos solamente, porque son excesivamente generales. La común opinión de la época entendía que el derecho o Ley natural (los juristas usaban la expresión *jus naturale*, mientras que los teólogos preferían la de *lex naturalis*) dispone fundamentalmente que los hombres han de hacer los “estatutos”, esto es, el derecho de origen humano que no es directamente derecho natural.<sup>94</sup> Los primeros principios de la razón práctica han de ser completados (informados) por el estudio de las cosas que han sido hechas naturalmente, para obrar de forma similar.<sup>95</sup> De este modo el *intellectus* parece no poseer una naturaleza acabada: ha de ir a remolque de lo que vemos en la naturaleza, para obrar nosotros de igual forma (similiter) que el resto de la Creación. Ésta era otra *communis opinio* de la ciencia jurídica romanista, y ya Accursio —que es como el fundador de esta jurisprudencia— explicaba: “En las leyes hay que proceder desde las cosas similares a las parecidas” (*Bene dico statutum esse procedendum de similibus ad similia*).<sup>96</sup> El contemporáneo de Tomás más relevante a nuestros fines, Pedro de Bellapertica escribía que el derecho natural *primaevum* es aquel que

<sup>92</sup> Vid. *De justitia et iure...*, cit., L. II, q. 4, art. 1, p. 134 de esta edición.

<sup>93</sup> “Et jus naturale quod appellatur jus divinum, vel quod pacta servat non proprie dicitur jus naturale, sed dicitur quaedam ratione introductum. Naturalis ratio dicitur pacta servari et quod minori restituatur in integrum. Ideo vocatur iura naturalia. Id est naturali aequitate introductum”. *Petri de Bellaperticae Jureconsulti Gallorum clarissimi, in libros Institutionum Divi Justiniani Sacratissimi Principis, Commentarium longe acutissimum*. Lyon, 1586, p. 61.

<sup>94</sup> Pedro de Bellapertica, por ejemplo, alude a este tema en *Petri Bellaperticae...*, cit., p. 76.

<sup>95</sup> Escribe que el intelecto humano, que participa de la luz del divino: “necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur”. *Com. Pol.* § 1.

<sup>96</sup> *Corpus Juris Civilis Justinianei, cum Commentariis Accursii, Scholiis Conti, etc.* Lugduni, 1648, L. I, Tít. 3, “Quod vero”, glosa “k”.

## LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

---

competen igualmente a todos los seres con vida, aunque la participación del hombre en él es más “según la razón de las cosas” (secundum rationem rerum), porque la naturaleza del hombre es más perfecta que la de los brutos.<sup>97</sup> No aprobaron la posibilidad de que la razón procediera por sí misma, al margen de las cosas, porque entendieron que la racionalidad, por sí misma, no lleva a ninguna parte: solamente cuando es completada o informada por las cosas puede avanzar en dirección propiamente racional.

La razón teórica y la razón práctica proceden de forma paralela, porque ambas avanzan “trabajosamente” (per industriam rationis) desde los primeros principios “conocidos naturalmente” hasta las conclusiones más concretas de los diversos saberes.<sup>98</sup> En los *Comentarios a la Ética* reitera que la razón es doble, porque se manifiesta *participadamente* o regulada por una razón superior, y como *esencialmente*, que se da cuando la razón procede “desde sí misma”, y esta última parte de la razón es la parte más importante de la racionalidad.<sup>99</sup> En otros momentos alude a esta doble vertiente de la racionalidad hablando de la “ratio per essentiam” y de la “ratio per participationem”.<sup>100</sup>

### 4. LAS “INCLINACIONES NATURALES” DEL HOMBRE

Desde los textos de Ulpiano se había formado una mentalidad que entendía: “El derecho natural es una fuerza ínsita en las cosas”,<sup>101</sup> de modo que el mismo derecho natural propio del hombre, que bastantes juristas llamaban derecho de gentes, consistía también en aquello que los hombres poseían entre sí “por instinto natural”, *ex instinctu naturae*.<sup>102</sup> Ya sabemos que Tomás concedía gran importancia a las

---

<sup>97</sup> *Petri de Bellaperticae...*, cit., p. 61.

<sup>98</sup> *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

<sup>99</sup> La razón “essentialiter habet ex seipso. Et haec quidem pars principalis rationis dicitur”. *Com. Eth.*, § 126.

<sup>100</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 243.

<sup>101</sup> *Vid.*, por ejemplo, *Bellapertica*, *Comentario a Instituta* 1, 2, 1, § 7, en donde escribe: “Jus naturale est vis insita in rebus”.

<sup>102</sup> “Jus gentium est illud quod homines habent inter se ex instinctu naturae”. *Petri Bellaperticae...*, cit., p. 77.

“inclinaciones naturales”, de modo que incluso los primeros principios de la razón práctica debían ser guiados por tales inclinaciones. Pero, aunque estos primeros principios constituyen una vertiente necesaria de la Ley natural, Tomás se refiere ante todo a estas inclinaciones en el momento de definir o describir qué es tal Ley, pues el conocimiento perfecto de algo solamente lo alcanzamos mediante el conocimiento de sus operaciones, de forma que el conocimiento de tales operaciones es la medida que nos muestra la naturaleza de esa cosa,<sup>103</sup> y por ello escribe: “Los preceptos de la ley natural siguen el orden de las inclinaciones naturales...”<sup>104</sup> Siglos más tarde, Domingo de Soto, poco fiel en este punto al de Aquino, entendía que el hombre posee dos naturalezas distintas, la racional y la sensible.<sup>105</sup> Pascal, como en general los jansenistas, extendieron en la cultura católica la tesis platonizante de la duplicidad de naturalezas humanas, que ha llegado hasta hoy en amplios sectores. Tomás no distinguió dos naturalezas distintas ni separadas: más bien insistió en que los dictados de la razón y de las inclinaciones naturales serían ininteligibles los unos sin los otros. En él, el hombre no es un *mixtum compositum*, sino una “unidad sustancial” de alma y cuerpo.<sup>106</sup>

Estas inclinaciones naturales, ¿crean verdaderos derechos? La *jurisprudencia* del Jus Commune se encontró dividida en este punto. Los juristas que realzaban las declaraciones de Ulpiano y Hermogeniano entendían que la libertad personal *est de iure naturali*, aunque admitían que tal derecho había sido “derogado” en este punto, porque todas las instituciones sociales jurídicamente reconocidas que menoscababan la libertad individual habían de ser opuestas a la libertad propia del derecho natural. La piedra de escándalo venía introducida por la ley *Ex hoc iure* del Digesto (D., 1,1,5), donde Ulpiano había dejado escrito que pertenecían al derecho natural la común

<sup>103</sup> “Res cuiuslibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitatis virtutis pensetur, virtus vero naturam rei monstrat”. *Sum. Gent.*, § 852.

<sup>104</sup> “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

<sup>105</sup> *Vid. De justitia et iure...*, cit., L. I, q. IV, art. 2, p. 31.

<sup>106</sup> “Est autem primum manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis”. *Sum. Gent.*, § 1314.

posesión de todas las cosas y la igual libertad de todos los hombres, situaciones que Isidoro de Sevilla llamaba la “*communis omnium possessio*” y la “*omnium una libertas*”. Aquella posesión y esta libertad habían quedado limitadas o destruidas por la introducción de la propiedad privada y de aquellas instituciones que por sus inevitables relaciones de jerarquización y subordinación, rompían la igual libertad. Bartolo llegaba incluso a escribir que la misma existencia de los jueces era opuesta a aquella libertad del derecho natural, porque “la sentencia del juez destruye la libertad natural”.

La complejidad de combinar la doctrina jusnaturalista de San Pablo (que se limitaba a la ley genérica escrita en los corazones de los hombres) con las doctrinas jusnaturalistas romanas aparece ahora más evidente, porque están llamando con el nombre común de derecho natural a realidades distintas, unas inderogables, o difícilmente derogables y otras ya derogadas. Los *prima principia practicae rationis* no pueden cambiar nunca, y esto lo reiteraron todos. Bellapertica, para simplificar el análisis del problema, propuso que consideráramos tales principios como derecho divino, y que atendiéramos únicamente a la actividad racional del hombre ante las necesidades históricas para caracterizar el derecho o Ley natural.<sup>107</sup> Este jurista francés entendió que las tendencias que naturalmente vivencia el hombre no creaban ningún derecho, porque mantenía que tales vivencias “más parecían pertenecer al derecho civil”. Por el contrario, Tomás se decidió resueltamente a favor de considerar como fuentes del derecho natural estas inclinaciones. Además, al tratar de la derogación de la Ley natural, reconocía que tal Ley había sido derogada por la existencia de la esclavitud. Lo que implica que la tendencia natural a la libertad creaba un derecho a ella. Así pues, desde puntos de vista a veces decisivos, las tendencias naturales o sensitivas humanas constituían el fundamento más elemental de la Ley Natural.

## 5. DERECHO Y MORAL: “*MEDIUM RATIONIS*” Y “*MEDIUM REI*”

El gran criterio diferenciador que usa Tomás entre la moral y el derecho es el que propuso sucintamente Aristóteles en el Libro V de la

---

<sup>107</sup> Vid. *Petri de Bellaperticae...*, cit., pp. 69-71.

*Moral a Nicómaco.* Siguiendo las indicaciones muy someras de Aristóteles, Tomás indicó que lo justo constituye, desde el punto de vista de su medición o cálculo, un *medium rei* (un “medio de la cosa”), porque aquello que hay que dar a otro ha de ser calculado al filo de alguna “cosa” o relación que anda en juego y que es relevante para la vida humana.<sup>108</sup> Domingo Báñez llegaba a decir, interpretando a Tomás: “Advierte que lo que hay que hacer, si hablamos con propiedad, no se refiere al bien del que obra, sino al bien de la cosa hecha”,<sup>109</sup> una exageración que no habría gustado al de Aquino. En cambio, en las virtudes que no son la justicia, el cálculo de lo que hay que darse a sí mismo no es una cosa externa al sujeto que actúa, sino el mismo sujeto y sus necesidades, y a este “medio” que cada cual se debe objetivamente a sí mismo, lo llamó *medium rationis*, para diferenciarlo del *medium rei* por el que se mide la relación de justicia o jurídica. Porque en el derecho tenemos unas fuerzas directivas de lo que hemos de hacer que aparecen desde las mismas operaciones y, así, en la compra y venta atendemos a la razón de por qué se debe o no se debe a otro; y por este motivo la justicia trata propiamente sobre las operaciones que constituyen como su propia materia, siendo así que en otras muchas operaciones (que no corresponden a la justicia) tomamos como criterio las necesidades de la persona que actúa.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Aun Johannes Althusius, por ejemplo, escribía: “Constitutio juris est, qua illud ex negotii natura et qualitate, secundum rectam rationem, exigente utilitate et necessitate humana, concipitur et formatur”. *Dicaeologiae libri tres. Totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*. Francofurti ad Moenum, 1649, L. I, cap. XIII, § 4.

<sup>109</sup> “Adverte, quod facere, si proprie et formaliter loquitur, non refertur ad bonum facientis, sed ad bonum rei factae”. *De justitia et jure disputationes*. Salamanticae, 1594, q. 58, art. 4, p. 37 A.

<sup>110</sup> “Et in talibus oportet, quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas; sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: et propter hoc justitia, et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 2. En el artículo siguiente añade: “in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur ... non secundum proportionum ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex qua constituitur ratio justitiae ... Unde omnes hujusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae ... justitia proprie dicta est una specialis virtus quod attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

---

Las diferencias entre ambos “medios” las entenderemos mejor con un ejemplo: lo que sería demasiado comer para Titius (porque objetivamente le sentaría mal), es poco o está bien para Creso. En cambio, las competencias (derechos y deberes) del profesor y de los alumnos no se determinan por lo que necesiten personalmente unos u otros, sino por las exigencias objetivas de la docencia: los alumnos pueden exigir al profesor que explique cosas interesantes de acuerdo con la asignatura, que lo haga con claridad y precisión, etc. El profesor puede exigir a los alumnos que asistan a clase (si ése es el caso), que guarden silencio, etc. Como el profesor y sus alumnos se relacionan por medio de la docencia-discencia, unos y otros pueden exigirse jurídicamente conductas determinadas por el vínculo que los une, pero no pueden exigirse favores personales.<sup>111</sup> A este justo medio que atiende a la naturaleza de la relación que vincula a unas personas con otras, Tomás lo llamó *medium rei* o “medio de la cosa”, porque en estos casos lo que es justo viene medido por la naturaleza de la relación (de la cosa), no por otras consideraciones personales.<sup>112</sup> Ésta es quizá la razón última por la que el derecho tiende tanto a *cosificar* las conductas humanas: el derecho civil (otra cosa es el derecho penal) no considera tanto personas como cosas y sus exigencias, y mide lo que es debido atendiendo a la relación que vincula al deudor y acreedor: no *personaliza* en la misma medida que la moral o el derecho penal: precisamente porque el derecho penal personaliza mucho el extraño medio en que consiste la pena, la jurisprudencia romanista excluyó de hecho de sus enseñanzas a esta rama del derecho, y de hecho, el único libro bajomedieval conocido que trata de cuestiones penales es el “*Speculum juris*” de Guglielmus Durandus, que no trata sustantivamente de los delitos, sino únicamente de las garantías procesales. Obviamente, las *leges civiles* (sinónimas de derecho civil) poco tuvieron que ver con el derecho penal hasta los siglos XVIII-

---

<sup>111</sup> La justicia es, por tanto, una actividad de objeto muy limitado: “Et ideo, cum justitia ordinatur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 8.

<sup>112</sup> Tomás escribía “Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis...”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 9.

XIX. Los libros que trataban cuestiones penales solían recibir el título de “Prácticas criminales”, alejadas del adjetivo de jurídicas.

La afirmación de la capacidad humana para determinar de algún modo el medio objetivo suponía confiar en las posibilidades de la razón. Tomás, al tener formación aristotélica, era moderadamente racionalista,<sup>113</sup> y en esto coincidía con los juristas del Jus Commune.

## 6. LOS BIENES HUMANOS

La vertiente de la razón que Tomás llama “ratio essentialiter” ha de proceder “según la naturaleza de las cosas, desde lo parecido a lo parecido” (secundum naturam rerum, de similibus ad similia) para que el hombre persiga bienes propiamente humanos, esto es, sin alejarse de lo que él ya es, porque su ley no es algo extrínseco a él, sino que también existe ya en su interior. La regla de oro de Tomás en estas materias es la que podríamos enunciar como “el tratamiento según la materia” (subiectam materiam), que implica que no podemos pedir o exigir más que aquello que es propio de la materia que estudiamos.<sup>114</sup> El tema que estudia la filosofía práctica, jurídica o moral, es el hombre, que es lo óptimo que existe en el Universo, y en este punto es necesario corregir a Aristóteles cuando entendía que la política es la más excelente de las ciencias. No es así, escribe Tomás, porque no es la ciudad lo más importante, sino el ser humano, y por ende la más excelente de todas las ciencias no es la política, sino la prudencia.<sup>115</sup>

Sucede que la Naturaleza tiende ante todo a regir a cada cosa en sí o desde sí misma (ad regendum unamquamque in seipsa),<sup>116</sup> y así como en las ciencias especulativas hay que partir desde las nociones comunes de la razón teórica, en la dialéctica demostrativa que juzga

---

<sup>113</sup> En diversas ocasiones él pone de manifiesto tanto las dificultades para medir tal “medio de la cosa” como las que hay para distinguir entre el *medium rei* y el *medium rationis*. En *Com. Pol.*, § 401, por ejemplo, escribe: “Cum ergo justum sit aequale eodem modo et ex parte rerum, et ex parte personarum...”.

<sup>114</sup> *Vid.*, entre otros lugares, *Com. Eth.*, § 135, en donde escribe: “in singularibus subiectam materiam, prout scilicet proprium est illi doctrina, quae circa illam materiam versatur”.

<sup>115</sup> *Com. Eth.*, § 1186.

<sup>116</sup> *Vid. Suma teológica*, II-II, q. 50, art. 4.

sobre el hombre, hay que proceder desde los principios propios de esa cosa,<sup>117</sup> esto es, desde las exigencias propiamente humanas, que pueden partir directamente desde la persona humana (como es el caso del derecho al conocimiento o a la dignidad)<sup>118</sup> o desde el análisis de lo exigido por cada situación, como sucede con la no devolución del depósito de armas a la persona que se ha vuelto loca. Pero este punto se presta hoy a confusiones: Tomás no está proponiendo que el jurista y el moralista partan sin más desde lo que “es” el hombre, porque la naturaleza humana es, según Tomás, poca cosa para saber directamente y sin necesidad de razonar lo que hemos de hacer ante las necesidades. No perdamos de vista su intuición inicial, a saber, que la naturaleza solamente prepara algunos principios que son conocidos por la *ratio participata*; más allá de tal *ratio*, lo que el hombre ha de conocer normativamente lo adquiere mediante la prudencia que, superando el simple conocimiento contemplativo, trabaja activamente (essentialiter) mediante argumentos extraídos desde las cosas en sí, esto es, desde las necesidades concretas.

En cualquier caso, hay que hacer notar que la tesis de una naturaleza humana completa o acabada, que sólo hubiera que conocer para saber qué es lo que demanda naturalmente el hombre, es ajena al pensamiento medieval. La Baja Edad Media más bien consideró fines (bienes) concretos del hombre, en cuya determinación normalmente no tenía sentido remitirse a algo tan abstracto como la naturaleza del hombre: los medievales se movieron en un plano medio alejado tanto de la inmediatez de los intereses empíricos como de las alturas de los ideales,<sup>119</sup> entre otras cosas porque entendieron que el

---

<sup>117</sup> “(In) speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 4.

<sup>118</sup> Escribe sobre la dignidad humana: “Omnis enim nobilitas uniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esse homini ex sua sapientia nisi per eam saepius esse”. *Sum. Gent.*, § 260.

<sup>119</sup> Tomás nos explica sobre este “plano medio”: “natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio ... Agens autem particulare se habens ad agens universale sicut eo posterius, et sicut ejus instrumentum”. *Sum. Gent.*, cit., § 998. En la *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 6, añade: “non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine ... Sed totus virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujusque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur”.

ser humano tiende hacia las cosas tanto por ellas mismas como por sus efectos,<sup>120</sup> y los efectos de cada cosa son distintos, aunque se trate de una sola y misma cosa. Además, Tomás entendía que la voluntad del hombre no es movida por la cosa en sí, sino por una relación especial que se establece entre la cosa y cada persona.<sup>121</sup> El primer autor que conozco que mantuvo la existencia de un derecho natural que resultaría acabadamente desde la consideración de la *natura hominis* fue Raimundo de Sabunde a finales del siglo XV.<sup>122</sup> Más tarde, en el siglo XVII, los integrantes del amplio movimiento innovador que llamamos Escuela Moderna del derecho natural, mantuvieron la posibilidad de considerar al hombre “naturalmente”, esto es, al margen de cualquier situación social, y para ello echaron mano del viejo recurso hermenéutico del “estado de naturaleza” tal como se manifiesta en los primeros capítulos del Digesto y de la Instituta.<sup>123</sup> Hugo Grocio prosiguió tímidamente este camino de la mano de Fernando Vázquez de Menchaca, de Luis de Molina y Francisco Suárez, y llegó prácticamente a su culminación en las obras de Samuel Pufendorf.

En cambio, el mundo humano que consideraban los medievales era plural, múltiple,<sup>124</sup> y desde luego irreductible a un pequeño conjunto de cualidades morales que resultaran de la *natura hominis* o del “hombre considerado naturalmente”. Era un universo poblado por diversas *conditiones personarum, leges, officia*, etc., que eran distintos entre sí. Además, ellos concedían más valor a la individualidad personal, en la que no veían una concreción de una forma más

<sup>120</sup> Vid. Tomás de Aquino, *Sum. Gent.*, § 2328.

<sup>121</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 2, en donde escribe acerca de la *relatio* que se establece en cada caso entre la cosa y el que obra.

<sup>122</sup> Martini escribía en el *Praefatio* a la *Eisagoge seu elementaria introductio ad studium juris et aequitatis* de Johann Oldendorp, Vindebonae, 1758 (1539): “Raimundus a Sabunde, Hispanus Barcinonensis, in artibus et medicinae doctor, in ejus Theologia naturali Anno MCCCCXXV: Haec scientia arguit per argumenta infallibilia, quibus nullus potest contradicere, quoniam per omnes Creaturas, et per natura ipsius hominis, et per ipsumet hominem omnia probat, et per illam quae homo certissime cognoscit de se ipso”.

<sup>123</sup> Vid. por ejemplo, mi estudio *Sobre la génesis del derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XII-XVII*, cit., p. 280 y ss.

<sup>124</sup> Tomás solamente consideraba la posibilidad del *continuum* en la materia. Vid. por ejemplo, *Sum. Gent.*, cit., § 155. La tesis de la metafísica moderna, expresada en el “non datur vacuum formarum”, le era ajena.

genérica, sino una verdadera naturaleza individual.<sup>125</sup> Es lógico que concluya indicando que el bien al que aludimos cuando tratamos de la virtud, no es el bien común que se corresponde con el ente, sino que es un *bonum rationis* (recuerde el lector la distinción entre “medium rei” y “medium rationis”).<sup>126</sup> Los razonamientos que partían desde las “personas seu condiciones”, desde los *officia*, y en general las *rationes* que llevaban a cualquier *solutio*, procedían frecuentemente como si el arranque de la argumentación fuera el inicio del mundo, como hacía notar Savigny. Para no perderse en la inmensidad de lo diverso, la jurisprudencia romanista agrupaba las *quaestiones* en torno al *ordo legum* (orden de las “leyes”) del Corpus Juris, pero este orden era simplemente de conveniencias forenses y escolares, en modo alguno sistemático en el sentido estricto de este término. Los juristas aprendían el arte de la justicia concordando los problemas, resolviendo antinomias y rellenando lagunas, pero no usaron de un punto unitario de convergencia desde el que extrajeran ya las soluciones. La misma estructura del Corpus Juris, casuística, con escasa ordenación externa, hacía entrar por los ojos a un estudiante la naturaleza plural y diversa de cada problema y de sus posibles soluciones. Si buscamos referencias a lo que es el hombre en su totalidad, lo más que encontramos son reglas y normas diversas e inconexas que se refieren a la *aequitas*, la *pietas*, la *humanitas*, o bien (en la línea

<sup>125</sup> “Actus ergo rationalis creatura a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus”. *Sum. Gent.*, § 2874. Esto es peculiar del hombre, ya que “Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui”. *Sum. Gent.*, § 2869. Es más explícito en *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1: “Respondeo dicendum quod aliquid esse naturale dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei: sicut naturale est homini esse risibili ... Alio modo secundum naturam individui, sicut naturale ex Socrati, vel Platoni esse aegrotativum...”. Desarrolla aquí una argumentación extensa. Concluye momentáneamente: “Est enim aliqua dispositio naturalis, quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quarundam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui”. Vuelve a insistir en el tema en *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1.

<sup>126</sup> “Ad secundum dicendum, quod bonum, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus, quam qualitas; sed est bonum rationis: secundum quod Diony., quod bonum animae est secundum rationem esse”. *Suma teológica*, I-II, q. 55, art. 4.

jusnaturalista de Ulpiano) a la libertad natural o a los instintos que “naturalmente” porta el hombre. Aunque algunas veces estas exigencias humanas eran referidas directamente a la *natura hominis*, sin especificar más.

Por tanto, estas “cosas en sí mismas” a que a veces alude el de Aquino en sede de filosofía práctica no arrancan normalmente desde una supuesta naturaleza del ser humano, sino desde el conjunto de exigencias que surgían desde una expectativa socialmente tipificada. Si trasladamos el modo metafísico de pensar a la teoría tomista sobre la justicia, podría parecer que Tomás se refiere a la naturaleza de la cosa en sí misma, de forma que una conducta sería justa o injusta “por sí misma”, *ex objecto*. A veces, Tomás habla de la cosa en sí como un criterio para reconocer lo que prescribe el *jus naturale*, pero esto sucede sólo episódicamente, y el criterio de lo bueno o malo “por sí” (el criterio “*ex objecto*”) es un criterio que concurre junto con otros criterios.<sup>127</sup> El de Aquino lo examinó reiteradamente, y se negó a hacer de él el criterio fundamental de la doctrina ética. Porque el problema de determinar si una conducta es buena o mala en sí, es ante todo un problema de especificación individualizada del objeto, esto es, de la conducta concreta. Si la conducta es concorde con el fin ontológico, será buena, pero entonces estamos ante una determinación o especificación “*circa quam*”, no ante una especificación abstracta.<sup>128</sup> Porque “en Santo Tomás, la sustancia no es la única dimensión del ser, ya que ella es atraída por una causa final que la mueve para hacerla perfecta”.<sup>129</sup>

La doctrina de la naturaleza de las cosas emergió confusamente más tarde, con Scoto, cuando habla de los “*per se nota*” o “*nota ex terminis*” como criterio cognoscitivo o constitutivo del derecho na-

---

<sup>127</sup> Algunas declaraciones aisladas de Tomás pueden inducir a confusión. Por ejemplo, en la II-II, q. 60, art. 5 de la *Suma teológica* escribe: “Respondeo dicendum quod iudicium nihil aliud nisi quaedam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Sit autem aliquid justum dupliciter: uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo, ex quoddam conditio inter homines, quod dicitur jus positivum”.

<sup>128</sup> Vid. Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, París, 1990, cit., p. 74.

<sup>129</sup> Bastit, *Naissance de la loi moderne...*, cit., p. 107.

tural,<sup>130</sup> pero aunque contó a su favor con los apoyos de Gerson, Conrado y otros doctores de París del siglo XV, no triunfó como el principio cognoscitivo del derecho natural (*principium cognoscendi iuris naturalis*) sino hasta el final del siglo XVI español, con Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina. Francisco Suárez lo catapultó a la teología moral y a la ética del sector moderado de la Edad Moderna.<sup>131</sup> En las áreas de cultura protestante este criterio naufragó por lo general ante el avance incontenible de los individuos aislados, independientes y autónomos que proporcionaba el “*status naturae*”, y la Edad Moderna fue el escenario de un duelo total entre los propugnadores de las libertades del individuo aislado y los defensores de las inmutables naturalezas de las cosas: una discusión en la que posiblemente Tomás no hubiera tomado partido por ningún bando.

Por el contrario, en el pensamiento romanista que empapa la obra del de Aquino, lo que pudiéramos llamar las cosas en sí mismas tienen frecuentemente una naturaleza relacional, un “modo” de ser. Los juristas, y Tomás con ellos, relacionan normas y consecuencias previsibles que resultarían de la aplicación de tales normas, y tenían presente que “los principios han de ser los adecuados a las conclusiones”.<sup>132</sup> Lo que el jurista o el moralista consideraba era un abanico de fuentes de principios (una heterogenia de los principios),<sup>133</sup> ya que si unas veces atendía a la naturaleza en sí misma de una conduc-

<sup>130</sup> A este tema dedicó la *Distinctio 37*, q. 1 de las *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antwerpiae, 1626. Tomás también consideró la posibilidad de este criterio, pero no parece concederle gran importancia en temas prácticos. *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp. Sobre el criterio “*nota ex terminis*” en Duns, *vid. Michel Bastit, Naissance de la loi moderne*, cit., p. 200.

<sup>131</sup> Bastit escribe: “Comme cette conciliation a pour caractéristique principale de sacrifier les doctrines de saint Thomas à un impossible syncrétisme, l’oeuvre de Suárez est en réalité le canal principal par lequel se transmettent à la pensée juridique moderne les principes volontaristes issus de Scot et d’Occam”. *Naissance de la loi moderne...*, cit., 307.

<sup>132</sup> “(P)rudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere”. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

<sup>133</sup> Accursio, en la glosa “a” a *Digesto*, 1,1,1 establecía: “Jus naturale quattuor modis dici. Primo lex mosaica, Secundo obligationes qui ex instintu naturali, Tertio, jus gentium. Quattuor, jus pretorium”.

ta, otras veces ponderaba bienes y males que se seguían de ella y elegía la regla que en su opinión acarrearía menos males, porque si todo lo malo posee su vertiente buena,<sup>134</sup> lo bueno también presenta una dimensión mala, y por este motivo Tomás habla de “asentir a una u otra parte de la contradicción”,<sup>135</sup> pues parece entender que toda decisión práctica es vitalmente contradictoria.<sup>136</sup> Combinaron las naturalezas de las cosas, los instintos (apetitos) que naturalmente experimenta el hombre, lo que consideraron por uno u otro motivo bienes humanos. Las virtudes morales parten desde los apetitos y tratan de regularlos desde ellos mismos, según sus exigencias atemperadas por la *ratio*. En la *quaestio* más relevante de la filosofía jurídica tomista, la 47 de la II-II de la “*Suma teológica*”, Tomás formuló el punto central de toda ella: “El fin de las virtudes morales es el bien humano”.<sup>137</sup>

La moral es el saber que trata de las cosas que son necesarias para la vida humana,<sup>138</sup> para conseguir aquello que es honesto, útil o agradable.<sup>139</sup> De lo que expone Tomás parece deducirse que todo aquello que es *delectabile*, útil u honesto según medidas humanas, “es bueno” para el hombre. Era lógico que, en este contexto, Vitoria señalara que los pecados son más graves cuanto son más nocivos.<sup>140</sup> Del conjunto de estas explicaciones parecen claras dos notas: que la teo-

---

<sup>134</sup> En la I-II, q. 91, art. 4 de la *Suma teológica* se plantea si la prostitución debe ser tolerada civilmente. Entiende que sí, porque como expuso San Agustín, la ley no puede prohibir todas las cosas malas porque entonces “etiam multa bona tollerentur”.

<sup>135</sup> Explica que en el conocimiento de los conceptos universales la consideración es especulativa, y ella no requiere de ninguna disposición especial aparte de la fuerza de la razón del que silogiza. En cambio, en los “operabilia contingentia: Non cogitur ratio ad assentiendum huic vel illi ... sed in potestate habet homo quod assentiat uni vel alii parti contradictionis”. *Com. Eth.*, § 518.

<sup>136</sup> En el § 1323 de los *Com. Eth.* explica que el “syllogismus factus inducit dubitationem”. Porque cuando razonamos en temas prácticos la mente de la audiencia “manet ligatam”, ya que no puede permanecer en lo que concluye la razón, porque la “conclusio ei non placuit”, pero tampoco puede “procedere ad contrarium quid non habet in sua potestate solutionem argumentationis”.

<sup>137</sup> “(F)inis virtutum moralium est bonum humanum”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

<sup>138</sup> “Moralis autem philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae”. *Com. Eth.*, § 1539.

<sup>139</sup> Al *honestum* se opone el *malum*, al *utile* el *nocivum*, y a lo *delectabile* lo *tristis*. *Vid. Com. Eth.*, § 273.

<sup>140</sup> *Comentarios...*, cit., II-II, q. 57, art. 8, § 3.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

ría jurídica tomista está surcada por un fuerte nervio que atiende a los efectos de las conductas que, sin desconocer el momento del *honestum*, busca todo tipo de bienes o utilidades para la vida humana, porque normalmente el *honestum* viene constituido por esos mismos bienes. La otra, que el acento sobre lo que constituye a algo en “bueno” parece recaer en última instancia en el carácter delectable (delectabile) de un objeto o conducta.<sup>141</sup> La ética tomista se llama eudemonista porque trata de mostrar los caminos para llegar a la felicidad. Al tomar como punto de mira al ser humano concreto que ha de regirse desde sí mismo, una vez conocidos los primeros principios prácticos, los razonamientos y deducciones lógicas normalmente no eran suficientes, y Tomás escribía que en la moral hay que proceder no solamente mediante conclusiones y principios, sino también según aquellas cosas que se dicen de aquello que estudiamos, esto es, del último fin, de la felicidad.<sup>142</sup> Porque si las normas generales son importantes para saber lo que es adecuado, también las circunstancias concretas tienen voz y voto. Sucede que el hombre es lo mejor que hay en el mundo, porque Aristóteles explicó que la prudencia es la primera entre todas las virtudes, pero esto es falso, porque las ciencias son más nobles y mejores en la medida en que se ocupan de objetos más dignos, “y lo mejor que hay en el mundo es el hombre: por lo que ni la política, ni la prudencia, que tratan de cosas humanas

<sup>141</sup> Tomás escribe: “His quae sunt simpliciter delectabilia, quae scilicet sunt convenientia naturae humanae...”. *Com. Eth.*, § 1489. Baltasar Navarrete ampliaba esta explicación indicando: “Dicimus ergo quod ratio boni consistit in hoc quod aliquid sit appetibili. Haec est expressa mens Divi Thomae, qui adducit Aristotelem primo Ethicorum dicentes, bonum est quod omnia appetunt, et subdit Divus Thomas: Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectivum: tantum est autem perfectum in quantum est actu”. *In Divi Thomae et ejus schola Defensionem*, cit., p. 127-Dorso. Pero esta explicación no parece ajustarse a la idea directiva de Tomás.

<sup>142</sup> “(N)on solum per conclusiones et principia, ex quibus ratiocinantis sumo procedit sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest, de ultimo fine, de felicitate”. *Com. Eth.*, § 139. No parece que él entendiera esta felicidad en un plano puramente humano, como si el hombre poseyera una *pura natura perfecta*, porque ante todo considera al ser humano como un ser “exitus a Deo et redditus ad Deum”. Los escolásticos españoles de finales del siglo XVI, tras los pasos de los *Nominales* de los siglos XIV y XV, sí afirmaron la posibilidad de una *pura natura humana*, pero éste no fue el caso de la filosofía práctica tomista.

<sup>143</sup> “Quod quidem esse non potest nisi homo esse optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una est melior et honorabilior altera, ex eo quod est meliorum et honorabilium,

son las primeras entre las ciencias”.<sup>143</sup>

Una advertencia, ya que aludimos a un criterio tan general como es la felicidad: cuando hablamos del bien o lo bueno, explica el de Aquino, lo podemos considerar en concreto o en abstracto. Parece preferible considerarlo en concreto, porque siempre que decimos que algo “es más o menos”, nos expresamos así por acercamiento a algo, o por alejarnos de ello.<sup>144</sup> En los temas propiamente jurídicos, en los que existen intereses individuales contrapuestos, es necesario discriminar el interés que será elevado a calidad de derecho, a diferencia del otro interés, que permanecerá en el plano de simple pretensión sin títulos especiales para su exigencia. Uno de los grandes criterios para distinguir lo que debe ser protegido por el derecho es el de la utilidad común filtrada por el *honestum*, que recibió el nombre de “bonum commune”.<sup>145</sup> El derecho está facultado en estos casos para aplicar este criterio aparentemente externo a las personalidades individuales, porque ha de elegir entre dos intereses igualmente personales, tendrá preferencia aquel que mejor se adecue a la conveniencia social, que era llamada el bien común. Este bien no es solamente un bien de mayor cantidad o más extenso que el bien personal, sino que posee una naturaleza distinta de éste.<sup>146</sup> ¿Por qué hemos de filtrar los intereses personales por el criterio del bien social? “Algunos establecieron —escribe Tomás— que la prudencia no se extiende al bien común, sino solamente al bien propio ... Pero esto repugna a la caridad”.<sup>147</sup> En la medida en que el bien común supera los intereses

---

ut dicitur in primo de Anima. Hoc autem est falsum, quod homo sit optimum horum quae sunt in mundo: ergo nec politica, seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optimas inter scientias”. *Com. Ethic.*, § 1186.

<sup>144</sup> “Semper enim dicitur aliquid magis et minus per accessum ad aliquid unum vel recessum ab eo”. *Com. Eth.*, § 1983.

<sup>145</sup> “(I)ta nihil firmiter constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3.

<sup>146</sup> “Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non different solum secundum maius et minus, sed secundum formalem differentiam”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 7.

<sup>147</sup> “Quidam possuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium ... Sed haec existimatio repugnat charitati”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 10.

particulares, es una exigencia más divina que humana que requiere en el hombre de un esfuerzo especial.<sup>148</sup> Por lo demás, el bien común consiste fundamentalmente en mantener la justicia y la paz social,<sup>149</sup> sabiendo que el fin del individuo no es el fin de la especie.<sup>150</sup>

## 7. LAS NECESIDADES Y LOS BIENES

El pensamiento medieval acerca de la justicia estuvo dominado por las exigencias de las necesidades sociales, que fueron vistas como unas necesidades superiores a las simplemente individuales, no porque lo social poseyera de por sí mayor calidad que lo individual, sino porque el individuo únicamente puede calcular lo conveniente intersubjetivamente, desde las necesidades sociales. El hombre del Medioevo tuvo muy presentes los condicionantes sociales de la propia personalidad, hecho que desapareció en la Edad Moderna tras las teorías que, al presentar ante todo a individuos aislados en el estado de naturaleza, dieron a entender que cada ser humano sería como un árbol que crece simplemente al lado de los demás. Las “necesidades” jugaron una función muy importante en la jurisprudencia romana y bajomedieval, que tendía a pensar que el derecho natural también es aquel conjunto de instituciones que está compuesto por las respuestas del hombre a las necesidades de la convivencia, y que por tanto el verdadero derecho natural era lo que los romanos llamaban el *Jus gentium* ya que este tipo del derecho es el derecho natural propio del hombre, que es ser racional que argumenta *ex necessitatibus*.

Por este motivo, la mayor parte de los juristas del *Jus Commune* mantuvieron simultánea y contradictoriamente que el derecho natural es aquello “que es común a todos los animales” (*quod est commune omnia animalia*), lo que el hombre conoce naturalmente sin necesi-

---

<sup>148</sup> “Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedet proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod trascendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximum), ibi voluntas indigit virtutem”. *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 1.

<sup>149</sup> “(U)t communem bonum justitiae et pacis conservet”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

<sup>150</sup> Tomás explica esto en la *Sum. Gent.*, § 2089.

dad de raciocinio o discurso, y también el conjunto de instituciones jurídicas que se agrupan en torno al Jus gentium y que han sido creadas mediante el argumento racional *ex necessitatibus*. Era normal escribir frases como “jus gentium, quod est naturali ratione inductum”, o “jus gentium, id est, necessitatibus exigentibus”.<sup>151</sup> Tomás no escapó a esta ambivalencia, y a veces sostiene que el derecho natural se limita a los *prima principia* de la razón práctica, desde los que los hombres crean otros derechos por determinación o conclusión, y a veces manifiesta que el derecho de gentes es verdadero derecho natural. Las necesidades individuales gozaron, igualmente, de una alta consideración, como se mostraba en el supuesto del “derecho de necesidad” (*jus necessitatis*), en el que cada hombre podía tomar para sí lo que necesitara, ya que en la necesidad extrema revivía la “*communis omnium possessio*” propia del derecho natural. Al usar de su derecho, nadie quedaba obligado a restituir una vez desaparecida la necesidad: este último hecho resulta chocante a la mentalidad contemporánea, que concede más valor al carácter absoluto de la propiedad privada. En cualquier caso, la determinación del justo medio era asunto de necesidades: de la necesidad del propio asunto según el criterio del *medium rei*, de la propia bondad o maldad que mostraba la *ratio participata*, o de las necesidades sociales según demandaba el bien común. Las palabras necesidad y utilidad solían ser sinónimas, porque los juristas medievales llamaban necesario a todo lo que fuera útil.<sup>152</sup> Por razón de utilidad había sido derogado el derecho natural, pues la ley *Ex hoc iure* declaraba que el derecho de gentes había introducido el poder político, la propiedad, la vida civil, la esclavitud, el arte de construir edificios, etc., derogando parte del derecho natural. Las virtualidades de los principios jurídicos que habían sido “introducidos” en la vida humana por razones de utilidad quedaban

<sup>151</sup> Accursio, por ejemplo, escribía: “Necessitas, id est jus gentium, quod per hominum necessitatem est inductum...”. *Corpus Juris Civilis cum Commentariis...*, cit., L. I, tit. IV, “Ergo omne jus”, glosa “h”.

<sup>152</sup> Francisco de Vitoria explicaba: “Per necessitatem intellexit sanctus Thomas quamquamque utilitatem”. *Cfr. Comentarios*, cit., q. LXXVIII, art. 4, § 2.

<sup>153</sup> Para mostrar este carácter, Tomás aborda un caso espinoso que muestra de forma especialmente clara las relaciones entre necesidad y utilidad: ¿se ha de restituir cuando la

siempre afectados por este origen pragmático y utilitario.<sup>153</sup>

Frente a la idealidad expresada en el *jus naturale*, que constituía la igual libertad de todos y la común posesión de todas las cosas, el derecho de gentes encarnaba la instancia pragmática que introdujo institutos jurídicos “odiosos”, como el poder político, la esclavitud, la *usucapio* o la propiedad privada, que habían de ser admitidos porque eran más útiles que las consecuencias que se derivarían de su ausencia. Desde este punto de vista la naturaleza estaba representada ante todo por las inclinaciones naturales que tendían hacia la libertad individual y hacia el disfrute de las cosas sin restricciones nacidas de exclusivismos. Las necesidades humanas, ponderadas por la razón, introducían el derecho de gentes, que aparecía como la corrección racional de la igualdad o de la equidad propias del derecho natural. Por esta razón, bastantes juristas, como Pedro de Bellapertica, Bartolo o Baldo indicaron que el verdadero derecho natural propio del hombre era el derecho de gentes, porque el simple *jus naturale* sólo representaba unas inclinaciones naturales comunes a todos los seres vivos.<sup>154</sup> Si el derecho de gentes derogaba a veces el derecho natural en puntos concretos, esto era porque la razón humana comparaba las ventajas e inconvenientes de seguir el puro *jus naturale* o de introducir el *jus gentium*. Era el caso de la propiedad: Aristóteles había indicado que la propiedad dividida era “útil” porque si los campos fuesen de propiedad común se seguirían muchas disputas, estarían mal cultivados, etc. Esta argumentación aristotélica constituyó la fundamentación omnipresente del derecho de propiedad desde la recepción del pensamiento de Aristóteles en el siglo XIII hasta que el jusnaturalismo de la Edad Moderna entendió la propiedad privada como una cualidad moral o derecho innato de la persona humana, cosa que únicamente sucedió con claridad, por primera vez, con John

---

restitución produce un daño grave al que ha de pagar? Él opina que en estos casos no es exigible la restitución, porque el derecho de propiedad se ha introducido para el bien de todos, y las restituciones se ordenan también a la utilidad de aquel que paga, no sólo para la conveniencia de los propietarios o acreedores. *Vid. Suma teológica*, II-II, q. 62, art. 5.

<sup>154</sup> *Vid.* Mi estudio: “El derecho natural laico de la Edad Media”, en *Persona y Derecho*, VIII, 1981, p. 64 y ss.

<sup>155</sup> Ésta es la tesis de José Justo Megías en *Propiedad y derecho natural en la historia: una relación inestable*, Universidad de Cádiz, 1994.

Locke, a finales del siglo XVII.<sup>155</sup> Anteriormente el derecho de propiedad privada se fundamentaba en una teleología ética, tal como expuso Tomás: “Considerar algo comparándolo con lo que se sigue de ello es propio de la razón. Y esto es natural al hombre, según su razón natural, que le dicta estas cosas. Por esto dijo el jurisconsulto Gayo que llamamos derecho de gentes lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres, que es observado entre todas las naciones”.<sup>156</sup> De acuerdo con estas ideas, aquello que una persona podía lícitamente poseer estaba en función de lo que realmente necesitara.<sup>157</sup>

Indicaba que la razón puede ser considerada como participada y como “essentialiter”, y estas observaciones sobre lo más útil corresponden claramente a esta última vertiente de la razón. En tanto que portador de una razón participada, el ser humano *contempla* cosas que son justas o injustas por su propia naturaleza (*ex sui natura*) porque naturalmente son adecuadas o conmensuradas a él. Desde el punto de vista de “su absoluta consideración”, decimos que tal sucede con el varón respecto a la hembra, porque el varón tiene una conmensuración *ex sui ratione* hacia la hembra, para que ésta genere, y lo mismo sucede con los padres y la alimentación de los hijos.<sup>158</sup> Tomás expuso estos dos criterios en el mismo texto, a continuación uno de otro, porque cuando establece una observación que corre peligro de ser entendida unilateralmente, se apresura a presentar su opinión íntegra. La *ratio participata* sirve únicamente para calificar

---

<sup>156</sup> “Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex seipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gajus jurisconsultus: Quod naturalis ratio inter homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 3, resp.

<sup>157</sup> Juan de Medina, entre otros muchos, expresaba: “idem videtur ex sententia Ambrosii, et habetur 47 dist. Cap. Sicut hi ubi ait: Nemo dicit proprium, quod commune est, quod plus quam sufficeret sumptui etiam violenter est ... Cui consonat, quod ait Hieronymus, aliena convincitur rapere, qui ultra necessaria sibi retinere probatur. Et habetur 42, dist. Cap. 1. In quibus videntur hi sancti significare, nemini in rebus temporalibus aliud dominium, aut jus concessum esse, quam ipsarum usum rerum, prout cuiusque necessitas postulaverit”. *De restitutione ac contractibus*. Salamanca, 1553, p. 1.

<sup>158</sup> “(Jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundam absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 3, resp.

una conducta, sin que el ser humano participe en la creación de tal calificación. La *ratio* que procede *essentialiter* crea ella misma lo que debe ser entendido como Ley natural según las necesidades contingentes. El pensamiento más moderno, que postuló unas inmodificables “*qualitates morales personae competentes*” quedó muy lejos —y no sólo cronológicamente— de esta otra inteligencia de la Ley natural. Porque en la teoría romanista la razón participada no conoce solamente “*qualitates personales*”, y la razón *essentialiter* se despegaba ocasionalmente de la rigidez de todo atributo moral intangible e inconmensurable de la persona. Tomás entendía por necesidad cualquier utilidad, como lo interpretaba Vitoria, y “lo necesario tiene grados”.<sup>159</sup> La ponderación de lo que es más útil o más necesario en cada momento, dejaba la puerta abierta a una amplia ciencia del derecho, que siempre tenía la posibilidad de jugar con el más y el menos. Se comprende sin esfuerzo la definición de justicia que el de Aquino proporciona en los *Comentarios a la política*: “Lo que se adecua o no en las cosas útiles o nocivas”.<sup>160</sup>

#### IV. Dos tipos del movimiento

Nuestra mentalidad está acuñada por el paradigma de la Naturaleza propio del siglo XVIII, que consideró el conjunto del Universo (el *Nisus*, *Trabant* o *Weltall*) a modo de una máquina. En las máquinas, toda pieza es movida por otra pieza funcionalmente anterior, de forma que el orden estudiado sólo conoce lo que la terminología escolástica llamaba causas eficientes. En general, la mentalidad propiamente moderna se caracterizó como tal frente a la mentalidad anterior por su consideración exclusiva, en el derecho y en la moral, de las causas eficientes, de forma que toda norma es tal por una peculiaridad de origen, a saber, por proceder desde una voluntad especialmente cualificada por algún motivo. En cambio, el estilo anterior de considerar la normación de las conductas partía desde

---

<sup>159</sup> Vid. Francisco de Vitoria, *Comentarios...*, cit., II-II, q. 57, art. 1, § 3.

<sup>160</sup> “(Q)uod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis”. *Op. cit.*, § 37.

la “fuerza apetitiva” de todos los seres, por lo que una conducta era propiamente moral sólo cuando respondía a tal fuerza natural o final.<sup>161</sup> Así, mientras que los *moderni* situaron la *ratio regulae* al comienzo del proceso que hay que normar, la Jurisprudencia del Jus Commune tendía a situar la razón de ser de las normas al final de tal proceso. A la mentalidad nuestra le puede extrañar un conjunto de seres regidos por finalidades, pero al pensamiento que no era *mecanicista* le hubiera extrañado un mundo humano representado al modo de los *filósofos naturales*.<sup>162</sup> Nosotros, que somos herederos de la filosofía mecanicista del siglo XVIII, tendemos a considerar que el universo es como una máquina en la que cada elemento posterior es movido por otro anterior: el coche es propulsado por sus ruedas, las ruedas son movidas por los elementos de la transmisión, éstos por el motor. La Ilustración, con su visión mecanicista del mundo, nos ha acostumbrado a pensar o a sentir así. Tomás conocía bien esta idea global del universo, y del hombre, y de cuando en cuando se entretiene en ella.

Concretamente, él explica que existen dos actitudes sobre el origen de las cosas: una, la de la fe cristiana, que enseña que las cosas fueron

<sup>161</sup> Tomás de Aquino escribía: “Quandoque significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquod agendum ... Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est in vi appetitiva”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 1.

<sup>162</sup> Indicaba que podemos dividir el razonamiento práctico en Cabeza (la norma aplicada), Cuerpo (la argumentación por la que se justifica que hay que aplicar tal norma) y Cola, que es el resultado obtenido. En Scoto, Gerson y Conrado, y más tarde en Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez, ésta fue la representación casi geométrica del juego de las normas y la realidad humana estudiada. La actividad específicamente inteligente comenzaba por la norma y “llegaba” (descendía) a la materia que había de ser enjuiciada. Todos ellos postularon que la norma debía imponerse en razón de estar dictada por una voluntad superior. Si leemos atentamente el *Tractatus de legibus* de Francisco Suárez, veremos cómo todos los ejemplos que aporta para justificar este tipo de *imposición* están tomados del derecho canónico: un ordenamiento jurídico que le era especialmente útil a este fin porque la Iglesia Católica se resume en el *Credo*, y la casi totalidad del derecho canónico es *jus arbitrarium seu positivum*, ya que el *Credo* no alude a cardenales, beneficiados, catedrales o colegiatas. Desde el punto de vista del Jus Canonicum la vivisección del razonamiento jurídico en “Cabeza-Cuerpo-Cola” era patente. Suárez eligió sagazmente sus ejemplos, porque desde el punto de vista del Jus civile, las cosas son de otro modo, *aliter se habent*, según la terminología entonces usual, de forma que lo que era cierto para la generalidad del derecho canónico no era válido para el conjunto de las *leges civiles*.

creadas por Dios, y otra la de algunos filósofos que entendieron que las cosas habrían existido eternamente.<sup>163</sup> Estos filósofos “naturales” (él los suele llamar los *Naturales*, sin más) habían creído que la materia es la misma sustancia de las cosas, por lo que todas las formas serían accidentes de aquella única materia.<sup>164</sup> Como solamente existiría materia y movimiento, Demócrito entendía que las acciones de los hombres consistían en un flujo de átomos que salían del cuerpo del agente y producían una “pasión” en el otro a través de los poros del cuerpo.<sup>165</sup> Así, Empédocles o Demócrito no distinguían entre el intelecto humano y los sentidos, y el hombre quedaría siempre en el mismo plano que los animales porque su intelecto no sería más que la fuerza corpórea que sigue a las sensaciones.<sup>166</sup> El alma, en todo caso, sería solamente la armonía entre las distintas partes del cuerpo,<sup>167</sup> y todos los movimientos de los hombres serían de la misma naturaleza, idénticos con los de los seres inanimados.<sup>168</sup> Una sola materia, un solo tipo de movimiento, una única ley natural. Era preciso optar.

En la visión tomista del mundo, que es la visión propia de un biólogo, “las cosas” (en plural) están en continuo movimiento propio, porque nada las empuja físicamente: son ellas las que tienden hacia lo suyo con fuerza o poder propio, pues el de Aquino entiende que la “naturaleza” es un término con varios significados, y designa por igual lo que una cosa es (su forma o esencia) como el movimiento

<sup>163</sup> “Circa rerum originem est duplex positio: una Fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam Philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluerint”. *Cfr. Sum. Gent.*, § 2404.

<sup>164</sup> “(Quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui Naturales opinabantur”. *Cfr. Sum. Gent.*, § 1238.

<sup>165</sup> “Tertia vero opinio fuit Democritii, qui ponebat, actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis”. *Cfr. Suma teológica*, I, q. 115, art. 1.

<sup>166</sup> “Antiqui enim Philosophi Naturales, ut Democritus, Empedocles, et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu. Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu”. *Cfr. Sum. Gent.*, § 2591.

<sup>167</sup> *Vid. Sum. Gent.*, cap. 64, liber II.

<sup>168</sup> *Vid. Sum. Gent.*, § 1238.

<sup>169</sup> Por ejemplo, en *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1, escribe: “sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et Phil. in 5 Metaph. natura dicitur multipliciter. Quandoque enim

propio y peculiar de cada ser.<sup>169</sup> Él no acepta que exista un solo tipo de movimiento, igual para todas las cosas: por el contrario, afirma que cada ser usa un movimiento distinto. Porque los *Naturales* han postulado que las cosas sólo reciben (pasivamente) un movimiento externo o violento a ellas mismas, y sucede más bien que observamos dos tipos de movimientos distintos: el natural, que siempre está motivado por una causa final, y el externo o violento. Este último es el de las cosas inanimadas, que son movidas por otras mediante exclusiones que repelen, creando impulsos: el movimiento físico consiste en un choque de cuerpos, por el que uno empuja a otro. Junto a éste, está el de las cosas animadas, que se encaminan a su propio fin con un movimiento que es interno a ellas mismas (y por eso no es violento) y que no se basa en la exclusión que procede de la repulsión, sino en la colaboración.<sup>170</sup> Porque los *Naturales* entendían que el movimiento se produce por el desplazamiento de los cuerpos, que son empujados por otros cuerpos; en cambio, el de Aquino, sin desconocer este tipo de desplazamientos, que los reserva para las cosas inanimadas,<sup>171</sup> entiende que la textura del mundo se basa más bien en el orden de todas sus partes.<sup>172</sup>

Tomás de Aquino observa un mundo multiforme en el que cada ser corre tras lo que es suyo para llegar a conseguirlo efectivamente. Las nociones de fin y de bien son convertibles, pues el bien siempre tiene razón de fin,<sup>173</sup> de modo que es indistinto hablar de fines o de

---

dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus ... Alio modo dicitur natura qualibet substantia, vel quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est, quod per se inest rei”.

<sup>170</sup> “Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ejus ad invicem”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 1157.

<sup>171</sup> “(I)nveniuntur enim in substantiis creatis quaedam quae non agunt ex seipsa ad operandum, sed agantur vi naturae, sicut inanimatae, plantae et animalia bruta”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 1238. Más tarde, en el § 2648, entre otros lugares, de esta misma obra, distingue entre el movimiento “per modum agentis” y el movimiento “per modum finis”. El *motus per modum agentis* es aquel que procede: “ab aliquo exteriore principio, violentus motus voluntario repugnans”.

<sup>172</sup> Escribe contra los *Naturales*: “Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ejus ad invicem”. *Sum. Gent.*, § 1157.

<sup>173</sup> “Cum bonum habeat rationem finis...”. *Com. Eth.*, § 800. En *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1, proclama para todo lo que sigue: “Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

bienes. Tomás considera ante todo un mundo de bienes o fines, un universo en el que cada cosa está en movimiento para alcanzar lo que es su bien. Porque le parece evidente que las distintas especies de plantas y de árboles, de pájaros y de peces, y los animales superiores, corren todos tras lo que es suyo. Lo mismo sucede con los hombres: como cada hombre está en camino hacia su plenitud, todos los seres humanos tienden a conseguir lo que Tomás llama “toda la fuerza de su ser”.<sup>174</sup>

Los escolásticos distinguían cuatro causas en cada cosa: la material, eficiente, formal y final. Si el alfarero fabrica un cántaro, la causa eficiente es el mismo alfarero, la material el barro del que está hecho el cántaro, la formal la forma que le dará, y la final, transportar agua. Parece que la causa final es la última que aparece, pero Tomás declara reiteradamente que en los asuntos humanos la causa final es la primera de todas,<sup>175</sup> porque el ser humano, que es inteligente, no se mueve si no es a causa de un fin, que es siempre un bien para el que actúa.<sup>176</sup> Así, mientras el geómetra parte desde unos primeros principios conocidos (porque usa la razón teórica), el hombre parte desde los fines de sus acciones.<sup>177</sup> Las acciones no pueden ser explicadas por un solo tipo de ellas que pudiera considerarse como modelo, porque cada acción tiene por sí misma su fin, y por eso no exigimos lo mismo al médico que al arquitecto. Además, las personas, que son distintas, tienen a veces fines distintos. Lo realmente importante desde el punto de vista moral es que todas las acciones se inserten en el orden de colaboración que les corresponde por sí mis-

<sup>174</sup> “Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 260.

<sup>175</sup> *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 2.

<sup>176</sup> “Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

<sup>177</sup> En realidad, su pensamiento es algo más rotundo: “Principium autem in speculativis est forma quod quidem est: in operativis vero finis”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 2734. Una declaración más genérica, en *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1, donde escribe que “finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur”.

<sup>178</sup> “(N)am peccatum proprie nominat actum inordinatum”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2, entre otros lugares.

mas. Por eso, el pecado es ante todo un acto desordenado.<sup>178</sup> Contempla un *mundus viator* en el que cada ser, al buscar su propia perfección, tiende necesariamente hacia Dios.<sup>179</sup>

Para lograr esto no hacen falta órdenes ni mandatos: los teólogos que clausuraron la Segunda Escolástica Española, siguiendo más a Duns Scoto que no a Tomás de Aquino, se mostraron muy preocupados por el mandato de la voluntad que convierte un bien en *debido*, y mantuvieron que la Ley natural se compone de dos leyes: una, la “lex indicans”, que nos muestra lo que es bueno, y la otra la “lex imperans”, que ordena realizar lo bueno creando así el deber. Pero este juego de voluntades superiores y de consiguientes imperativismos era ajeno a la interpretación tomista de la vida práctica del hombre, porque Tomás entendía que imperar es ante todo un acto de la razón, ya que es la razón la que nos ordena tratar de alcanzar aquello que es bueno para nosotros. La razón usa el modo de presente: “Tienes que hacer esto” (Hoc est tibi faciendum) mejor que el modo imperativo: “¡Haz esto!” (Fac hoc).<sup>180</sup> Sucede que Tomás de Aquino rechaza la posibilidad de un “Deber ser” en general: no contrapone el Deber ser al Ser. Existen demasiados bienes concretos reclamando ser realizados como para necesitar de este tipo de argumentaciones.<sup>181</sup> Al contrario, el movimiento es solamente el acto que proviene de la fuerza del ser que ya existe,<sup>182</sup> pero que clama por llegar a ser plenamente lo que ya es de algún modo. Reserva normalmente el término movimiento para referirse a aquellos seres que actúan “según su acto de existir, de acuerdo con lo que es potencia específica suya”,<sup>183</sup> ya que el movimiento es el acto peculiar de la potencia del que existe.<sup>184</sup> Porque la naturaleza de cada cosa no tiende a alcanzar un bien racio-

<sup>179</sup> “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. *Sum. Gent.*, § 2022.

<sup>180</sup> *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

<sup>181</sup> Bastit explica: “Dans l’invite qu’elle adresse [se refiere a la ley natural], il y a certes une obligation, mais une obligation à ce qui est un bien. C’est l’attraction de ce bien lui-même qui est source de la loi”. *Naissance de la loi moderne*, cit., p. 59.

<sup>182</sup> “Nam motus est actus potentiae existentis”. *Cfr. Com. Eth.*, § 132.

<sup>183</sup> *Sum. Gent.*, cit., § 90. Añade: “Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”.

<sup>184</sup> *Sum. Gent.*, cit., § 132.

nal sumo o máximo, sino solamente el bien en que consiste su perfección,<sup>185</sup> ya que eso es su máxima racionalidad. Así, cada cosa actúa “por sí misma” (voluntariamente), de forma “natural”, ya que su movimiento nace desde un principio interior o intrínseco; el movimiento violento, que es el que no brota desde el interior de lo que consideramos, sino que es impuesto por algo o alguien exterior al mismo agente que actúa, es siempre un movimiento “violento”.<sup>186</sup> Desde este punto de vista, las nociones de natural, voluntario, interior o finalista, son sinónimas.

## V. Los movimientos de cada cosa

Según Tomás, la naturaleza de cada cosa es su modo de actuar de acuerdo con su forma. Las naturalezas, que también pueden ser llamadas formas o ideas, determinan los movimientos propios de cada ser, siempre en pos de llegar a ser lo que ya son de acuerdo con su forma. Además, los seres humanos no sólo son aquello que le dicta su especie o forma: también existe una segunda naturaleza que la proporciona cada individuo, de modo que junto a la naturaleza propia de la especie estaría la naturaleza propia de cada persona.<sup>187</sup> Lógicamente, el de Aquino no reconoce una doctrina unitaria del movi-

<sup>185</sup> “(N)atura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio”. *Sum. Gent.*, cit., § 998.

<sup>186</sup> *Vid. Suma Teológica*, I-II, q. 6, art. 5.

<sup>187</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1, escribe: “Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei: alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, ideo id, quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero, quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui”. Se trata de una tesis que reitera intermitentemente. Desde otro punto de vista, viene a mantener algo parecido. En *op. cit.*, I-II, 9, art. 2, añade: “Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni, et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contingit; scilicet ex conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid, ut conveniens, et ut conveniens. Unde Phil. dicit in 3 Ethic. Qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei ... nihil prohibet, id, quod est simpliciter, et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius”.

miento, porque cada ser se mueve de forma distinta cuando no es violentado, ya que cada naturaleza distinta determina un movimiento igualmente distinto. El movimiento que no es natural sino violento (reserva para él la expresión “ex motu”) *impulsa* a las cosas de igual forma, de acuerdo con las leyes de lo que después se llamó la ciencia física. Pero los movimientos *naturales* son distintos según cada especie y cada individuo.

La forma es, antes que nada, el origen de la actuación o movimiento,<sup>188</sup> pero la tendencia o tensión que genera este “llegar a ser”, no se puede explicar al modo como explicamos en la lógica que las conclusiones se derivan desde los principios. Porque (y esto es decisivo para entender la propuesta tomista) “no se dice que es moral cualquier virtud, sino solamente aquella ‘virtud’ que reside en la fuerza apetitiva”.<sup>189</sup> Es decir, explica reiteradamente que ha de haber una *determinada* relación entre el sujeto que tiende a algo y aquello a lo que tiende,<sup>190</sup> de modo que el hombre no tiene por qué tender a cualquier cosa buena, sino solamente a aquello que es suyo, porque él entiende que “es bueno solamente aquello que procede del sujeto que obra, no lo que proceda de otro”.<sup>191</sup> Estamos ante el problema de las “medidas ya medidas”: el ser humano solamente se deja medir por unas medidas que ya estén ellas previamente medidas<sup>192</sup> de acuerdo con la situación, con lo que es el hombre, etc., de forma que el ser humano se inclina “por sí mismo” a hacer algo,<sup>193</sup> y entonces no

<sup>188</sup> “Forma enim est agendi principium”. *Sum. Gent.*, § 1871.

<sup>189</sup> Está explicando qué significa “mos” en griego, y añade: “Et ideo non omnis virtus dicitur morali, sed solum illa, quae est in vi appetitiva”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 1.

<sup>190</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quaedam importat ... Unde non dicitur aliquis disponit per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid”. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 1.

<sup>191</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>192</sup> Éste es un tema recurrente en la enseñanza del de Aquino. En *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3, explica: “Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo uniuscuiusque sibi est lex in quantum participat ordinem alicujus regulantis”.

<sup>193</sup> Después aludir otra vez a que la ley existe “alio modo, ducit in regulato et mensurato”, añade: “Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

hablamos de operación humana sin más, sino de “operación propia”:<sup>194</sup> el hombre es libre porque solamente está vinculado por él mismo, y él es la causa de su movimiento. Al actuar así obra cosas parecidas a él mismo,<sup>195</sup> y si “comete pecado” no es tanto por haber despreciado un mandamiento de Dios como por haber procedido contra sí mismo, o contra su bien.<sup>196</sup>

Este tema es malentendido a veces porque algunos entienden que Tomás propuso que el hombre debía hacer lo posible por hacer realidad su forma o esencia: esto, así planteado, es tan cierto como falso, y es una fuente de confusiones. Porque Tomás concede poca atención a la naturaleza del hombre en general (que es lo mentado con las palabras forma, idea, esencia, y otras similares), porque es un concepto excesivamente amplio. La naturaleza del hombre como entidad inmutable y eterna fue una creación doctrinal de los teólogos españoles del siglo XVI-XVII, a partir de Gabriel Vázquez. Él, en cambio, establece: “Los universales no mueven, sino los particulares que están en acto”.<sup>197</sup> Para conocer bien una cosa no hemos de indagar solamente en su esencia o idea: la única forma de conocerla acabadamente es observando “sus” operaciones. Un pensamiento como más centrado en las ideas, entendería que primero hay que conocer lo que es cada cosa, y posteriormente sabremos sus formas de comportarse, de modo que su comportamiento correcto sería aquel que se adecuase a su idea, forma o esencia. La tesis de Tomás es más bien la opuesta: de acuerdo con su talante de biólogo, él entiende que solamente tendremos un conocimiento acabado de una cosa cuando conozcamos sus operaciones, esto es, su capacidad o fuerza de actuar: “Virtus vero naturam rei monstrat”.<sup>198</sup> Porque los seres no sola-

<sup>194</sup> “Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”. *Sum. Gent.*, § 2394.

<sup>195</sup> “Agens sibi simile facit”. *Sum. Gent.*, § 2291.

<sup>196</sup> “Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agens”. *Sum. Gent.*, § 2948.

<sup>197</sup> “(N)am universalia non movet, sed particularia in quibus est actus”. *Sum. Gent.*, § 1905.

<sup>198</sup> “Res cuilibet perfecta cognitio haberi non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et species mensura et qualitas virtutis pensetur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari actu talem naturam sortitur”. *Sum. Gent.*, § 852.

mente obran mediante conductas objetivas, sino que también hay que entender que, aunque hagan lo mismo, lo que realmente hacen puede ser distinto según el modo diverso como cada cual actúa. Por eso hay que atender al “motivo propio” por el que obra cada cosa.<sup>199</sup>

Esto no lo podía entender Platón, ni los que siguen a Platón (de ahí las dificultades personales de San Agustín),<sup>200</sup> porque el estilo platónico consiste en comparar una cosa con su idea ejemplar, y todo el movimiento propio de esa cosa se reduciría a tender linealmente hacia su idea. Ya indicaba que esta mentalidad es cierta sólo parcialmente para Tomás. Él entiende, desde luego, que cada ser obra según su forma, pues es evidente que un caballo obra y ha de actuar de forma distinta a un gorrión. También entiende y acepta que las acciones de cada cual responden a su forma, porque “pertenece a la naturaleza de la acción, que el que actúa haga cosas similares a él”.<sup>201</sup> Pero aquí acaban las semejanzas entre el frío modelo platónico y el estilo biológico: porque “la operación es la perfección del actuante en el acto de existir, de forma que no tiende hacia otra cosa distinta a él”.<sup>202</sup> Desde este punto de vista, podríamos decir que la filosofía tomista considera la vida (la existencia) por la vida misma.<sup>203</sup> Explica Tomás que Platón solamente tuvo en cuenta seres que serían movidos pasivamente desde sus ideas. Aristóteles, en cambio, consideró que el movimiento de cualquier cosa es su acto mismo de existir, por lo que dio a la palabra movimiento un sentido más restringido que Platón.<sup>204</sup>

El movimiento, esto es, las actuaciones de los seres, no siguen una línea recta. Platón, del mismo modo que otros más modernos que

<sup>199</sup> “Cum enim cuiusque mobili respondeat proprium motivum...”. *Sum. Gent.*, §. 1948.

<sup>200</sup> Refiriéndose a San Agustín, indica: “In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia”. *Sum. Gent.*, § 2261.

<sup>201</sup> “(D)e natura enim actionis est, ut agens sibi simile agat”. *Sum. Gent.*, § 270.

<sup>202</sup> “Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens...”. *Sum. Gent.*, § 2025.

<sup>203</sup> En la *Sum. Gent.*, § 817, expone: “Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem alium quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”.

<sup>204</sup> “Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi”. *Sum. Gent.*, § 90.

propusieron estrategias teleológicas para normar la vida humana, entendieron esta vida a modo de una línea que se desarrolla unidireccionalmente, pues ellos interpretaron que los hombres siempre deberían estar tendiendo hacia su idea, forma o naturaleza. De acuerdo con este modo de entender la Ley natural, la naturaleza del hombre sería su esencia considerada como principio de sus operaciones. Tomás combatió estas éticas “de línea recta”. Para él, el fin de la vida humana no es alcanzar esto o lo otro, o llegar a esto o a lo otro. El fin último de la vida es, desde luego, la *beatitudo* o felicidad, pero las exigencias concretas de la *beatitudo* no resultan directamente desde la idea de felicidad. Para él, la felicidad última no es tanto una meta a alcanzar como un resultado cuya realización depende de saber elegir los medios adecuados. El acento de la moralidad se desplaza, pues, a los fines intermedios. No se trata tampoco de cumplir muchos fines intermedios para lograr, como por acumulación, el fin último. Sucede más bien que los actos humanos se vuelven sobre el hombre mismo que actúa y lo modifican: cuenta más el reflujo de nuestros actos en nosotros que no esos mismos actos. La figura geométrica más adecuada para describir la ética tomista no es la línea recta, sino el círculo. Porque cuando el hombre asimila sus propias actuaciones, vuelve sobre lo que él ha hecho de sí mismo, y decide actuar según unas normas (que ahora *induce* desde lo que necesita contingentemente) que se alejan de las normas anteriores. De ahí las sorprendentes vicisitudes de la Ley natural en la doctrina de Tomás. Como los teólogos españoles del siglo XVI (a partir de Gabriel Vázquez de Belmonte) afirmaron la existencia de una naturaleza humana eterna e inmodificable, ellos entendieron que las normas de esta naturaleza eran igualmente eternas. Pero no es así como el de Aquino entendió la naturaleza del hombre y sus leyes. Porque Tomás no se deja guiar por una idea tan vaporosa (por abstracta) de la naturaleza humana: él atiende más a la naturaleza de los actos, que serán buenos o malos en la medida en que nos encaminen o nos desvíen de nuestro fin. De acuerdo con lo que hay que hacer (normalmente actos concretos), la Ley natural tomista se vuelve sobre sí misma y se reconsidera según sus virtualidades y oportunidad, y así resulta reafirmada o derogada. Porque no preocupan tanto los preceptos concretos como la consecución, por vías racionales, del fin

último. La ética tomista se mueve en un plano medio entre los fines últimos (como podría ser la idea de una naturaleza humana)<sup>205</sup> y la inmediatez de la empiria, y éste es uno de los motivos principales por los que Tomás rechazó tan vehementemente a Platón, porque el griego postuló que existía una esencia de la verdad y una esencia del hombre de la que los hombres reales sólo tendrían que participar.<sup>206</sup> Esto es falso, porque en las cosas humanas no hay nada que sea bueno por sí mismo, replica el de Aquino, y de hecho cualquier bien humano que elijamos se hace ya bueno, y nunca encontraremos nada tan bueno que no lo haya mejor. Los que dicen que el placer es bueno, quieren decir que es un bien humano, no un bien divino que encarne la esencia de lo bueno.<sup>207</sup>

Como es lógico, la idea de un orden armonioso y universal que el ser humano sólo tuviera que descubrir, es ajena a la explicación tomista del hombre. Sin embargo, y paradójicamente, ésta es una idea muy extendida, que entre otros muchos la expresa Cassirer, quien explica que la revolución de la Edad Moderna consistió en que, “junto a la verdad de la Revelación se nos presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra ... Es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura en que se expresa, y es para descifrarlos”.<sup>208</sup> Por el contrario, “La misión del pensamiento medieval consistió sobre todo en copiar la arquitectónica del ser, describiéndola en claras líneas fundamentales. En el sistema religioso de la

---

<sup>205</sup> A veces tiene en cuenta globalmente lo que es el hombre. Así, en *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, explica: “Et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice”.

<sup>206</sup> “Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum ponebat id quod est ipsa essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participando essentiam bonitatis”. *Com. Ethic.*, § 1972.

<sup>207</sup> “Manifestum est, quod secundum hanc rationem nihil in rebus humanis erit per se bonum, cum quolibet humanum bonum fiat elegibilis additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicationem humanam vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius ... Qui enim dicunt delectationem esse bonam, intendere eam esse humanum bonum, non autem ipsum divinum bonum, quod est ipsa essentia bonitatis”. *Com. Ethic.*, § 1973.

<sup>208</sup> *La filosofía de la Ilustración*. Trad. E. Ímaz, México, 1984, p. 60.

Edad Media, como lo formuló la escolástica, cada realidad tiene su lugar fijo e inconfundible y, con este lugar, con la distancia mayor o menor a que se haya del ser de la causa primera, se determina también su valor”.<sup>209</sup> Esto no fue así, porque, como explicaba Winter, “El orden paradisiaco ... no aparece como un criterio lógico para la empiria, sino como una magnitud inconmensurable de la naturaleza, sencillamente sorprendente, que, llevada a sus principios, compone un misterio. Esto lo vemos con claridad en la contraposición entre Iglesia y Estado, papado y reino, o en el enjuiciamiento veterotestamentario radicalmente distinto para los reinos “naturales” de todos los demás pueblos”.<sup>210</sup> La Escolástica de la Baja Edad Media estuvo lejos de formar una unidad: en ella más bien observamos tensiones entre las escuelas de derecho y de artes, luchas entre filosofías diversas que frecuentemente se oponen, como sucedía entre Tomás y Scoto, por citar solamente a los dos rivales por antonomasia. Tomás de Vio (el cardenal Cayetano), el primer gran comentador de la obra tomista se apartó notablemente del espíritu del texto que comentaba. Los salmanticenses, los más fieles a Tomás, introdujeron un talante que no sabría cómo llamarlo (¿más *racionalista*?), que era ajeno a la enseñanza tomista. Y los últimos escolásticos españoles del siglo XVI, Vázquez, Molina y Suárez, se apartaron *todo coelo* del espíritu de la Edad Media. Si completamos este cuadro con el medio-nominalismo de Guillermo de Occam y las aportaciones de Gerson y Conrado (dos escolares cuya importancia en el marco muy genérico de la filosofía escotista difícilmente se exagerará), no se entiende por qué domina la idea que entiende que desde el siglo XI al XVI las Escuelas construyeron un edificio sistemático, dominado por la teología. Lo único cierto es que esta época fue confesionalmente católica, a pesar de que bastantes escolares (pensemos en David de Dinand,

---

<sup>209</sup> *La filosofía de la Ilustración*, cit., p. 56.

<sup>210</sup> Winter indica: “Die paradiesische Ordnung ... erscheint nicht als logische Richtschnur für die Empirie, sondern als ein der Natur völlig inkommensurable Größe, ein sich schlethin überragendes, in der Prinzipien ihre entgegengesetztes Mysterium. Deutlich kann dies zum Ausdruck in der Entgegensetzung von Kirche und Staat, Papsttum und Königtum, oder in der grundverschiedenen Beurteilung des alttestamentarischen und das “naturrechtlichen” Königtums aller anderen Völker”. *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*. F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1929, p. 72.

entre otros) sostuvieron doctrinas más averroístas, y consiguientemente panteístas, que no cristianas. Cuando el investigador se asoma a los libros de la Baja Edad Media no observa jerarquías armoniosas, ni siquiera en el interior de la obra de Tomás, que trató de mostrar ante todo cómo la fe cristiana no era incompatible con el discurso racional, no de crear un sistema más o menos racionalista jerarquizado. Por lo demás, la explicación de los últimos fundamentos del derecho y de la justicia que ofreció Tomás es tan secular como la de cualquier jurista romano, como pudieron ser Mucius Scaevola o Papiniano, que no excluían a Dios de sus explicaciones, pues todo el *Corpus Juris Romanorum* descansa en definitiva sobre los *tria principia juris* que expuso Ulpiano: “Honeste vivere, neminem laedere, jus suum cuique tribuere”. El discurso de Aristóteles, de los juristas romanos y de Tomás es el propio de personas creyentes que no sienten un especial empeño por secularizar, aunque exponen unos textos seculares.

## VI. Los fines

La Ley natural no sería un mandato externo a las naturalezas de las cosas, sino el fin natural de cada una de ellas, pues “es manifiesto que Dios, a través de su providencia, ordena hacia el bien divino a través de fines”.<sup>211</sup> Dios no es tanto el Legislador externo que impone direcciones a los comportamientos, como el fin al que las cosas han de tender naturalmente, esto es, libremente. Si Dios impusiera sin más la Ley natural, esta ley no sería natural al hombre, de forma que el hombre la cumpla espontánea o libremente (conaturalmente), sino que tendría una necesidad exterior (ab agente), y no se trataría de una necesidad natural, sino de una “necesidad por la coacción”.<sup>212</sup> Planteadas así las cosas, el pecado no es tanto un quebrantamiento de una orden o mandato, como no querer tender hacia el propio fin.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> “(O)stensum est enim quod Deus per suam providentiam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem”. *Sum. Gent.*, § 2724.

<sup>212</sup> “Ex agente autem hoc alicui convenit; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis”. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 1.

<sup>213</sup> En *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 5, explica: “peccatum proprie consistere in aversione a fine”.

Él entiende que el sujeto actuante y el fin que ha de alcanzar tal sujeto están en el mismo plano de la realidad,<sup>214</sup> ya que cada cual tiende hacia lo que es su bien, esto es, su fin. Lógicamente, la ley sólo es “la razón de lo que se ha de hacer”,<sup>215</sup> esto es, el motivo o causa última (la ratio) de cómo hay que actuar.

La noción de la ley como mandato impuesto mediante la voluntad fue bastante ajena al pensamiento medieval.<sup>216</sup> Si prescindimos del voluntarismo que aparece victorioso en los últimos escolásticos españoles que integran la Segunda Escolástica, así como el de los discípulos de Scoto que llenan el siglo XV, la reflexión anterior nos muestra más bien reglas que no normas, porque la regla es un criterio racional que busca imponerse por la fuerza de su racionalidad, mientras que la norma es un precepto que reclama obediencia por estar impuesto por una voluntad superior. La *ratio regulae* (esto es, la razón de existir de cada regla) venía ofrecida por los fines a los que tiende cada cosa, porque en el Jus Commune y en la reflexión sobre él, el fin tuvo razón de principio, esto es, de norma. Ellos tenían el convencimiento último de que Dios gobierna el mundo mediante fines más que a través de normas.<sup>217</sup>

## VII. El criterio de lo bueno y lo malo por sí mismo

La polémica moderna entre los defensores de las naturalezas inmutables de las cosas y los que proponían partir desde individuos aisla-

<sup>214</sup> “Finis et agens ad finem semper unius ordinis invenitur in rebus”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 625.

<sup>215</sup> “Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis...”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 2880.

<sup>216</sup> Figgis indicaba: “that of a command is special, particular, moderne or ancient, not medieval, at last not as descriptive of what is law and what is not”. Cfr. *Studies of Political Thought...*, cit., p. 136. En este punto es preciso distinguir entre las doctrinas de los civilistas y de los canonistas: estos últimos expresaban, lógicamente, una visión más imperativista de las leyes. Vid. por ejemplo, A. J. Carlyle, *Alcuni aspetti della teoria della fonte e dell' autorità delle legge nei civilisti e canonisti del quindicesimo secolo*, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XIII, 1933, pp. 657-670. Todo esto cambió en el siglo siguiente, como hace notar Carlyle: “Altrove consideremo ciò che è stata la teoria politica dei grandi civilisti del 16 secolo: ora vogliamo solo far notare ai nostri lettori che è stata, sotto molti aspetti, assai differente”. Vid. *op. cit.*, p. 670.

<sup>217</sup> Tomás de Aquino explicaba: “ordo divinae gubernationis in bonum tendit; et unaquaque res in sua operatione, et conatu non tendit nisi ad bonum”. Cfr. *Suma teológica*, I, q. 103, art. 8. Más extenso en la q. 105, art. 5.

dos que portaban derechos de libertad personal, ha provocado que los siglos XIX y XX lean la historia con una falsilla previa que oscurece lo que conocemos de Tomás. Consecuencia de esta deformación es entender la explicación tomista de la Ley natural como integrada por objetividades inmutables, de forma que las conductas serían buenas o malas por sí mismas, *ex objecto*.

No es ésta la explicación de Tomás, porque él mantiene que sólo el *intellectus* nos muestra lo que es incondicionalmente bueno, y por eso los primeros principios de la razón práctica no varían. Pero aunque estos primeros principios muestren a veces exigencias concretas (por ejemplo, hay que proceder con el menor a la “restitutio in integrum”), normalmente su función es la de mover a los hombres a crear derecho justo, y los criterios para esta justicia no se pueden deducir sin más desde aquellos principios primeros, según explica, por ejemplo, en el art. 7, quaestio 47 de la II-II de la “*Suma teológica*”. Y si falla la cabeza del razonamiento, lo que hemos de hacer no está determinado unívocamente por el fin.<sup>218</sup> Las personas humanas somos distintas unas de otras, por lo que el proceder propio de la técnica, que unifica las conductas de forma igual para todos, ha de quedar excluido en el trabajo práctico. Tomás siempre parte del ejemplo aristotélico del médico: “El arte no crea un bien común o abstracto, sino concreto en lo singular”,<sup>219</sup> porque el conocimiento práctico no está acabado hasta que llega a lo concreto, Ya que el fin de este tipo de conocimiento es la operación, que siempre es singular.<sup>220</sup> Propone una filosofía práctica parecida a la medicina en sus resultados inseguros, porque como el hombre no puede prever suficientemente todo lo que le afecta, ha de disponer su vida para resultar lo menos dañado posible.<sup>221</sup> La incapacidad para comprender los *operabilia* infinitos se ve potenciada

<sup>218</sup> “Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata. Sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotium”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 15, resp.

<sup>219</sup> “Ars autem non operatur aliquod bonum commune aut abstractum, sed concretum in singulari”. *Com. Eth.*, § 108.

<sup>220</sup> “Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia pervenitur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est”. *Sum. Gent.*, § 535.

<sup>221</sup> “Et haec, cum sint infinita ratione comprehendendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere: quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 8.

por las diferencias personales, porque al ser nosotros diversos, lo que nos sienta bien o mal es igualmente diverso para cada uno, y por este motivo aquello que es bueno y virtuoso para uno porque le es proporcionado y conveniente, eso mismo es malo y vicioso para otro porque le es desproporcionado.<sup>222</sup> Además, lo que es bueno “por sí mismo” ahora o aquí, puede ser malo en otro tiempo y lugar, porque como “las cosas que hay que hacer” (los “singularia operabilia”) son infinitos, aquello que considerado según sí mismo (secundum se) es bueno y conveniente al fin, puede volverse malo y no oportuno para el fin por la concurrencia de circunstancias.<sup>223</sup> A lo largo de la cuestión 49 de la II-II de la *Suma teológica* parece reaccionar irritado contra las excesivas pretensiones del criterio de “consideratum per se” o “secundum se”, “per se et sua natura”, etc., designado usualmente como criterio “ex objecto”. Además, la ponderación de la adecuación de lo externo a la propia personalidad es asunto personal de cada uno, porque como el discurso práctico “no puede ser explicado racionalmente” (non cadit sub arte, neque sub aliqua narratione), el juicio sobre lo concreto ha de ser dejado a la prudencia del que actúa.<sup>224</sup> Juicio que reitera en la “*Suma teológica*” cuando indica que es *el proprio* prudente el que ha de aplicar los principios a los casos concretos.<sup>225</sup> Consecuencia de estas determinaciones personales múltiples es que la cualidad de bueno o malo en las concupiscencias depende del sujeto que actúa,<sup>226</sup> de forma que si bien todas las delectaciones

<sup>222</sup> “Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum condiciones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 3.

<sup>223</sup> “(S)ed quia prudentia est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, qui tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non oportunum ad finem”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 7, resp.

<sup>224</sup> “Unde iudicium de singulis relinquatur prudentiae uniusquisque”. *Com. Eth.*, § 259.

<sup>225</sup> *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 15. Quizá la razón última de esta tesis se encuentre en *op. cit.*, I-II, q. 1, art. 4: “de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat”.

<sup>226</sup> “Videmus enim quod concupiscentiae quibus aliqua bona, idest honesta, sunt laudabiles: puta si aliquis concupiscet juste aut fortiter agere”. *Com. Eth.*, § 2051.

<sup>227</sup> “Potest dici enim, quod omnes delectationes sint elegibiles, non tamen omnibus”. *Com. Eth.*, § 1999.

son buenas, no lo son para todos.<sup>227</sup>

Ante la inutilidad de los procedimientos lógicos, Tomás se remite reiteradamente a la experiencia como norma de la actuación práctica, porque entiende que el conocimiento de los *singularia* es accesible solamente a los expertos. En el párrafo 2175 de los *Comentarios a la Ética* se plantea el problema de cómo acceder correctamente a las normas del ordenamiento jurídico o moral, que supone ya establecido “por el conjunto de las leyes reunidas” (ex legibus congregatis). Nadie puede declarar positiva una ley o establecer qué leyes son las más adecuadas para ese caso si no dispone de experiencia: un ordenamiento normativo es útil solamente a los expertos.<sup>228</sup> Porque aunque muchas personas poseen una gran inteligencia especulativa, les falta sin embargo sentido práctico.<sup>229</sup> De acuerdo con la praxis jurisprudencial de la época, él propone reducir a pocas series (ad aliqua finita), gracias a la experiencia, los muchos casos singulares que ocurren.<sup>230</sup> Por experiencia parece entender el conjunto de conocimientos adquiridos por el mismo que realiza las cosas: “Non est cognoscere et speculare singula, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ipsa”.<sup>231</sup> Ciertamente, existen normas generales o abstractas, pero la esencia de la prudencia en cada caso lleva hacia una conclusión en la

<sup>228</sup> “Sic igitur ex legibus congregatis non potest fieri aliquis legis positivis, vel indicare quales leges sint optima, nisi habeat experientiam... Sed tamen omnia haec videtur esse utilia solis expertis”. La razón de est reside en que “Illis autem qui nesciunt singularia, propter inexperientiam videntur esse inutilia”. *Com. Eth.*, § 2175.

<sup>229</sup> *Vid. Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 3.

<sup>230</sup> “Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae in pluribus accident, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 3. Accursio había formulado las dos reglas de oro del proceder práctico: “Locus est a communiter accidentibus”. *Commentarii...*, cit., L. I, tit. 3, lex “ideo”, glosa “c”. Y “Benedico statutum esse procedendum de similibus ad similia”. Glosa “k” a D. 1, L.1, tit. 3, “Quod vero”. Poco antes, al glosar el L. I, tit. 3, “Jura”, glosa “k”, había expuesto una de las reglas de oro de esta jurisprudencia: “Tu dic jus commune: secus si specialiter datur. Sed secundum hoc omnis lex est regula: Quia loquitur in paribus casibus, in quibus est eadem aequitas, et de universis hominibus”.

<sup>231</sup> *Com. Eth.*, § 2138.

<sup>232</sup> “Ad primum dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quaedam, ad particularia operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclusio autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

que cuentan a la vez la norma general y la proposición singular.<sup>232</sup> Tomás parece no admitir el adagio escolástico que expresaba que “la conclusión sigue la peor parte”: *Conclusio sequitur peiorem partem*. Pero nuestro entendimiento o razón progresa según reglas lógicas, y hay que cuestionar si un “intelecto” que prescinde de tales reglas es realmente un órgano racional. Ante la dificultad, sigue su costumbre de distinguir otros dos intelectos (desde este nuevo punto de vista), el que se ocupa de los universales y el que trata de las cosas singulares.<sup>233</sup> La prudencia dispone, pues, de una vertiente propia del entendimiento, de “otro intelecto” que “conoce los extremos”, esto es, al mismo tiempo la proposición mayor y menor del silogismo,<sup>234</sup> porque en la razón práctica el intelecto no se entiende como simple potencia intelectual, sino como una facultad que conoce también algunos de los extremos de los principios primeros que se usan en la argumentación.<sup>235</sup> Estamos ante una dimensión de la razón que se caracteriza por proceder “según el modo del hombre” (*secundum modum hominis*), ya que no sirven los silogismos usuales ni tampoco conocer la verdad de las cosas por simple intuición.<sup>236</sup>

El saber práctico está en movimiento porque es provisional, y las leyes deben ser modificadas cuando aparece “algo mejor”.<sup>237</sup> Supuesta la buena voluntad del que actúa, se trata de poder o no poder, o como expresaba Pedro de Bellapertica: “*Sapiens non vult fallere: falli autem non potest*”.<sup>238</sup> La razón de esta infalibilidad, por así decir, la expli-

<sup>233</sup> “Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter sunt nobis cognita non solum universalia speculativa, sed etiam practica”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

<sup>234</sup> “Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

<sup>235</sup> “(I)ntellectus non sumitur hic pro potentia intellectuali, sed prout importat rectam aestimationem alicujus extremi principii quod accipitur ut per se notum”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

<sup>236</sup> “Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

<sup>237</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 293.

<sup>238</sup> *Petri de Bellapertica...*, cit., p. 49.

caba Lessius más tarde comentando que la prudencia requiere diligencia de acuerdo con la capacidad humana para examinar adecuadamente un asunto; supuesta esta diligencia y esta capacidad, puede suceder que lo decidido no sea en sí “absolutamente” honesto, pero sí es suficientemente honesto para el que decide según sus circunstancias.<sup>239</sup> Se podría decir que lo decidido es malo moralmente, prosigue Lessius, pero ésta sería una consideración meramente especulativa de un tema humano, y el saber práctico es relativo al que actúa y a sus circunstancias, y no depende sin más de lo que es honesto, sino de lo que hay que hacer.<sup>240</sup>

### VIII. Ley y derecho: causas finales y causas eficientes en el razonamiento práctico

Lo que diferenciaba a Tomás de Aquino de otros *moderni* era, entre otras cosas, la consideración del razonamiento jurídico como la simple aplicación de una norma previa a un estado de cosas “dado”. Porque el de Aquino explicaba que así como el razonamiento especulativo comienza desde los principios, a partir de los cuales la razón hace silogismos, en los actos humanos tenemos fines que se comportan “como los principios en los temas especulativos”, *sicut principia in speculativis*.<sup>241</sup> “Y así ‘el hombre’ actúa correctamente según los

<sup>239</sup> “Respondeo, Prudentia in proprio suo iudicio falli non posse, ratio est, quia iudicium prudentiae supponit diligentiam, et iuxta capacitem humanam sufficientem rei considerationem: qua posita, etiamsi opus fortasse in se non sit absolute honestum, tamen respectu hujus hominis sit affecti et honestum, et ita indicatur cum his circumstantiis prudenter et absque errore esse honestum”. *De justitia aliisque virtutibus morum, libri quattuor*. Lugduni, 1630, L. I, cap. 1, § 3.

<sup>240</sup> “Nec obstat quod videris agere contra conscientiam, ac proinde imprudenter et culpabiliter: quia revere non agis contra scientiam: non enim dictat tibi opus esse omittendum, sed solum speculative videtur tibi esse peccatum ... quia prudentia non est cognitione honesti, sed ob actionem, *vid.* Aristoteles 6 Ethic. cap. 6”. *De justitia aliisque virtutibus morum...*, *cit.*, *ibidem*, § 6.

<sup>241</sup> “Perfectio enim est rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat ... In humanis autem actibus se habent fines, sicut principia in speculativis”. *Cfr. Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 4.

<sup>242</sup> “Et recte se habent circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur”. *Cfr. Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 3.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

principios, esto es, desde los fines desde los cuales razona”.<sup>242</sup> Porque “el fin en las cosas que hay que hacer (operabilibus) tiene razón de principio, por lo que las razones de los operables, que se dirigen al fin, se toman desde él”.<sup>243</sup> El silogismo práctico comenzaba simultáneamente desde la Cabeza y desde la Cola.

El hombre medieval se preguntaba por qué razón o motivo obliga la ley, cuál era la *ratio* de la normatividad de una conducta, porque le resultaba evidente la poca relevancia del cumplimiento de la norma por la norma misma.<sup>244</sup> Una de las palabras más repetidas por Tomás es la de *ratio*, esto es, del porqué último de la fuerza de las cosas: se interroga acerca de la *ratio legis*, de la *ratio virtutis*, de la *ratio boni vel mali*. Tomás procede como si los hombres hubiéramos comenzado a convivir y a reflexionar y fuera preciso explicarnos las razones de todo lo contenido en normas. Su punto universal de referencia en los temas humanos (in humanis) son los fines: “La ley expresa orden a un fin”,<sup>245</sup> de modo que, en última instancia, la ley es únicamente una función del fin que consideramos. Lógicamente, como el pecado es ante todo una desviación del fin (aversio a fine, o deviatio a fine),<sup>246</sup> ningún acto malo de la voluntad se encamina hacia la *beatitudo*, que es el último fin, y por ello cada cual se ordena al fin por sus propios actos, ya que la *ratio peccati* consiste en la pérdida del orden que lleva hacia el fin.<sup>247</sup> Sin fin no existe orden, y sin orden no hay pecado, siempre sabiendo que el fin con-

<sup>243</sup> “(F)inis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine summuntur”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

<sup>244</sup> Tomás de Aquino trató este tema expresamente en el cap. 34, Libro III de la *Sum. Gent.*, titulado “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”.

<sup>245</sup> “(L)ex importat ordinem ad finem”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1.

<sup>246</sup> “Peccatum proprie consistere in aversione a fine”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6. En I-II, q. 20, art. 2, explica: “ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem...”. Éste es un tema que lo trata con mucha frecuencia.

<sup>247</sup> “Quia nullus actus malus est ordinabilis ab beatitudinem, quae est ultimus finis... Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum: et adeo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem...”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1. Lógicamente, el pecado es un acto desordenado: “nam peccatum proprie nominat actum inordinatum”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

<sup>248</sup> “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regula ex fine necesse est. Finis enim est bonum uniuscuiusque”. Cfr. *Sum. Gent.*, § 2.

siste ante todo en el “bien de cada cual”.<sup>248</sup> Era lógico lo que Domingo de Soto exponía como evidente: “regula est quae in finem dirigit”.<sup>249</sup> Porque la ciencia teórica comienza sus razonamientos desde los primeros principios especulativos, pero en las cosas humanas comenzamos los razonamientos desde los fines, que cumplen la misma función que los primeros principios (axiomas) de las ciencias especulativas.<sup>250</sup> Porque el hombre no razona ante todo sobre principios, o desde ellos, cuando desde fines.<sup>251</sup>

En este contexto, la escolástica propiamente tomista, que entre los escolásticos españoles del siglo XVI no parece ir más allá de los dominicos, consideraba más los efectos *reales* de las conductas que no las normas violadas *ab origine*. Por ello —explicaba Francisco de Vitoria— si el daño del acreedor no es tanto como el quebranto del deudor, éste puede dilatar algún tiempo el pago de la deuda.<sup>252</sup> Porque todo pecado, prosigue Vitoria, no es más que la privación de un bien, según enseña Santo Tomás,<sup>253</sup> y por este motivo, aunque las normas morales eximan al padre de sostener a su hija viuda, porque ya está emancipada, esta opinión es falsa, aunque la exponga el cardenal Cayetano: porque permanece el *onus matrimonii*, puesto que siguen vivos los hijos y la familia misma. Si no fuera así, ¿cómo se alimentaría esta viuda si su padre no quisiera mantenerla?<sup>254</sup> Este universo medieval, en el que las voluntariedades estaban reducidas a los ámbitos teológicos que discutían sobre la *potentia Dei*, era tan racionalista (si es que podemos usar este término como adjetivo de la palabra razón) que Tomás entendía que lo que impera al hombre no es la voluntad, sino su razón misma a través de la voluntad, de

<sup>249</sup> *De justitia et iure libri decem*, cit., L. I, q. 1, art. 1.

<sup>250</sup> “Perfectio autem est rectitudo rationis in speculativis dependit ex principiis ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est, quod scientia dependit ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem artibus se habent fines, sicut principia in speculativis”. *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 4.

<sup>251</sup> “(U)t recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 3.

<sup>252</sup> *Vid. De justitia*, cit., II-II, q. 57, art. 8, § 8.

<sup>253</sup> “Dicit Sanctus Thomas quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quaedam corruptionem sive privationem alicujus boni”. *Cfr. De justitia*, cit., II-II, q. 118, art. 5.

<sup>254</sup> *Vid. De justitia*, cit., II-II, q. 68, art. 2, § 23.

modo que la raíz de la libertad es la voluntad, como su *subjectum*, pero su causa es la razón.<sup>255</sup> Este universo de finalidades encontró una buena expresión (en éste como en otros temas) en la obra tardía de Johann Eisenhart, “De usu principiorum moralis philosophiae in iure civili condendo et interpretando”, que contraponía la metafísica y la tópica a la lógica, y explicaba que la metafísica y la tópica eran las doctrinas que enseñaban las causas desde los efectos, los principios desde los “principatis”, los primeros elementos desde los últimos, los antecedentes desde los consecuentes, el todo desde las partes, y enseña a separar lo que es diverso.<sup>256</sup>

## 1. CAUSAS FINALES Y CAUSAS AB INITIO

He aludido al sesgo profundamente biológico de la explicación tomista del hombre, de forma que el ser humano actúa “por sí mismo” tras sus bienes. Indicaba que el de Aquino hubo de hacer una opción básica: optar por el materialismo de Empédocles o Demócrito, o por el biologicismo de Aristóteles.<sup>257</sup> Para aquellos filósofos *naturales*, el movimiento era siempre cuestión de impulsos físicos. Éste es el movimiento que Tomás llama *ex motu*, que lo presenta como extrínseco a la cosa que es movida, y como violento. Es el propio de los animales y de las cosas inanimadas,<sup>258</sup> por lo que el ser que es movido así no es libre.<sup>259</sup> En cambio, el movimiento “*ex seipso*” o

<sup>255</sup> “(U)nde relinquatur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ... radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa est ratio”. *Cfr. Summa teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

<sup>256</sup> “Metafísica et Topica doctrina ostendunt causas ab effectibus, principia a principatis, priora a posterioribus, antecedentia a consequentibus, totum a partibus, idem a diverso secernere et segregare”. *De usu principiorum moralis philosophiae...*, cit., Praefatio, p. 4.

<sup>257</sup> En *Sum. Gent.*, § 1070, reconoce que existen varios tipos de causas en la actuación de los seres humanos: “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis”. Mucho antes, en el § 136 de esta misma obra, había establecido: “Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest”. En este lugar se refiere a los distintos movimientos.

<sup>258</sup> “(I)nveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur ex vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta”. *Com Eth.*, § 1238.

<sup>259</sup> En *Sum. Gent.*, § 2641, distingue el movimiento “*per modum agentis, extrinsecus*” del movimiento “*per modum finis*”. Explica que el movimiento extrínseco proviene: “*ab aliquo exteriore principio, violentus motus voluntario repugnans*”.

“por sí mismo”, que es el que surge desde lo íntimo de la persona que se mueve, depende de la persona, porque ella es el origen y fundamento de esos movimientos. ¿Por qué se mueve una persona? Como los seres humanos disponemos de razón y voluntad, es preciso concluir que las personas sólo nos movemos tras diversos fines. El agente que, por así decir, empuja a otro, en el movimiento *ex motu* o forzado, es la causa eficiente de ese movimiento que él ha dado a ese otro cuerpo. Por el contrario, las finalidades por las que se mueve un ser humano constituyen las causas finales de esa tendencia que lleva al movimiento. Hay que concluir que las causas eficientes solamente fuerzan, como el mulo que tira del carro; las causas finales hacen posible la libertad, en parte porque brotan desde el interior del sujeto (no constituyen una realidad externa a ese sujeto) y en parte porque mediante el juego de la razón y de la voluntad, el sujeto dispone de un margen de actuación, siguiendo o no siguiendo esa finalidad, específicamente racional. Tomás de Aquino, con esta distinción entre movimiento extrínseco o externo, y movimiento interno, trataba de salvar la autonomía del ser humano.

Esta distinción entre causas eficientes y causas finales tuvo una gran importancia en el transcurso histórico de las explicaciones sobre la ley y el derecho. Porque los teólogos, más aficionados a hablar de leyes que no del derecho, tendieron a considerar las leyes como una realidad imperativa, y todo lo imperativo tiende a ser entendido como un acto de la voluntad. Las leyes serían, pues, realidades que obligan o vinculan, generando la necesidad de ser cumplidas, porque provienen de una voluntad más fuerte. No basta con decir que provienen desde una voluntad más sabia o más santa. Duns Scoto ya distinguió claramente dos dimensiones de las leyes: La “*lex indicans*”, que muestra lo que está bien o mal moralmente, y la “*lex praecipiens*” que ordena o impera que se haga lo bueno y se evite lo malo. La razón de ley (*ratio legis*), es decir, aquello por lo que la ley es ley, le llega a un contenido cualquiera de las leyes —de acuerdo con Duns y sus seguidores— porque una voluntad más fuerte *imponer* su cumplimiento. Ciertamente, siempre se podrá decir que la voluntad ha de ser justa, pero con ello no hemos adelantado mucho, porque la ley sigue siendo ley por estar ordenada o imperada por una voluntad más fuerte desde algún punto de vista. Porque desde la mentalidad imperativista

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

---

la bondad o maldad de una conducta no es suficiente para hablar de leyes. Esta mentalidad imperativista fue la que triunfó en los últimos integrantes de la Segunda Escolástica Española, a caballo entre el siglo XVI y el siglo XVII, porque tras el intento platonizante de Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina, Francisco Suárez hizo suyas las tesis básicas de Scotus y sus discípulos del siglo XV (fundamentalmente Juan de Gerson, Jacobo Almain y Conrado de Summerhart), aunque externamente Suárez decía seguir al de Aquino y atacaba con dureza, especialmente a Gerson. De este modo, a partir del siglo XVII, los teólogos operaron una doble reducción: desde el *jus* a las *leges*, y desde éstas a realidades imperativas: las leyes dejaron de ser reglas y pasaron a ser normas.

Tomás conocía bien estas explicaciones, que estaban extendidas en el siglo XIII, pero las desecha. Porque si el ser humano es determinado a obrar por la fuerza de una simple voluntad superior, entonces no es libre. Además, la explicación imperativista supone considerar una voluntad superior, ya existente y constituida, que se dirige a una voluntad inferior, igualmente existente y constituida, y este planteamiento, sin ser falso, no es correcto. Ciertamente, la ley de Dios (expresada en el Decálogo que Dios entregó a Moisés en el Sinaí, según narra el Libro del Génesis) existe y nos obliga, pero esa ley apenas toca algunos puntos, de la ley natural. Por otra parte, los preceptos concretos de la ley de Dios no siempre pueden ser entendidos unívocamente porque, como muestran la Biblia y la historia, han de introducirse lícitamente instituciones que se oponen a la ley natural: Moisés permitió el divorcio, y mientras estuvo permitido fue lícito, tenemos esclavos porque es mejor esclavizar a los capturados en la guerra que no matarlos, se dividieron las propiedades acabando con la “*communis omnium possessio*” que constituía la ley natural, etc. Es decir, una somera observación de lo que el hombre “es”, nos descubre más bien un ser proteico sin apenas normas para su conducta, porque la naturaleza, según declara Tomás de Aquino, al comienzo de los *Comentarios sobre la Ética*, sólo nos da “algo así como unos principios”, y en otros momentos Tomás explica que la naturaleza única-

---

<sup>260</sup> “Sic igitur patet quod virtutes morales non sunt in nobis a natura, neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas”. *Com Eth.*, § 249.

mente proporciona al hombre inclinaciones, no principios o virtudes.<sup>260</sup>

Si el hombre es un ser que no dispone de normas precisas para alcanzar su meta final (la felicidad o beatitudo), esto se debe a que la observación de lo que él “es” no puede consistir en una mera contemplación de una realidad acabada. Según Platón, el conocimiento de la idea del hombre acabaría con nuestras perplejidades, pero el de Aquino rechaza esta parte de la filosofía platónica con especial viveza. Tomás entiende que el conocimiento de algo se obtiene ante todo por la observación de sus operaciones, esto es, de su forma propia de actuar.<sup>261</sup> Pues de la forma como actúa cada ser resulta la medida de sus comportamientos,<sup>262</sup> ya que “virtus vero natura rei monstrat”,<sup>263</sup> es decir, la capacidad de un ser en sus actuaciones es la que nos muestra la naturaleza de ese ser, pues cada cual actúa de acuerdo con lo que es.<sup>264</sup> Siempre permanecería la tentación de suponer que primero se conoce lo que la cosa es (conocer su naturaleza, idea o forma), y después sabremos cómo ha de comportarse de acuerdo con lo que es, y ésta es la forma de proceder de los “metafísicos”, especialmente desde Francisco Suárez. Tomás considera que este planteamiento esconde una falacia, pues “la vida del que vive consiste en el mismo vivir cuando lo consideramos de forma abstracta: del mismo modo que correr no es, por sí mismo, otra cosa que correr. El vivir de los seres vivientes es el mismo ser de ellos”.<sup>265</sup> En realidad, son los movimientos y operaciones de las cosas los que preceden a las cosas mismas, de forma que solamente cuando hayamos determinado previamente esos movimientos y operaciones, estaremos en condiciones de saber qué es esa cosa por-

---

<sup>261</sup> “Res cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi ejus operatio cognoscetur”. *Com Eth.*, § 852.

<sup>262</sup> “Ex modo enim operantis et specie mensurata et qualitas virtutis pensatur”. *Com Eth.*, § 852.

<sup>263</sup> *Com Eth.*, § 852.

<sup>264</sup> “(S)ecundum hoc enim unumquodque natura et operari quod actu talem naturam sortitur”. *Com Eth.*, § 852.

<sup>265</sup> “Vita enim viventis est ipsum vivere in quaedam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”. *Sum. Gent.*, § 817.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

que, además, esos movimientos y operaciones tienen causas por sí y determinadas.<sup>266</sup> De hecho, el único camino para conocer toda la fuerza de un ser es conociendo todos los efectos que podamos saber de él.<sup>267</sup> Conocemos la cosa al conocer los efectos porque lo natural de las acciones es que cada ser haga cosas parecidas a lo que él es.<sup>268</sup> Es lógico que explique que la naturaleza de un ser, conforme a una de sus acepciones, es su principio intrínseco cuando se mueve.<sup>269</sup>

Siempre nos podemos preguntar, en este mundo de fines, por qué el hombre está obligado a seguir los fines naturales. El ser humano, cuando quiere algo, no puede conocer la sustancia de lo que quiere, pues la voluntad no tiende naturalmente siempre y sin más hacia lo que desea; esto implica que hay que reconocer a la naturaleza y a la voluntad como dos principios activos independientes.<sup>270</sup> Pues no conocemos la naturaleza de las cosas que queremos, sino únicamente algunos efectos de ellas.<sup>271</sup> El hombre ha de juzgar acerca de lo que desea mediante su recta razón, pero esta recta razón no es interior al apetito, sino que guía el apetito recto como un motivo y regla extrínseca.<sup>272</sup> La razón es una regla extrínseca del apetito porque no existe igualdad de planos entre ella y el apetito: cada cual tiene su ámbito distinto, ya que el apetito no es racional por esencia, sino solamente por participación, porque únicamente ha recibido una “impresión de

<sup>266</sup> “Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operatione rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatas”. *Sum. Gent.*, § 1155.

<sup>267</sup> “Sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso”. *Sum. Gent.*, § 2235.

<sup>268</sup> “(D)e natura enim actionis est, ut agens sibi simile agat”. *Sum. Gent.*, § 270. Esta tesis es una de las piezas clave de la explicación tomista.

<sup>269</sup> “(N)atura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus”. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1.

<sup>270</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”. *Sum. Gent.*, § 2328.

<sup>271</sup> “Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus”. *Sum. Gent.*, § 2328.

<sup>272</sup> “(Q)uia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca”. *Sum. Gent.*, § 327.

<sup>273</sup> “(N)on autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce; quia non sit rationale per essentiam, sed per participationem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 1.

la razón” que no siempre opera unívocamente.<sup>273</sup> Es normal que un aristotélico resuelva así este problema de las relaciones entre la racionalidad y el apetito, situando ambas instancias en planos distintos del ser, pero reconociendo un carácter racional común y dependiente, pues es recta la razón, y también ha de ser recta la tendencia o apetito. Desde este planteamiento, es evidente que la ética no se ocupa normalmente de “bienes en sí” que forzaran el asentimiento de la razón hacia ellos de forma unívoca.

Desde luego, el ser humano actúa por fines o bienes, pero la adecuación entre estos fines y la razón que se determina a seguirlos no es tan sencilla como expusieron los utilitaristas posteriores. Porque lo que es bueno o malo se constituye en tal por dos cosas: una, la condición de aquello que es propuesto; la otra, la condición de aquel a quien se propone, por lo que lo bueno o conveniente es ante todo una *relación* entre dos términos.<sup>274</sup> Y como los gustos de cada cual son distintos, no todos reciben del mismo modo una cosa como conveniente o disconveniente; por lo que es posible que lo que es mejor se manifieste como más débil.<sup>275</sup> La caracterización del fin como algo en principio extrínseco al sujeto que actúa, llevó a Scoto a rechazar de plano esta filosofía. Duns Scoto entendió que es indigno del ser humano ser movido por algo posterior y extrínseco a su actuación. En el lugar de un ser que “es movido”, como pasivamente, por objetos externos, Duns propuso considerar al hombre como la causa eficiente de su actuación. Daría que hablar tratar de esclarecer si Juan Duns entendió o no a Tomás de Aquino en su explicación de la teleología de la conducta humana, porque Tomás no propuso perseguir cosas extrañas al ser humano, sino aquello que viene reclamado por su naturaleza<sup>276</sup> en las circunstancias actuales. No perdamos de vista que el de Aquino no considera a los seres humanos como ya

<sup>274</sup> “Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duabus contigit; scilicet, ex conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

<sup>275</sup> “Et inde est, quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accepit aliquid, et ut non conveniens ... nihil prohibet, id quod est simpliciter, et secundum se praestantius, quod aliquid esse debilius”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

<sup>276</sup> En la *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2, explica: “Vitium uniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita, secundum quod convenit suae naturae”.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

acabados o perfectos, dotados de una razón que conoce y de una voluntad que quiere o no quiere lo que le muestra la razón. Éste fue el planteamiento de Scoto, rechazado por Tomás, que consideró que el hombre no es anterior a sus operaciones, por lo que los fines que persigue en esas actuaciones son tan de él como la propia estructura de sus facultades cognoscitivas y volitivas. Y en esto precisamente consiste la libertad, pues Tomás reiteraba que es libre aquel que es causa de sí mismo, de sus operaciones.<sup>277</sup> Tomás de Aquino nunca consideró una esencia de lo humano que fuera anterior a las operaciones propias del hombre.

Tomás trata de las leyes en la I-II de la *Suma teológica*, y distingue tres tipos de leyes: la Ley Eterna, la ley natural y las leyes humano-positivas. La Ley Eterna es Dios mismo, esto es, “la razón de gobierno existente en el supremo gobernante”,<sup>278</sup> pues como cristiano él entiende que Dios gobierna el universo “de algún modo”. Pero no entiende la ley (tampoco la Ley Eterna) al modo moderno, como una orden o mandato imperativo externo a los mismos que han de acatarla, sino como una fuerza o razón de los actos hacia “su” propio fin,<sup>279</sup> pues la ley no es algo exterior a aquello que se ha de hacer ni a quien ha de hacerlo. De hecho, para poder hablar de amor en sentido estricto se requiere que alguien o algo se dirija hacia lo que es su bien.<sup>280</sup>

Podríamos pensar que existiría una jerarquía entre estos tres tipos de leyes, de modo que la ley natural habría de derivarse desde la Ley Eterna, y las leyes humano-positivas habrían de ser concordes con la ley natural. Esto es tan cierto como falso. Tomás reconoce una pluralidad de leyes (Eterna, natural, humano-positiva), pero no al modo

<sup>277</sup> Por ejemplo, en *Sum. Gent.*, § 2857, escribe: “Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber est enim qui est causa sui”.

<sup>278</sup> “Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gobernante...”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

<sup>279</sup> “Respondeo dicendum quod lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem”. *Ibidem*. Este tema lo ha tratado ya extensamente en la Prima Pars de la *Suma teológica*, y ha dejado claro que el movimiento “natural” es aquel que mueve a cada cosa desde sí misma.

<sup>280</sup> “Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus vult prout est ejus”. *Sum. Gent.*, § 757.

moderno y contemporáneo, que quiere encontrar jerarquías y pirámides normativas que solamente se diferenciarían en más y menos. Si aplicamos nuestros esquemas, propios de la edad contemporánea, veríamos una constitución (la ley eterna), unas leyes fundamentales (la ley natural) y las normas ordinarias (las leyes positivas humanas). Nosotros hacemos esto porque no reconocemos la pluralidad de la realidad, y hemos unificado hasta el concepto de ley, de modo que la constitución, las leyes fundamentales y la legislación ordinaria únicamente se diferenciarían en su importancia jerárquica. Esto no es así en Tomás de Aquino. Él contempla más bien una pluralidad de estratos del ser, con su estatuto ontológico propio, unidos por un fin común. Pero las formas de tender hacia ese fin (sus leyes) son distintas, en sus contenidos y modos. Bastit indica: “Podemos pensar que hay algo común entre estas leyes, pero este elemento común no tiene más realidad que la de ser un producto de la razón, *ratio*; porque esto no es independiente de las cosas, aun cuando exprese una parte esencial de ellas, y tal elemento es imperfecto para expresar lo que las cosas son. No solamente es imperfecto, sino que conserva en sí mismo una cierta marca de la pluralidad de las cosas en las que se realiza; porque no se trata de la aplicación de una forma única a materias distintas, sino que en las cosas mismas en las que él se realiza, lo hace de modos diversos, conservando una estructura análoga”.<sup>281</sup>

La Ley natural es una realidad altamente compleja en su doctrina, y él la explica genéricamente escribiendo: “el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Porque el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia el bien según su naturaleza, que es común con todas las sustancias, y por esta inclinación apetece la conservación suya según su propia forma de ser. Y según esta inclinación pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las que se conserva la vida del hombre y se impiden las contrarias ‘a la conservación de la vida’. En segundo lugar, existe en el hombre una inclinación a cosas más concretas según la naturaleza que él tiene en común con los demás animales; y en virtud de esto decimos que son de ley natural aquellas cosas que ‘la naturaleza en-

<sup>281</sup> *Naissance de la loi moderne...*, cit., p. 77.

señó a todos los animales’, como es la unión del varón con la hembra, la educación de los hijos y otras cosas parecidas. En tercer lugar, existe en el ser humano una inclinación al bien según su naturaleza racional, que es propia de él ‘solamente’, y así el hombre tiene una inclinación natural a conocer a Dios y a vivir en sociedad. Según esta acepción, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se relacionan con esta inclinación, como es el evitar la ignorancia, impedir que otros ofendan a aquellos con los que hemos de convivir, y otras cosas de este tipo”.<sup>282</sup> Esto es, la Ley natural se compone simultáneamente de aquellas inclinaciones que brotan desde la naturaleza que el hombre tiene en común con los demás animales y de las inclinaciones que se originan desde su naturaleza propiamente racional. De forma que si desde la “participación” en que consiste el *intellectus* se sigue un discurso preferentemente deductivo, desde la observación de lo que demandan las inclinaciones naturales se desarrolla una argumentación preferentemente inductiva.

Conocemos la diferencia que los medievales establecían entre la *ratio* y el *intellectus*. La *ratio* o *dianoia* es la potencia racional que nos permite hacer cálculos y silogismos, gracias a la cual hacemos ciencia. El *intellectus* es aquella dimensión de la *ratio* genérica por la que conocemos lo más básico de lo que está bien y está mal, que se compone ante todo de los “primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica”.<sup>283</sup> Tomás mantiene que el ser humano posee estos primeros principios gracias a una participación (*participatio*) de la razón humana en Dios. Como el hombre no es parecido (*similis*) a Dios,<sup>284</sup> porque el ser humano es al mismo tiempo racional y sensitivo, no puede conocer bien la razón divina, y ha de contentarse con una simple *participatio*, que es una forma inferior del conocimiento. De todas formas, conoce lo suficiente para saber que hay que hacer el bien y evitar el mal, que jamás puede ser condenado un inocente, o que los asesinatos nunca serán lícitos, y a estos principios elemen-

---

<sup>282</sup> Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

<sup>283</sup> Sobre la solamente relativa distinción entre razón e intelecto, *vid.*, por ejemplo, *Suma teológica*, I, q. 79, art. 87.

<sup>284</sup> En *Suma teológica*, I, q. 87, art., explica que la *similitudo* es el fundamento del conocimiento.

tales llama los primeros principios de la razón práctica. El *intellectus* es la vertiente de la razón que nos diferencia de los animales,<sup>285</sup> y es una realidad divina porque procede desde una participación de la razón humana en la razón de Dios.

La actuación práctica del hombre procede desde estos primeros principios, y las leyes humanas serán justas en la medida en que se deriven desde la ley natural a modo de “conclusión” dando lugar al derecho de gentes (que es el que regula las compraventas justas y esas otras cosas sin las cuales los hombres no podrían vivir) o a modo de “determinación particular”, y entonces dan lugar a lo que llamamos derecho civil, que es el derecho que es propio de cada comunidad política.<sup>286</sup> Indicaba que si nosotros hoy aplicamos el esquema legal que es propio de nuestra época, podríamos considerar que la ley natural funcionaría a modo de una constitución desde cuyos contenidos han de derivarse las leyes inferiores: pero esto es bastante ajeno al pensamiento tomista. Al contrario, la mentalidad dominante en la ciencia del derecho de la Baja Edad Media entendió que el *jus est scriptum* y que la jurisprudencia es un *scire*, un saber hacer.<sup>287</sup> La ley, normalmente instrumento de la política, pertenecía más al campo del saber político que no al de los jurisprudentes, y por esta razón Pedro de Bellapertica indicaba que sus libros trataban de derecho y de jurisprudencia, y el que quisiera saber sobre las leyes, que buscara en otra parte.<sup>288</sup> Cuando comenzó a imponerse la mentalidad que haría posible el Estado moderno-contemporáneo, los teólogos españoles tardíos que se ocuparon de estos temas dejaron de titular sus libros con los rótulos “De justitia et iure” y pasaron a hacerlo con el

<sup>285</sup> En la *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1, distingue dos “qualitates” en el hombre: “Qualitas hominis duplex est. Una naturalis, et alia superveniens”.

<sup>286</sup> *Vid.*, por ejemplo, *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 4.

<sup>287</sup> “Quia jus est scriptum, et jurisprudencia est scire”. *Petri de Bellaperticae...*, cit., p. 50.

<sup>288</sup> “Dicit rubrica De just. Et iure, ad quid habemus tractatur de just. Et iure, cum totus corpus juris de hoc tractat. Dico pro tanto, quia in hac genere tractatur non descendendo ad aliquam speciem. Sed in aliis tractatibus tractatur de legibus”. *Petri de Bellaperticae...*, cit., p. 48.

<sup>289</sup> Indica Bastit: “sans doute aussi celui des théologiens thomistes de la seconde scolastique espagnole qui exercèrent une influence directe sur le Concile de Trente (souvent en rappelant, au profit du pape, les prérogatives du législateur ...)”. *Naissance de la loi moderne*, cit., p. 309.

más expresivo de “De Legibus”.<sup>289</sup> Pero el trayecto que discurre desde el siglo XII al XVII fue largo, no tanto por el tiempo transcurrido como por el cambio de las ideas sobre el poder político y el derecho.<sup>290</sup>

## 2. LEY Y DERECHO

Los tratadistas del derecho consideraron que la ley era siempre general, esto es, igual para todos los casos que pudieran acogerse a ella y que, por contra, el *jus* o derecho era aquello concreto que había que discernir individualmente en cada situación o problema. De forma que permaneciendo inalteradas las leyes, la solución que el juzgador aportara, que podía llegar a ser al margen de la ley (*praeter legem*), no afectaba a la estabilidad de las leyes, porque en estos casos no se juzgaba a la ley misma, sino al caso concreto.<sup>291</sup> Porque entonces los doctores entendían que la *lex* era solamente “una cierta causa del derecho” (*aliqualis causa iuris*), y el *aliqualis* (que es una partícula indeterminativa) con que comenzaba esta descripción de la función de la ley introducía una indeterminación de tal alcance que el salto entre la orientación genérica de la prescripción legal y la solución concreta (*solutio*) propia del *jus*,<sup>292</sup> provocaba una cierta irresponsabilidad de lo dispuesto en la ley misma. Obviamente, era la edad de oro del derecho jurisprudencial. La razón última nos la explicitó Domingo de Soto repitiendo un brocardo: “*Jus generale nomen est, lex autem iuris species*”: El derecho es el nombre más general, y la ley

<sup>289</sup> J. N. Figgis entiende que Maquiavelo e Ignacio de Loyola fueron los creadores del Estado moderno: “Their failure marked the beginning of the modern world. It paved the way: for Luther and Maquiavelli in the State, for Ignatius Loyola and Manning in the Church”. *Studies of Political Thought. From Gerson to Grotius*, cit., p. 33.

<sup>291</sup> Al tratar del “*jus necessitatis*” indica: “Ad primum dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege: sed iudicat de casu singulari”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 6.

<sup>292</sup> Tomás escribía: “Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis justus, quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et si hoc in scriptum redigatur, vocatur lex, secundum Isidorum, “*constitutio scripta*”. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed *aliqualis ratio juris*”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

<sup>293</sup> *De justitia et iure libri decem*. Madrid. Reproducción de la edición de 1556, Liber I, q. 1, art. 1.

es solamente una parte del derecho.<sup>293</sup> La realidad primera y básica era el derecho, y las leyes eran solamente relevantes en función del derecho concreto.

Es una cuestión de saber colocar el acento, porque lo que está en juego no es la cosa misma, sino el tono: ellos entendían que la ley existía en función del derecho del caso, y es desde este último desde donde hemos de estudiar la mutación, la variabilidad o la capacidad de adaptación de las leyes.<sup>294</sup> Hoy, cuando la mayor parte de las leyes no pretenden resolver problemas, sino que crean instituciones jurídicas y administrativas nuevas —hecho que es especialmente evidente en el derecho administrativo o financiero—, tendemos a situar el acento más en las leyes. Pero no pensaban así los juristas antiguos, y si hoy cambiamos las leyes para cubrir nuevos hechos, ellos usaban preferentemente otras figuras, como la *extensio analogica* o la *derogatio*, que serían difícilmente inteligibles desde la mentalidad que sitúa el peso de la argumentación jurídica en el primer momento del razonamiento, es decir en la ley. Porque nosotros tendemos a pensar que todo raciocinio normativo consta de tres partes: Cabeza (que es la norma aplicada), Cuerpo argumentativo, y —por así decir— la Cola, que sería la solución obtenida. La jurisprudencia del Jus Commune pensó más bien que el raciocinio principiaba ante todo desde el final, de modo que serían las normas *aplicadas* las últimas en aparecer en la génesis real del juicio práctico. Ésta era la razón por la que estos libros se presentaban como la determinación de las soluciones que correspondían a cada caso, y es raro encontrar en ellos ni siquiera digresiones sobre los tipos de leyes a que cada solución pudiera aco-

---

<sup>294</sup> El texto tomista más importante a este fin lo tenemos en *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2, en donde explica lo que ahora llamamos el “ir y venir de la mirada”, según la terminología de Engisch: “Ad primum dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclusio autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia speculativa, sed etiam practica ... Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicujus 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”.

gerse. En cambio, los tratados de los escolásticos españoles más tardíos solían comenzar por la descripción de las “leges”, porque las leyes constituían para ellos la *species* más general del derecho, y quizá era en este punto donde comenzaba la gran cisura entre la Edad Media y la Edad Moderna.

En este tema el talante de los juristas y de los teólogos fue algo distinto. Aquellos estuvieron más atentos al *jus* y sus problemas, que eran vistos más como obras de la razón, o racionales (*opera rationis*) que no cuestión de poderes jerárquicos. En cambio, los teólogos tendieron a considerar ante todo las leyes (eterna, natural y humanas) y cambiaron de lugar el racionalismo de los juristas, porque los unos usaron de argumentaciones para fundamentar las *solutiones*, y los otros derrocharon capacidad de análisis para estudiar las leyes. Desde este respecto coincidían los “voluntaristas” como Conrado y los “objetivistas” como Gabriel Vázquez de Belmonte, porque unos y otros buscaban igualmente las normas generales de la conducta humana, y sólo se diferenciaron desde este punto de vista en la naturaleza última que atribuyeron a tales normas. El estilo escudriñante del jurista, no tan volcado en autoridades y seguridades, les era ajeno. Y la indagación fue sustituida por el tono aseverativo, más basado en autoridades que no en averiguaciones. Los teólogos, preocupados secularmente por la naturaleza de la Ley natural y de las estructuras de la Iglesia, resultaron ser en la segunda mitad del siglo XVI los teóricos más adecuados del nuevo poder político, el del Estado, y si estudiaron el orden social fue ante todo bajo el prisma de las leyes generales y autoritarias: John Neville Figgis mantuvo persistentemente que ellos traspasaron la estructura de mando de la Iglesia al poder secular.<sup>295</sup> Así, si filtramos la jurisprudencia medieval a través de las obras de Luis de Molina o Francisco Suárez, puede suceder que incluso lleguemos a pensar que el legado fundamental de la teoría jurídica de la Baja Edad Media ha sido su teoría de las leyes y, de hecho, al exponer la doctrina jurídica de Tomás, algunos historiadores aluden ante todo o solamente al escalonamiento entre la Ley Eterna, la Ley Natural y las Leyes humano-positivas. Sí existe realmente tal suce-

---

<sup>295</sup> Vid. *Studies of Political Thought*, cit., pp. 28-33, y pp. 55-59.

sión de leyes en la doctrina tomista, pero la fijación de la mirada en este momento autoritario y general del razonamiento vela la comprensión de otros momentos no menos importantes de la determinación del derecho.

Este hecho distorsionante se ve potenciado porque los juristas del Jus Commune apenas hicieron teoría sobre su trabajo y sus métodos. Accursio, Odofredo, Azo o Placentino, y Bartolo, Baldo, Pablo de Castro o Jasón del Mayno, más tarde, tanto más se volcaron en el análisis y correspondencias del Corpus Juris como se despreocuparon de reflexionar sobre su estudio y explicarlo en términos generales. La naturaleza de su trabajo fue para ellos tan evidente como indiscutida. Solamente cuando el proceder jurisprudencial se vio amenazado al comenzar tantos a hablar del jus naturale como saber práctico omnicomprendivo de la vida humana —lo que sucedió por primera vez en la segunda mitad del siglo XVI—, el Jus Commune volvió sobre sí mismo y comenzó a explicitar sus propias categorías y procedimientos. Tal cosa sucedió con los diversos autores cuyas obras componen el volumen I del *Tractatus Universi Juris*, y además con Joaquín Hopper, Johann Oldendorp, el cardenal Bolognetus, Miguel de Ulzurum, Fortún García, François Conan o Pierre de la Grégoire.<sup>296</sup> Aunque los protestantes tendieron a fomentar el nuevo derecho natural, Johann Oldendorp en el siglo XVI y Hermann Conring en el siglo siguiente (ambos juristas protestantes) se sumaron a esta corriente teórica y algo apologética de la ciencia del derecho frente al nuevo predominio *jusnaturalista*. Pero estos estudios redactados por romanistas comenzaron tardíamente y aún hoy son poco conocidos, por lo que nuestra visión de la historia del pensamiento jurídico está dominada por las doctrinas de los teólogos tardíos sobre las leyes. Sin embargo, en este estío bajomedieval tan seco de estudios jurídicos abstractos, hubo dos excepciones: dos autores del siglo XIII, Pedro de Bellapertica y Tomás de Aquino. Bellapertica vivió en los mismos años que Tomás, y quizá este hecho determinó en alguna medida la fuerte correspondencia entre la “Lectura Institutionum”

---

<sup>296</sup> Sobre estos autores es básico el estudio de M. J. Rodríguez Puerto, *La modernidad discutida: Jurisprudencia frente a jusnaturalismo en el siglo XVI*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.

de uno y las obras del otro.

El caso de Tomás fue extraño: no compartió la antipatía usual de los teólogos contra los juristas y, lejos de engolfarse en el estudio de los distintos tipos legales, reflexionó ampliamente sobre el trabajo de los jurisprudentes.<sup>297</sup> Incluso en la parte de la *Suma teológica* dedicada monográficamente a las leyes, una lectura entre atenta y libre de otros prejuicios nos muestra que hasta en ese tratado se ocupa más del análisis de los distintos momentos de la decisión concreta que no del estudio que solía ocupar a los teólogos cuando disertaban sobre las leyes. Tomás conocía el derecho romano y sus glosas y comentarios, y valoró simultáneamente las distintas nociones del derecho natural de Ulpiano y Gayo, de forma que si concedió importancia a los *prima principia* racionales que impulsan, orientan y corrigen los nervios del trabajo en el derecho, valoró igualmente “aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales”, esto es, las exigencias de la vertiente sensitiva del hombre. Los otros teólogos habían permanecido más bien en el plano de la advertencia paulina que recordaba a los romanos la “ley escrita en los corazones” y habían ignorado

<sup>297</sup> Robert Lindhart indicaba: “Thomas verstand Wissenschaft und Wahrheit nicht in ausschliesslich theologischem, nicht einmal philosophischen Sinn. Er ging auf das ganze Wissen seiner Zeit”. *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg im Bressgau, 1932, p. 25.

<sup>298</sup> Esta síntesis la reconocemos fácilmente en los autores influidos por Tomás que, a diferencia de los seguidores de Juan Duns Scoto, sí tuvieron muy en cuenta las exigencias de la vertiente sensitiva humana. Juan Driedo, por ejemplo, explicaba: “Tria legis naturalis officia. Primum, ad semetipsum decenter vivere secundum inclinationem naturam insitam ad conservationem sui esse in cibo et potu. Secundum decenter vivere in communicando naturam sui alteri, ad conservationem speciei, secundum inscitam inclinationem generandi sibi simile, et ad educandum illud. Tertium, ad Deum et ad omnem hominem juste vivere, ad parentes, ad filios, ad superiores, ad aequales, ad inferiores, secundum inclinationem qua quisque appetit bonum honestum, et secundum rationem juste ac recte agere”. *De libertate Christiana liber*. Lovanii, 1540, p. 60. El cardenal Cayetano incluye la “Insensibilitas” en su *Summula de peccatis*, a la que describe “quo quis sine rationabili causa fugit delectationes sensibiles naturales. Et si invenitur hoc, peccatum mortale est”. *Vid.* edición de 1544, p. 145-Dorso. Si comparamos este talante con el de los discípulos de Duns Scoto, apreciaremos mejor la diferencia; porque los escotistas resuelven los temas jusnaturalistas recurriendo a aquello que resulta “nota ex terminis”, o lo que *consonat* con la ley del amor, o al *dictamen primae justitiae*. Tomás trató del pecado de insensibilidad, referida al apetito sexual, en *Sum. Gent.*, § 3105: “Castitas, sicut et aliae virtutes, in medietate consistit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis insequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est”.

consecuentemente otras dimensiones del ser humano.<sup>298</sup> *Prima facie*, la gran novedad del de Aquino sobre los restantes teólogos fue ésta: haber tenido en cuenta la noción de San Pablo del derecho natural (que en el derecho romano fue más o menos la representada por Gayo y Paulo), y también la de Hermogeniano y Ulpiano, que atendía más a las tendencias que se derivan de la dimensión sensitiva del hombre. Así logró una síntesis más matizada para explicar lo que era la Ley natural y el *ius naturale*. Aunque, ciertamente, toda matización implica complejidad.

### 3. LOS PRINCIPIOS HAN DE SER ELEGIDOS EN FUNCIÓN DE LAS CONCLUSIONES

La consideración de las naturalezas absolutas de las cosas, tal como se desplegó en el siglo XVI español, y en el siglo XX entre los epígonos de la axiología, nos han acostumbrado a entender el “orden moral” a modo de cielo estrellado en el que cada principio ocupa su lugar fijo, como las estrellas. Pero la filosofía práctica bajomedieval no entendió “las cosas humanas” (expresión frecuente para designar al hombre o al conjunto de las *relationes* en que él se manifiesta) al modo de una sola y única “naturaleza” de la que se siguiera un “orden” y desde éste una “universitas”. La misma palabra *universitas* ha cambiado su sentido en estos últimos siglos: entonces designaba también un conjunto diferenciado dentro de un orden más amplio.<sup>299</sup> Así, cuando las Escuelas alcanzaban cierta entidad, se les asignaba un territorio propio, normalmente extramuros, con su *jus peculiare*, su propia policía (los *bedeles*), tribunales, etc. La *universitas* era también un orden parcial.

Indicaba que el razonamiento práctico presenta, una vez acabado, una cabeza, un cuerpo, y una cola, de forma que al final del proceso argumentativo la cola aparece como una simple conclusión o deter-

---

<sup>299</sup> Tomás exponía la posibilidad de considerar diversos “todos”: “Cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes”. *Sum. Gent.*, § 1485. El modo de argumentar de los *moderni* (pensemos en Spinoza y Kant), basado en el postulado de “non datur vacuum formarum”, era opuesto a esta metafísica, más abierta a lo singular e histórico.

minación de la norma aplicable para ese caso. La persona que tiene experiencia en la aparente aplicación de las leyes sabe que esto no siempre es así, no tanto porque existan ocasionalmente casos raros o excepcionales no previstos expresamente en las normas, como porque es el problema concreto el que clama por las normas aplicables. La concreción introduce un elemento nuevo en el silogismo jurídico que rompe normalmente lo que pudiéramos llamar un orden lógico. Ciertamente, existe una regla que reza “interpretatio cessat in claris”, pero el experimentado sabe que la determinación de lo que es claro conlleva frecuentemente un proceso valorativo previo que se resiste a ser explicado según pasos lógicos. La asimilación que hacía posible proceder “de similibus ad similia” descansaba en la simple analogía y ésta se expresaba normalmente a través del *consonare*. Las cosas iguales o análogas tienden a amarse o buscarse, por lo que la analogía es siempre apetitiva.<sup>300</sup>

Tomás explica que “los asuntos humanos se diversifican infinitamente”, y esta diversificación incesante es el factor que hace imprescindible el ejercicio de la prudencia, que no opera con determinaciones artificiales y exactas propias del arte, los *factibilia*, sino con manifestaciones humanas, llamadas *agibilia* en el lenguaje escolástico. En el campo del *facere* es posible establecer procedimentalmente reglas lógicas, yendo desde lo más general a lo más concreto; en cambio, en la configuración de las cosas que hemos de *obrar* interviene el *intellectus*, que es esa dimensión de la razón que desborda frecuentemente las aplicaciones silogísticas. ¿Cómo proceder entonces? Podríamos decir que aquellos académicos, Tomás entre ellos, se encontraban ante un conjunto de vehementes exigencias prácticas que tropezaban con un muro de imposibilidades teóricas. Como veremos más adelante, contaba ante todo la buena voluntad personal, esa “rectitudo voluntatis propter se servata” que proponía San Anselmo. De la mano de esta rectitud de la voluntad, el juzgador enjuiciaba el caso seleccionando los principios que mejor se acomodaban, según

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

su criterio, a ese problema. No existía rigor lógico en las determinaciones humanas, pues la decisión práctica no es entre lo bueno y lo malo, sino entre lo mejor y lo peor.<sup>301</sup> Por decirlo con una terminología más actual, no existía una jerarquía de valores rígida, sino que los principios bajaban y subían en la escalera de la importancia según las circunstancias. No eran las normas las que se imponían en su sublimidad, sino que éstas mendigaban —por así decir— ser tenidas en cuenta en cada caso. Francisco de Vitoria insistió especialmente en esta vertiente del pensamiento jurídico medieval-romanista, porque el siglo XVI estaba siendo invadido por la doctrina de las naturalezas de las cosas que imponían los libros de los maestros de París de la centuria anterior. Quizá la declaración más abarcante y precisa de Vitoria es la que nos ofrece en otra polémica suya con Cayetano: si alguno está obligado a restituir cuando esto no puede hacerlo sin infamia. Cayetano mantenía que no, y Vitoria lo corrige: “Pero yo digo que no condenar a estos siempre es falso, y condenarlos siempre es falso también”.<sup>302</sup>

El gran factor que introducía la complejidad en el seno del razonamiento práctico era la admisión de lo que los filósofos llamaban el “ser modal”. Aristóteles había distinguido varias formas de ser, y al espíritu medieval le resultaba evidente que una misma cosa considerada desde su cantidad podía ser mucho, pero considerada desde su belleza podía ser poco; había, pues, que dar razón de esta diversidad de la aparentemente misma realidad. La jurisprudencia del Jus Commune, hecha por juristas que habían estudiado dialéctica en sus estudios escolares, fue sin embargo poco proclive a hablar expresamente de los “modos de ser” y demás categorías propias de los dialécticos y de los retóricos; pero las tuvo en cuenta. Como ya en el siglo XV comenzó una fuerte reacción contra la complicación y complejidad de los estudios jurídicos, el criterio de “las cosas en sí mismas, al margen de las circunstancias”, cobró una actualidad fuerte de la mano de Gerson y especialmente de Conrado, ambos muy conocidos y ci-

<sup>301</sup> Tomás escribe: “ad prudentiam pertinet praeferre majus bonum minus bono”. *Suma teológica*, II-II, q. 53, art. 5.

<sup>302</sup> “Sed ego dico quod universaliter non condemnare istos falsum est; et universaliter condemnare illos, etiam falsum est”. *Comentarios*, cit., II-II, q. 57, art. 6, § 22.

tados por los escolásticos españoles del siglo XVI. Los teólogos que seguían la tradición jurisprudencial se enfrentaron a las pretensiones de la nueva doctrina que prescindía de los *respectos* o modos, y tal fue el caso de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Mercado o Juan de Santo Tomás. Tomás de Mercado explicaba: “Hay que advertir que, así como los términos son significativos y denominan a las cosas significadas en el ser, así también los términos univocan y equivocan”.<sup>303</sup> Esto sucede porque “la analogía carece de perfecta equivocación; en primer lugar, porque en la equivocación el nombre conviene perfectamente a todos los significados, mientras que en la analogía no les conviene en igual grado, sino perfectamente el significado primario y a los demás menos exactamente, y las más de las veces sólo según algún respecto”.<sup>304</sup> Estas advertencias cayeron en el vacío, y el siglo XVII se inauguró, de la mano de Luis de Molina y Francisco Suárez, con “la consideración de las cosas en sí mismas” bajo el lema de “*proprie loquendo*”, “*a priori*” o “*in se et per se*”. Suárez dio ejemplo de una abundante retórica de este tipo. Al prescindir de los modos de ser, los hechos encajaban académicamente en las normas como una pieza metálica encaja en otra que es su *Gegenstück*.

#### 4. “QUAEDAM CIRCULATIO”

El hombre individual interviene en este juego de la consideración de las cosas a veces consideradas “*in se et per se*”, y a veces contempladas “desde algún punto de vista” (*secundum quid*, o *secundum modos*), porque, entre otras cosas, la determinación del tipo de consideración que hay que seguir “aquí y ahora” era obra de la inteligencia y de la voluntad *personales*. Es decir, aparece una nueva instancia que no es la cosa (ya la consideremos en sí, o desde algún punto de vista): junto al factor que podemos llamar ante todo real, aparece un elemento personal.

Efectivamente, si tuviéramos en cuenta únicamente los datos reales, esta explicación presentaría algunos ribetes misteriosos, porque

---

<sup>303</sup> *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, cit., p. 69.

<sup>304</sup> *Comentarios*, cit., p. 72.

parece que el derecho ha de suponer un orden previo que aparecerá ante el que quiera hacer justicia como algo ya dado, de forma que la persona justa da al otro lo que ya es de ese otro de acuerdo con el orden que existe. Entonces la buena voluntad tendría relevancia, pero solamente para dar efectivamente a los demás lo que ya es de ellos, no para determinar qué es lo que se les debe. De hecho, la definición de Ulpiano de la justicia (“Constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”) destacaba la buena voluntad personal del que quiere dar a los demás lo que ya es de ellos, sin que tal voluntad intervenga en la determinación de “lo suyo”. Si los jueces y cualquier persona pudieran saber siempre, con precisión, qué es lo que hay que dar a cada cual, esta definición de la justicia sería suficiente. Pero sucede que frecuentemente sólo existe la voluntad de dar a alguien lo que es suyo, sin que sepamos bien qué es lo que se le debe. En tal caso la buena voluntad no solamente mueve a la voluntad individual para dar a otro lo que le corresponde, sino que ella misma ha de constituir o determinar qué es lo que hay que darle. Por esta razón San Anselmo definió la justicia como “la rectitud de la voluntad observada por sí misma”, realizando la función de la buena voluntad personal en la constitución o determinación misma de aquello que es debido. Pero si es justo el hombre que da a cada uno lo que ya es de ese otro (como si ese *suum* estuviera ya medido objetivamente), ¿cómo mantener que la buena voluntad es la que constituye también objetivamente la justicia de un comportamiento? Existen muchos justos medios, explica Tomás, y no es nada fácil encontrar tal medio.<sup>305</sup>

Ante todo está la distinción entre “medium rationis” y “medium rei”. Pero explicando simplemente que el cálculo del derecho es algo más objetivo que el cálculo del justo medio de la moral, no resuelve el problema enteramente. Porque ni el “medium rei” es tan objetivo, ni el “medium rationis” es tan subjetivo. Sucede que la virtud de la justicia y la virtud de la prudencia son virtudes personales, y nunca perderán la nota de “personalidad” que sigue a todo lo que decide hacer un ser humano, ya que la persona justa juzga rectamente de la

<sup>305</sup> “(I)nvenire medium est difficile, maxime considerandum simples circumstantias in singularibus operabilium. Quia non est facile determinandum qualiter sit faciendum et respectu quorum et in quibus rebus et quantum tempus sit irascendum”. *Com. Eth.*, § 379.

LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

finalidad de la virtud de la justicia, porque tal como cada uno es, así es el fin para él.<sup>306</sup> Porque, además, lo que haga un ser humano será valioso en la medida en que lo haga como una cosa suya (per operationem propriam),<sup>307</sup> porque cada ser creado, cuando tiende hacia “su perfección”, entonces tiende a parecerse a Dios,<sup>308</sup> ya que el verdadero movimiento es aquel que desarrolla cada ser como propio suyo.<sup>309</sup> De hecho, ya indiqué que Tomás no parece conceder mucho valor al criterio de “las cosas en sí” (ex objecto) al margen de las personalidades, ya que explica que el virtuoso es la regla de los actos humanos porque a través de él algunas cosas se vuelven “de valor y deleitables” (pretiosa et delectabilia).<sup>310</sup> Por otra parte, la vida moral no puede ser forzada, ni mediante imposiciones ni mediante consejos: fue mucha la tinta que Tomás dedicó a mostrar las limitaciones de los consejos, porque él entiende que ante todo hay que obrar con libertad de espíritu (animi libertas), ya que si no es así las personas tienden a consentir, adular o disimular lo que no deben.<sup>311</sup>

Este hecho lo observamos con más claridad en el párrafo 1267 de los *Comentarios a la Ética*, cuando corrige a Aristóteles, que había explicado que la justicia procede del mismo modo que el médico, que no busca la salud en abstracto, sino la salud de este enfermo. Pero no es correcto proceder “buscando solamente la salud” (propter sanitatem, sed non sanitati), explica Tomás, porque incluso el arte de la medicina tiende más a producir obras sanas que no a buscar la salud,<sup>312</sup> con lo que indica que si el médico olvida el carácter intransitivo o personal de su actuación tendrá entre las manos simples *factibilia*, no obras propiamente humanas, de forma que será un buen médico,

<sup>306</sup> “Virtuosus recte iudicat de fine virtutis, quia “qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei”, ut dicitur in 3 Ethic.”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5.

<sup>307</sup> “Qualibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”. *Sum. Gent.*, § 2394.

<sup>308</sup> “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendet in divinam similitudinem”. *Sum. Gent.*, § 2022.

<sup>309</sup> “Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum”. *Sum. Gent.*, § 1948.

<sup>310</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 2075.

<sup>311</sup> “Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hoc enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando”. *Sum. Gent.*, § 3054.

<sup>312</sup> *Cfr. Com. Eth.*, § 1290.

pero quizá un mal hombre. No perdamos de vista que el virtuoso quiere para sí bienes “en” la virtud,<sup>313</sup> y por esto la delectación que acompaña a la virtud consiste en el bien que está en la operación,<sup>314</sup> no en realidades posteriores a esa misma actuación. El fin humano es negocio muy personal, y Tomás recalca que “el acto de la virtud es más importante que la virtud misma”.<sup>315</sup> De este modo, la felicidad que pretendemos obtener a través de la vida política es cosa distinta de tal vida, “como si tuviera una quasi-otra existencia aparte de esa misma vida”.<sup>316</sup> Si el acto de la virtud es más importante que la virtud misma (una regla que él introduce a propósito de cómo ha de entenderse el “bonum commune reipublicae”), lo que pueda ser llamado virtuoso queda en cierto modo relativizado. De hecho, Tomás explica que cada persona tiene su propio bien, ya que el virtuoso tiende ante todo a vivir según él mismo,<sup>317</sup> y si un hombre practica la virtud conviene (oportet) que quiera aquello que es bueno para él, ya que cada uno quiere los bienes buenos para él mismo (sibi ipsi bona).<sup>318</sup> Si el bien no fuera propio del que obra, no existiría virtud,<sup>319</sup> y es más valioso tratar de conformar la propia voluntad con la voluntad de Dios no tanto en aquello que es querido como en la forma de tender hacia ello, esto es, en la forma de querer (quantum ad rationem voliti).<sup>320</sup>

Si una persona no trata siempre de hacer cosas que son objetivamente buenas, ¿no puede suceder que trabaje tras bienes aparentes o vanos? Tomás lleva a veces hasta consecuencias extremas la tesis de la superioridad de la buena voluntad sobre el acto virtuoso mismo, ya que mantiene que si un hombre labora virtuosamente tras bienes apa-

<sup>313</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 1804.

<sup>314</sup> “Delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est in operatione”. *Com. Eth.*, § 1486.

<sup>315</sup> “(U)nde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus”. *Com. Eth.*, § 152.

<sup>316</sup> “(Q)uasi alteram existentiam ab ipsa”. *Com. Eth.*, § 2101.

<sup>317</sup> “(V)irtuosus maxime vult vivere seipsum”. *Com. Eth.*, § 1806.

<sup>318</sup> “(S)i enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibi ipsi bona”. *Ibidem*.

<sup>319</sup> “Bonum autem est virtuoso suum esse, quod scilicet sit virtuosus”. *Ibidem*.

<sup>320</sup> “Ad primum vero ... dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat ad ipsam rem volitam: quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

<sup>321</sup> “(E)adem enim sunt apud ipsum vera et apparentia bona”. *Com. Eth.*, § 1804.

rentes, “para él son lo mismo los bienes aparentes y verdaderos”,<sup>321</sup> y la razón de ello es que ese hombre quiere para sí los “bienes de la virtud” (*bona virtutis*), que son verdaderos bienes para el hombre, y de este modo su voluntad no es vana ya que él realmente se enriquece. Lógicamente, la maldad es siempre una cualidad personal, una nota del que obra.<sup>322</sup>

La explicación tomista oscila entre los dos polos de la cuestión: es virtuoso el que hace cosas que objetivamente ya son virtuosas, y las obras llegan a ser virtuosas porque las hace un hombre que actúa (*agere*) virtuosamente. O, planteado en otros términos, dado que en el conocimiento práctico “concurren la razón y el apetito”, se requiere que la *ratio* sea verdadera y que el apetito sea recto; pero si la razón es verdadera por ser guiada por el apetito y éste es recto por ser enderezado por la razón, se pregunta Tomás si este planteamiento no nos lleva a un círculo vicioso.<sup>323</sup> Por lo general mantiene que “la razón recta se comporta respecto al apetito recto como un motivo y regla extrínseca”,<sup>324</sup> pero esto no contesta la pregunta. Es una interrogación que él se lanza a sí mismo, y que no responde rotundamente. De un lado mantiene que la virtud y el virtuoso son la medida de todo hombre; pues en cada género de cosas se tiene como medida lo que es perfecto en ese género y, dado que la virtud es propia de la perfección del hombre, y el hombre virtuoso es perfecto en su especie, desde él hemos de entender la medida en todo el género humano.<sup>325</sup> Es, pues, la virtud personal la que hace bueno el acto.<sup>326</sup> Reitera profusamente que las virtudes son las que vuelven recto el apetito.<sup>327</sup> Pero, de otra parte, al responder expresamente a la *quaedam circulatio* que detecta en su argumentación, explica que el virtuoso tiende siempre a obrar aquello que es conveniente a la razón, y así resulta que

<sup>322</sup> “Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente”. *Sum. Gent.*, § 1944.

<sup>323</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 1131. El tema ya está introducido desde el § 1129.

<sup>324</sup> “Quia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca”. *Com. Eth.*, § 327.

<sup>325</sup> *Com. Eth.*, § 1803.

<sup>326</sup> “Respondeo dicendum quod virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonus”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 2.

<sup>327</sup> *Vid.*, por ejemplo, *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 13 ad 2.

<sup>328</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 1805.

siempre quiere el bien “según él mismo”.<sup>328</sup>

Se encontraba en situación embarazosa porque la *circulatio* que él denuncia en su argumentación se encuentra operante en toda su filosofía práctica. Por lo general, ante este tipo de dificultades, él suele reiterar que “no hay que buscar la misma certeza en todas las cosas” (*quod non est eadem certitudo quaerenda in omnibus*), como estableció el filósofo en el primer libro de la *Ética*, sino que en las cosas contingentes —como son las cosas humanas— basta la certeza de que algo es bueno por lo general.<sup>329</sup> En el párrafo 2132 de los *Comentarios a la Ética* emprende una explicación de alcance más amplio, e indica que el criterio último para calificar una conducta como buena o mala surge “tanto de las obras y del modo de vivir como de la razón” (*ex operibus et modus vivendi, quam etiam de ratione*); porque el factor dominante en los *operabilia* son las obras y el “modus vivendi”, sobre los que no cabe conocimiento teórico (cognitio), “sino actuar” (*sed opus*); y lo que podamos decir sobre estos temas ha de ser filtrado “por comparación con las obras y la vida de los que saben” (*per comparisonem ad opera et vitam sapientium*).<sup>330</sup>

Jacobo de Butrigario expuso el tema más de acuerdo con la terminología de los juristas: “Tu dic, quod est considerandum jus prout est virtus, et jus prout est ars; jus prout est virtus, omnia habebat in se, et simul erat justitia, et jus, sed non erat in praeceptis redactum; sed jus, quod est ars, in praeceptis redactum non fuit ab initio, ut fuit justitia”.<sup>331</sup>

No quisiera defraudar al lector, porque he propuesto hablar de la Ley natural en Tomás y estoy refiriéndome a las dificultades para determinar lo que es virtuoso. Pero en nuestro caso estas dificultades son en buena medida las que existen para determinar lo que es justo

<sup>329</sup> “Ad tertium dicendum quod “non est eadem certitudo quaerenda in omnibus” ut in I Ethic. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, et res humanae, sufficit certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 1.

<sup>330</sup> “(E)x operibus et modus vivendi, quam etiam de ratione; quia dominans, idest quod est principale circa operabilia, consistit in his, scilicet operibus et modo vivendi. Non enim circa talia principaliter cognitio, sed opus ... Et ideo oportet considerare per comparisonem ad opera et vita sapientium”. *Com. Eth.*, § 2132.

<sup>331</sup> *In Primam, et Secundam Veteris Digesti Partem*. Roma, 1564, Tomus Primus, “De justitia et iure”, Lex Prima.

según la Ley natural.

## **IX. El cambio de la Ley natural**

Nuestro conocimiento de la historia del pensamiento jurídico y teológico está transido por las categorías propias de los últimos escolásticos que integran la Segunda Escolástica Española, especialmente de las obras de Luis de Molina y Francisco Suárez. Extrañamente, Gabriel Vázquez de Belmonte ha quedado como un autor semiolvidado. Estos teólogos insistieron en un orden nouménico objetivo, que ellos supusieron situado, como cristianos que eran, en la razón divina, no más inmutable que la sabiduría de Dios. La Ley natural sería así una realidad igualmente inmutable. Pero este pensamiento es moderno, en modo alguno medieval. Es lógico que la exposición de la doctrina jusnaturalista de Tomás de Aquino extrañe a quien ha estudiado la obra tomista desde estas otras categorías posteriores.

### 1. LA POBREZA DEL RACIOCINIO

Los escolásticos utilizan la palabra conocimiento (*cognitio*, *cognoscere*) para referirse indistintamente al conocimiento teórico y al práctico. Pero esta equiparación es abusiva, porque ambos tipos del conocimiento son excesivamente distintos. El único conocimiento adecuado a una razón participada, que solamente contempla o conoce lo que ya existe, es el conocimiento teórico, que en el caso del conocimiento ético es el que proviene de la dimensión racional llamada *intellectus*. Y aun así, éste es un conocimiento extraño en el hombre, porque no comienza por los sentidos, sino que es puramente inteligible o racional. El *intellectus* nos da a conocer los “primeros principios de la razón práctica”, y el ser humano ha de combinar continuamente estos primeros principios (que únicamente conoce pasivamente) con otros razonamientos en los que su razón es más activa; pues ya sabemos que la razón, cuando actúa desde sí misma (*essentialiter*), pondera realidades distintas, como son las “inclinaciones naturales” del hombre y aquellos primeros principios, a la vista de las consecuencias previsibles.

Este proceder confuso se observaba con cierta claridad en el caso de la justificación de la esclavitud: la conciencia moral condenaba que

un hombre sometiera a otro al propio arbitrio. Entonces, ¿qué hacer con los prisioneros de guerra? No podían ser liberados al acabar la guerra, como hacemos hoy, pues volverían con los suyos y volverían a comenzar otra vez la guerra. Tampoco podían ser mantenidos en campos de concentración, pues entonces habría que darles de comer, y en una época en la que era difícil alimentar a la propia familia, esto era impensable. Los romanos resolvieron el problema en los primeros tiempos de su historia “sacrificándolos a los dioses”, como decían eufemísticamente. Pero el espectáculo de decenas de miles de prisioneros degollados cuando volvía el general vencedor, no era gratificante, y los mismos romanos resolvieron que era mejor que conservaran la vida, quedando como esclavos, que no que la perdieran de este modo. Se enfrentaban dos reglas morales, una que ordenaba respetar la libertad; y otra que ordenaba respetar la vida. Pero como la experiencia enseñaba que ambos derechos eran inconciliables, sacrificaron la libertad en aras de la vida. Siglos más tarde, cuando habían cambiado mucho las condiciones de vida, los romanos suprimieron la esclavitud. Esto es, en el juicio de la razón práctica intervienen simultáneamente principios, normas o reglas que son conocidas directa e intuitivamente (como es el respeto a la libertad y a la vida), y otras consideraciones que sólo se conocen mediante la experiencia, como es la que indica que no se puede dejar libre a un enemigo. Ponderando las exigencias de unas y otras instancias, el pueblo romano dio respuestas distintas a este problema: primeramente decidió la ejecución de los prisioneros, más tarde introdujo la esclavitud, y finalmente (cuando no eran útiles ni una ni otra cosa) suprimió la esclavitud. Montesquieu mostró en su obra más conocida cómo los romanos, con su genio

---

<sup>332</sup> Cassirer alude a cómo Montesquieu: “plantea, como jurista, la misma cuestión que Newton planteó como físico; no quiere darse por satisfecho con leyes del cosmos político empíricamente conocidas, sino que pretende reducir la multiplicidad de estas leyes a unos principios determinados. *El Espíritu de las Leyes* para él no significa otra cosa que la existencia de semejante orden, de esta dependencia sistemática entre las normas particulares. Y por esto puede comenzar su obra con la explicación del concepto de ley, tomándolo en toda su amplitud universal, no limitada a ningún dominio particular de hechos: “Les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses”. Semejante naturaleza de las cosas existe en lo posible y en lo real, en lo puramente pensado y en lo existente de hecho, en lo físico como en lo moral. *La filosofía de la Ilustración*, cit., p. 270.

práctico, se amoldaron a lo que demandaban las circunstancias.<sup>332</sup> Pero reparemos en el batiborrillo de normas, derechos y consideraciones prudenciales que se entrelazan en los juicios prácticos sobre la permisión o la prohibición de la esclavitud. Estos juicios dan a luz frecuentemente conclusiones basadas en conjeturas, de poca certeza. Luego la racionalidad no nos guía siempre de forma segura ni en el terreno de la ética en general, ni en el más concreto de la justicia.

Parece que Tomás, en todo el tratamiento de la Ley natural como participación de la Ley Eterna, tiene presente una intuición básica: existe demasiada desproporción entre Dios y el hombre como para que éste pueda participar sin más de la razón divina. Escribe por ello que “la razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino a su modo e imperfectamente”.<sup>333</sup> En la filosofía y en la teología tomista razonar es una actividad no siempre fiable, una búsqueda que no acaba de ser cierta.<sup>334</sup> Bajo la expresión “conocer racionalmente” Tomás parece recoger tanto el conocimiento directo como el argumentativo, al menos en las páginas dedicadas al tratamiento de la Ley natural, porque ésta es un descenso racional respecto a la Ley eterna, y todo lo que se refiere a la razón humana ha de ser tomado con cautela. “En los conceptos comunes existe *alguna* necesidad, pero cuanto más descendemos a las determinaciones, más fallos encontramos”.<sup>335</sup> Para insistir en la relativa poca “necesidad” de las evidencias racionales, añade: “en cuanto a las conclusiones propias de la razón práctica, no existe en ellas la misma verdad o rectitud entre todos, y ni siquiera entre los más iguales son igual-

<sup>333</sup> “(R)atio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte”. Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3. Quizá le mueve a pensar así el hecho de que las “Substantiae separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum ... Nulla autem earum sit effectus adaequatum virtutem Dei”. *Sum. Gent.*, § 2265. Su juicio es rotundo: “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectu...”. *Suma teológica*, I, q. 79, art. 2.

<sup>334</sup> “Nominat enim consilium quantum inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio”. *Com. Eth.*, § 1118.

<sup>335</sup> “In communibus sit aliqua necessitas, quantum magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

<sup>336</sup> “(Q)antum ad proprias conclusiones rationis practicae, non est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quod est eadem, est aequaliter nota”. *Ibidem*.

mente conocidas”.<sup>336</sup> ¿Se refiere a las evidencias elementales cuando alude a estas conclusiones “propias” de la razón práctica? El discurso es deliberadamente ambiguo. En el párrafo 259 de los *Comentarios a la Ética* había dejado escrito: “el discurso moral, incluso en lo que es universal, es incierto y variable” (sermo moralis, etiam in universalibus, sit incertus et variabilis...). Tampoco esto ha de preocuparnos gran cosa, porque “no es necesario que toda medida sea siempre infalible y cierta, sino que basta con que sea posible en su género”.<sup>337</sup> Ciertamente, la medida debe ser cierta; pero el dictamen de la razón humana acerca de las cosas que hay que hacer es incierto, tal como dice el Libro de la Sabiduría: “Los pensamientos de los mortales son débiles, e inciertas nuestras providencias”.<sup>338</sup>

Aletea desconfianza en la legalidad o en la capacidad propia de la razón, porque él explica que “la razón y la verdad tienen fundamentos distintos”,<sup>339</sup> tesis que es quizá la piedra fundamental de todo este discurso. Lo que parece decisivo es la evidencia personal sobre la verdad, a pesar de que esta evidencia necesariamente ha de tener forma de evidencia racional y por tanto objetiva: “La certeza de la razón proviene del intelecto, aunque la necesidad de razonar proviene del defecto del intelecto”.<sup>340</sup> Una tesis que no hubiera entendido Descartes. El de Aquino da a entender que “las cosas” son transformadas o reelaboradas en el proceso racional (indiget transmutationem), de forma que al final del proceso obtenemos una pobre réplica.<sup>341</sup> La razón ha de acomodarse a las cosas, porque no es el proceder racional o la “ratio rationis” la que mide a las cosas, sino al contrario: “La

---

<sup>337</sup> “Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Non oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

<sup>338</sup> “Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. 9,14: Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

<sup>339</sup> *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

<sup>340</sup> “Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 6.

<sup>341</sup> *Vid. Com. Eth.*, § 1536.

<sup>342</sup> “(R)atio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3 ad 2.

razón humana no es la medida de las cosas, sino al revés”.<sup>342</sup> Obviamente, el intelecto humano solamente es verdadero en la medida en que *consonat* con las cosas.<sup>343</sup> Algunos teólogos y filósofos posteriores realzaron la importancia de la participación humana en el entendimiento divino por lo que, al menos desde este punto de vista, el intelecto humano poseería un anclaje fuerte. Pero ésta fue una tesis moderna, no medieval. Porque los medievales entendían que si se exageraba la presencia del *nous* en la mente humana habría que concluir, con Averroes, que tal *nous* es el mismo Dios presente en todos los hombres. Tomás prefiere entender que la ley natural es una realidad propiamente, o ante todo humana.

## 2. EL CAMBIO DE LA LEY NATURAL

Él se refiere frecuentemente a la Ley natural como la ley del hombre o de la naturaleza del hombre, y si el hombre cambia, entonces ha de cambiar su ley. La intuición que capta que la racionalidad o justicia de la ley le llega a la ley misma desde la *conveniencia* o consonancia de su “*applicatio ad opus*” quedó expresada en los muchos textos en los que indica que la racionalidad le llega a la norma por su adecuación al fin: “El fin de la ley humana es la utilidad de los hombres. Algo es necesario en la medida en que se encamina al fin, y tal necesidad es lo mismo que la utilidad”.<sup>344</sup> De modo que si las leyes de los hombres pueden cambiar a causa de la razón humana, también cambian “*ex parte hominum*”.<sup>345</sup> En efecto, la naturaleza humana cambia, porque así nos lo indica la experiencia: “Aquello que es natural teniendo una naturaleza inmutable debe ser así siempre y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mudable y, por tanto, lo que es natural al hombre es mudable”.<sup>346</sup> Cambian los hombres, porque “la medida debe ser permanente cuanto es posible. Pero en las cosas

<sup>343</sup> Cfr. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

<sup>344</sup> “*Finis autem humanae legis est utilitas hominum. Est etiam aliquid necessarium propter finem: et talis necessitas idem est quod utilitas*”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 3 ad 4.

<sup>345</sup> *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>346</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 ad 1.

mutables no puede permanecer algo absolutamente inmutable. Y por ello la ley humana no puede ser completamente inmutable”.<sup>347</sup> “Y si Aristóteles dice que las cosas naturales son inmóviles, esto no es así siempre, sino a veces. Desde luego, es así en la naturaleza de las cosas divinas, si por tales entendemos las sustancias separadas y los cuerpos celestes, a los que los antiguos llamaban dioses. Pero entre nosotros, los hombres, que somos seres corruptibles, algo que sea según la naturaleza es mutable, sea por sí mismo, sea por accidente ... Y, en consecuencia, todas las cosas que son justas entre nosotros, cambian de alguna manera, a pesar de que algunas son justas naturalmente”.<sup>348</sup> Porque sucede que la naturaleza no es simple ni perfectamente buena.<sup>349</sup> Además, la razón humana es mutable e imperfecta, y por ello su ley es igualmente mudable.<sup>350</sup> No se refiere ahora a la naturaleza o a la razón corrompida, sino simplemente a la razón humana de todos los días.<sup>351</sup>

Consecuentemente, la Ley natural puede cambiar por más o por menos, porque una institución nueva comienza a ser de Ley natural,

---

<sup>347</sup> “(M)ensura 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>348</sup> “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia non ita se habet universaliter, sed in aliquo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatum et coelestium corporum, quod antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid secundum naturam, et tamen quicquid et in nobis est mutabile vel per se vel per accidens ... Et scilicet omnia quae sunt apud nos justa aequaliter moventur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter justa”. *Com. Ethic.*, 1026.

<sup>349</sup> “Et hoc dicit accidere propter quandam malitiam, idest defectus naturae, quae non semper potest in eadem dispositione consistere. Sicut enim mali hominis est quod de facile transmutetur et non habeat mentem fixam in uno, ita est de natura quae indiget transmutatione, quia non semper sit simplex neque perfecte bona”. *Com. Ethic.*, § 1536.

<sup>350</sup> “Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

<sup>351</sup> Considera la posibilidad de una razón corrompida por vicios en *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4.

<sup>352</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 supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam per leges humanae. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinit esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 5. Lo mismo indica en los *Com. Eth.*, § 1029.

o porque una institución que ya lo era deja de serlo.<sup>352</sup> Pero añade inmediatamente que nunca cambian los primeros principios de esta Ley.<sup>353</sup> Tomás no se extiende sobre la inmutabilidad de los primeros principios: hay que comprender que tal inmutabilidad resultaba tan evidente en el siglo XIII, que la tarea era más bien la opuesta: demostrar cómo y bajo qué condiciones pueden variar algunos de estos principios. No deja de ser algo confuso el contenido de la Ley natural que queda sujeto a mutación.<sup>354</sup> Guillermo de Auxerre estaba explicando por aquellos años que la Ley natural se componía de preceptos “de primera necesidad”, “de segunda necesidad”, etc., de forma que las normas de primera necesidad eran absolutamente inmutables, las de segunda necesidad muy difícilmente mudables, las de tercera necesidad mutables con dificultad, etc.<sup>355</sup> Pero Tomás no acepta esta explicación de Auxerre, porque él entiende que si la ley se compone de diversos géneros de preceptos, esto es, si la Ley natural contuviera muchos preceptos, se seguiría que existirían muchas leyes naturales.<sup>356</sup> Los tomistas del siglo XVI proporcionaron explicaciones que pueden resultar chocantes para la mentalidad actual, pero que representan la interpretación más fiable del pensamiento tomista. Concretamente, Pedro de Aragón habla de las mutaciones de la ley natural, como todos los tomistas; pero, a diferencia de Domingo Báñez, que se limita con decir que la Ley natural puede cambiar en algunos ca-

<sup>353</sup> Vid. *ibidem*. De forma más completa, en *Com. Eth.*, § 1029.

<sup>354</sup> Sigue muy estrechamente el tono indeterminado de Aristóteles cuando el griego toca este problema. Al llegar al punto culminante del comentario a la *Moral a Nicómaco*, Tomás escribe, al glosar las palabras “hoc autem”: “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed in aliquo est verum: quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et coelestium corporum, quae antiqui Deos vocabant; sed apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est nobis mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere duos pedes, et aliquid non naturale sicut habere tunicam. Cfr. § 1026 de *op. cit.*”

<sup>355</sup> Vid. R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origine a S. Tommaso d'Aquino*. Roma, 1978, pp. 202-203.

<sup>356</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.

<sup>357</sup> Vid. *De justitia et jure decisiones*. Salamanticae, 1594, p. 12 D.

sos,<sup>357</sup> Aragón explicita en mayor medida qué designaba entonces la expresión “primeros principios de la razón práctica”. Él escribe que la Ley natural no puede cambiar en cuanto a los “primeros principios”, pero sí en cuanto a los “segundos principios”.<sup>358</sup> Se refiere a los principios menos importantes de entre los primeros principios de la razón práctica. Mayor luz arroja su tratamiento sobre la naturaleza del derecho de gentes: aún en el siglo XVI proseguía la disputa acerca de si este derecho componía derecho natural o si era simplemente derecho positivo. Tanto Báñez como Aragón explican que, según Santo Tomás, se trata de un derecho positivo.<sup>359</sup> Pedro de Aragón se enfrenta a Domingo de Soto, que había mantenido que los primeros principios de la razón práctica que los hombres conocemos sin necesidad de raciocinio, que son como innatos en nuestras mentes, como es el caso “hacer el bien y evitar el mal”, “no hacer a otro lo que no quieres para ti”, etc., componen derecho natural.<sup>360</sup> Por el contrario, las conclusiones que han sido deducidas desde estos primeros principios, componen el derecho de gentes.<sup>361</sup> Esto es falso, explica Aragón, porque de admitir esta explicación habríamos de admitir que el Decálogo compone simple derecho de gentes, y que por tanto podría ser derogado por cualquier república perfecta,<sup>362</sup> lo que manifiestamente es absurdo.

¿Cambia o no cambia la Ley natural que conocemos mediante la *ratio participata*? Tomás ha excluido hasta la solución más conciliadora de Auxerre. Sus discípulos se movieron igualmente en este conjunto de declaraciones no siempre claras. Soto, por ejemplo, expli-

<sup>358</sup> “Lex naturalis quantum ad prima praecepta proprie mutari non potest; bene tamen quoad secunda”. In *Secunda Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria*. Salamanticae, 1590, p. 9.

<sup>359</sup> Vid. Aragón, In *secunda secundae...*, cit., p. 7. Báñez, *De justitia et jure decisiones*, cit., p. 18 A.

<sup>360</sup> “Soto, lib. 1 de justitia et jure, q. 5, art. 4 hac ratione distinguit inter jus naturale et jus gentium. Dicit enim, quod prima principia practica, quae homines sine discursu cognoscunt, quia a natura sunt indita mentibus nostris, ut, bona sunt agenda et mala fugienda, quod tibi non vis, alteri ne feceris, et c. proprie constituunt jus naturale”. In *secunda secundae...*, cit., p. 11.

<sup>361</sup> “Conclusiones vero inde deductae pertinent ad jus gentium”. In *secunda secundae...*, cit., p. 11.

<sup>362</sup> “(Q)uia, ut statim dicimus, quae sunt de jure gentium a perfecta republica abrogari potest”. In *secunda secundae*, cit., p. 11.

caba: “la medida debe ser inmutable sólo en cuanto esto lo soporta la materia ‘que es medida’: pero la medida de las cosas mutables no aguanta una perpetuidad más sólida”.<sup>363</sup> Pero Soto sigue la solución usual de distinguir entre Ley natural y derecho natural, una distinción que aparece insistentemente en los textos tomistas. Este autor explicaba: “No existe ningún derecho eterno, aunque exista una ley eterna”.<sup>364</sup> Explica por ello que las leyes y principios generales son como la Regla de Lesbos, que se ajustaban automáticamente a las medidas de aquello que había que juzgar.<sup>365</sup> Pero si cambia de manera sustantiva y permanente el contenido de lo decidido, habría que concluir que cambia la ley que hace posible ese derecho o decisión. Aunque esta conclusión no puede ser apodíctica, porque en los casos singulares no juzgamos las leyes, sino los problemas. Y, además, como explicó Francisco de Vitoria, consentir esto universalmente es falso, y es falso igualmente negarlo siempre. Uno de los factores que más destaca en el tratamiento que Tomás dio a este problema es lo que Ernst Karl Winter llamaba “große Mut zu Irrtum”.<sup>366</sup>

## X. El contexto del problema

La posible derogación, o dispensa, de la Ley natural había interesado a los teólogos y a los juristas de la Edad Media. A los juristas, porque ellos comprobaban cómo el Digesto y la Instituta declaraban, por ejemplo, que la esclavitud era una institución *contra natura* pero justificada jurídicamente por su utilidad. Los teólogos habían discutido sobre la posibilidad de dispensa o derogación de la Ley natural, movidos por la conducta irregular que Yahvé muestra en el Antiguo

<sup>363</sup> “(M)ensura debet esse immutabilis quatenus fert natura materiae: mensura autem mutabilium rerum solidiorem non suffert perpetuitatem”. *De justitiae et iure...*, cit., L. I, q. 7, art. 1, p. 75.

<sup>364</sup> “Nullum est jus hoc modo aeternum: licet sit lex aeterna”. *De justitia et iure...*, cit., L. I, q. 2, art. 1.

<sup>365</sup> *Vid. De justitia et iure...*, cit., L. I, q. 6, art. 3, p. 44.

<sup>366</sup> “Selten wir eindeutig und entscheidend ein Problem gelöst, wäre auch nur hypothetisch, immerhin so, daß man darauf bauen kann. Es fehlt [se refería a la Neoescolástica] der “große Mut zu Irrtum”, ohne das wissenschaftliche Denken nicht möglich ist”. *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*. Leipzig und Wien, 1929, p. 13.

Testamento: ordena a los judíos que roben sus bienes a los egipcios, al profeta Oseas que mantenga relaciones con una prostituta, la conducta de algunas heroínas del pueblo hebreo deja que desear desde el punto de vista de las normas sobre la castidad, Moisés permitió el repudio, etc. La pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿Las normas son buenas porque Dios las quiere, o Dios las quiere porque son buenas? Y si se trata de este segundo supuesto, ¿puede Dios cambiar la Ley natural según su discreción? Como para el pensamiento jurídico medieval la *lex* era ante todo cuestión racional, quedaba en el aire la cuestión de si la racionalidad específicamente humana era suficiente para cambiar también la Ley natural.

El caso de Tomás era más complejo que el de los teólogos de esta época, porque él no solamente tropezaba con las “dispensas” divinas de la Ley natural que vienen expuestas en las Sagradas Escrituras, sino con la derogación de esta ley por el derecho de origen humano que vienen recogidas en el *Corpus Juris Romanorum*.

La doctrina jurídica bajomedieval se había mostrado confusa a la hora de explicar esta “derogación”. No se trataba de una derogación en el sentido actual de esta palabra, que implica que una norma ha quedado definitivamente sin vigor. El término *derogatio*, como ya vimos, tenía en esta doctrina un sentido distinto, pues el derecho natural derogado *revive* si se dan ciertas circunstancias, como son el “*usus innoxius*” (el uso de una cosa que no causa daño a esa cosa, cuando lo ejercita quien no es su propietario) o el estado de extrema necesidad: en este último caso renace la “*communis omnium possessio*” y cada cual puede tomar lo que necesite. En este contexto de falta de precisión conceptual (muy posiblemente una falta de precisión querida y buscada porque muchos de estos juristas poseían formación

---

<sup>367</sup> N. Horn muestra cómo Baldo de Ubaldis enfrentaba la Lógica usual o formal (la de los *artistae seu philosophi*) a la lógica de los juristas. *Vid. Philosophie in der Jurisprudenz der Kommentatoren: Baldus Philosophus*, cit., p. 138. Passerin d’Entrèves explica: “muchos de entre los más autorizados estudiosos han sugerido que todas las definiciones generales contenidas en el texto del Digesto habrían de ser consideradas como dudosas, y ello cuando no se trate, realmente, del resultado de una interpolación directa por obra de los compiladores bizantinos ... Toda la culpa recaería, pues, sobre los compiladores bizantinos... Tales explicaciones y sugerencias no carecen de entidad, al provenir, como provienen, de las fuentes más autorizadas. Pero no llegan a explicar un hecho que afecta al lector del Digesto

dialéctica suficiente como para haber perfilado más sus categorías),<sup>367</sup> se desarrolló esta discusión doctrinal, desde el siglo XII al XVII, una discusión entonces sin apenas relevancia práctica: cada jurista emitía sus opiniones cuando había de glosar o comentar un pasaje del Corpus Juris que aludiera al jus naturale, y no se preocupaba gran cosa de su coherencia ni con sus restantes comentarios a otros textos romanos que trataban de este orden normativo, ni con las opiniones de los otros doctores. El primer jurista de nuestra cultura que se tomó en serio la categoría del derecho natural, a la que hizo un eje sistemático de sus argumentaciones, fue Fernando Vázquez de Menchaca;<sup>368</sup> pero esto no sucedió sino hasta 1564, cuando la ciencia jurídica romanista estaba siendo atacada (y Fernando Vázquez socavó sus cimientos) por el nuevo pensamiento que exigieron los humanistas, que barbotó en el siglo XVI y que apareció triunfante con Samuel Pufendorf tras el puente aún titubeante de Hugo Grocio. Hasta Fernando Vázquez, el jus naturale fue un “caput mortuum”, como lo llamaba Ernst Reibstein, que vegetó no en las sombras de la teología moral (como pretendía este autor) sino ante todo en los comentarios al derecho romano. En este marco de poca trascendencia práctica, los juristas hablaron con facilidad de la derogabilidad del jus naturale.

Estamos ante una doble consideración del derecho natural, tanto en Accursio como en los demás juristas, ya que este orden normativo unas veces encontró su fuente constitutiva en la *natura* y otras veces en la *ratio*. Cuando acentúan el carácter “natural” o sensitivo del jus naturale (entonces podríamos hablar del derecho natural *ut natura*), se refieren normalmente a la libertad originaria del hombre que surge del apetito “natural” a ella. En cambio, cuando elevan la *ratio* al

---

en un momento en que olvida la disputa sobre el elemento clásico y postclásico que entraron en su composición. Si hay tantas contradicciones entre los textos, sin duda los compiladores bizantinos tenían que ser conscientes de ellas. Y puesto que tenían autoridad para resolverlas, ¿por qué no lo hicieron? ¿Cómo puede explicarse que reunieran un número de textos contradictorios, con el deliberado propósito de anteponer a su compilación una sección referente a los más altos problemas del derecho?”. *La doctrina del derecho natural*. Trad. de M. Hurtado. Madrid, 1972, pp. 30-31. El problema venía de antiguo.

<sup>368</sup> Aun así, Fernando Vázquez utilizó varias nociones muy diversas del derecho natural, no reconducibles unas a otras.

primer plano del derecho natural (entonces podríamos hablar del derecho natural *ut ratio*), éste aparece como un orden inmutable. En este último caso las exigencias históricas de la razón chocan con los contenidos que atribuían al jus naturale, y quedaban sin explicación las contradicciones que aparecen en sus doctrinas, tales como la justificación jurídica de la esclavitud y las exigencias de la “omnium una libertas”. Pedro de Bellapertica no participaba de esta solución, porque distingue todo aquello que *naturalmente* podemos hacer (*fas*) de lo que constituye propiamente derecho o *jus*. Reproduce el ejemplo que propuso Isidoro de Sevilla: transitar por un campo ajeno, ¿constituye una simple manifestación del *fas* o es un verdadero *jus*? Isidoro parece inclinarse por la primera opción, a lo que opone Bellapertica que una cosa es la *naturalis facultas* de poder hacer algo y otra cosa es el *jus* que podría existir a realizar tal acción, porque *facultas* se deriva de *fas*, y el *jus* es una realidad distinta del *fas*. Por ello Bellapertica escribe: “la libertad es una facultad natural, pero no afirmamos que sea un derecho ... pues todas las cosas están permitidas si no se encuentran prohibidas expresamente y, por este motivo, el obrar con plena libertad corresponde al *fas*, no al *jus*”.<sup>369</sup>

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

<sup>369</sup> *Petri de Bellapertica*, cit., pp. 120-121.

<sup>370</sup> Bastit nos indica: “Il nous semble au contraire qu’à un lecteur attentif du traité de la loi se révèle un ordre plus ultime qui ne consiste pas en des degrés de perfection, mais en

intelecto divino en criterios únicos y excluyentes.<sup>370</sup> Hacer esto hubiera supuesto entrar por el camino de los *moderni*, quienes querían un “*principium unicum*” para referir a él todo el derecho natural. Aunque sí es cierto que la *utilitas* constituye al *honestum*, del mismo modo que éste constituye a aquella, de forma que cada uno existe para el otro.<sup>371</sup>

Sucedía que el proceder práctico medieval era ante todo “tópico”, por más que nos resistamos a usar esta palabra por su excesivo desgaste: la actitud tópica implicaba considerar una pluralidad de puntos de referencia para la decisión práctica, de modo que leyes, inclinaciones naturales y evidencias racionales concurrían conjuntamente en la formación del juicio. Fue lógico que Helmut Coing equiparara la función de las *leges* alegadas por los juristas del Jus Commune con los *topoi* aristotélicos.<sup>372</sup> Quien sí explicó claramente la diferencia entre estas dos vertientes del derecho natural fue François Conan, a mediados del siglo XVI. Este jurista francés, cuyos *Commentariorum Juris Civilis libri X* constituyen uno de los tratados de derecho civil más logrados de este tiempo, explicaba: “Me enseñó este pasaje de Aristóteles que yo no podía explicarme a mí mismo qué es el derecho natural si no supusiera una doble naturaleza en este derecho, una de equidad y otra de utilidad. Aquella constituye derecho natural en sentido verdadero y propio, prescrito por la razón natural, y es eterno. Pero hay un segundo ‘derecho natural’ que trata de la utilidad ... que, si no me equivoco, se llama derecho de gentes. Que no ha sido

---

celui d’actes d’être dont chacun est à l’autre fin et cause de sa perfection ... Cela signifie que les lois ne se présentent pas seulement comme une participation de plus en plus imparfaite de la loi éternelle, mais comme l’expression de l’ordre propre à chacun niveau de la réalité ayant sa fin immanente causée analogiquement par un autre niveau de la réalité. Les lois ne son plus alors à considérer dans l’ordre descendant à partir de la loi éternelle, mais comme dans un ordre en tension vers la loi d’un être réellement parfait. Cet ordre —dans la mesure même où il se fonde sur le mouvement de l’être— retrouve et assume tout le devenir. Loin d’apparaître comme l’indice d’une dégradation de plus en plus accentué, il devient la signe de cette tension fondamentale vers la perfection”. *Naissance de la loi moderne*, cit., p. 49.

<sup>371</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>372</sup> *Vid.* “Trois formes historiques d’interprétation du droit. Glossateurs, pandectistes, école de l’exégèse”, en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, Quatrième Série, 48, 1970, pp. 537-538.

constituido tanto por la naturaleza como por el juicio de los hombres; y sin embargo es una parte del derecho natural”.<sup>373</sup> Aunque su pensamiento sobre este tema queda también expresado cuando escribe: “esta cuestión siempre me ha parecido oscura y difícil”.<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> “Monuit me et hic Aristotelis locus, qui mihi non videtur explanari posse, nisi duplicem naturam in iure naturali posuerimus, aequitatis unam, utilitatis alteram. Jus illius dicitur jus naturale vere et proprie, quod illud ratio naturalis cuique praescribit, estque aeternum. Alterum et secundum jus est quod in utilitate versatur, quod genus dominia, regna, bella ... quod, ni fallor, non inscite jus gentium vocabitur; quod non tam natura ipsa, quam hominum iudicio constitutum sit; et tamen iuris naturalis pars est”. *Commentariorum Juris Civilis Libri X*. Basileae, 1562, L. I, cap. 6, § 4.

<sup>374</sup> “Quae quanquam semper visa et difficilis et obscura”. *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 6, § 6.