

Por:

Francisco

Carpintero Benítez*

THE FUNDAMENTAL OF ETHICS, EN: A. MASFERRER, "CRIMINAL LAW AND MORALITY IN THE AGE OF CONSENT". INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES, PP. 171-189.

Resumen

Una doctrina sobre los fundamentos de la ética ha de ser una reflexión sobre la Ley Natural. Ciertamente, cabe hablar de principios o valores que se consideran especialmente importantes y que pueden recibir el nombre de valores superiores o democráticos. Pero no son un fundamento sólido, y todos conocemos varios de estos valores que han perdido buena parte de su vigencia en los últimos años. Por ejemplo, recientemente, la ONU insta a los Estados a que tomen medidas sobre las confesiones religiosas para que estas acepten las leyes LGTBI.

La doctrina sobre la Ley Natural quedó establecida en los siglos XIII y XIV, primero con Tomás de Aquino y, más tarde, con Juan Duns Scoto. Los nominalistas como Scoto establecieron realidades del mismo tipo que los valores contemporáneos: los principios morales que han de informar al derecho son contenidos mentales que, simplemente, 'están' en nuestra razón. Francisco Suárez, con su nominalismo, lanzó a la Edad Moderna esta teoría a comienzos del siglo XVII.

La explicación de Tomás de Aquino fue poco aceptada, quizá poco entendida por falta de estudio, y fue olvidada. Al final del proceso histórico permaneció la idea de una Ley Natural que era un ordenamiento eterno e inmutable, porque, como explicó Suárez, "Dios no puede contradecirse". Poco más tarde, los creyentes insistieron, poco matizadamente, en el fundamento estrictamente metafísico de la Ley Natural.

* Catedrático Emérito de Filosofía del Derecho. Ejerció en las Universidades de Salamanca, Valladolid, Navarra y Cádiz. Correo electrónico: <https://franciscocarpintero.com/contacto.html>

Recibido: 19 de marzo de 2024

Aceptado: 28 de octubre de 2024

Abstract

A doctrine concerning the foundations of ethics must be regarded as a reflection upon Natural Law. It is indeed possible to discuss principles or values deemed to hold particular significance, often referred to as superior or democratic values. Nonetheless, such values do not constitute a solid foundation, as it is well established that numerous values of this nature have experienced a decline in relevance in recent years. For instance, the United Nations (UN) has recently urged States to adopt measures ensuring that religious denominations comply with LGTBI legislation.

The doctrinal basis of Natural Law was formulated during the 13th and 14th centuries, initially by Thomas Aquinas and subsequently by John Duns Scotus. Nominalist philosophers, such as Scotus, conceived realities akin to contemporary values, asserting that the moral principles that should inform the law are mental constructs inherently present in human reason. Francisco Suárez, adhering to nominalist principles, introduced this theory into the Modern Era in the early 17th century.

The explanation proffered by Thomas Aquinas did not achieve widespread acceptance, possibly due to a deficiency in comprehensive study, and eventually fell into obscurity. In the culmination of this historical process, the notion of Natural Law as an eternal and immutable ordinance prevailed, on the basis that, as Suárez elucidated, "God cannot contradict Himself." Shortly thereafter, adherents emphasized, albeit with limited nuance, the strictly metaphysical foundation of Natural Law.

Palabras clave: Ley Natural, valores superiores, ética.

Keywords: Natural Law, higher values, ethics.

Sumario

I. LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA. II. DOS FILOSOFÍAS, DOS ESCUELAS.
1. ARISTOTELISMO. 2. NOMINALISMO. 3. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA
ESPAÑOLA. III. IMPLICACIONES PARA LA POSTERIDAD. IV.
BIBLIOGRAFÍA.

I. LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

Comenzar un estudio sobre las relaciones entre el derecho y la moral implica moverse sobre una amplia base de conocimientos, porque ha sido uno de los temas más zarandeados en los siglos XIX y XX¹. Como no es posible hacer una historia doctrinal de este tema, ni siquiera a lo largo de la Edad Contemporánea, parece más procedente limitar el objeto del estudio a una alusión histórica al proceso que ha creado la visión actualmente dominante sobre los fundamentos de la moral, es decir, de las razones por las que la moral obliga.

Ya que hablo de fundamentos, es procedente ante todo distinguir entre moral y ética. La moral está compuesta por el conjunto de reglas que prohíben mentir o robar. La ética consiste en los estudios teóricos que hacemos, normalmente en las Universidades, sobre los fundamentos, alcances o límites de las reglas morales. Por lo general la moral se compone de reglas inmediatamente vinculantes, y por eso nadie se plantea por qué no debe robar. La ética, al estar constituida de explicaciones abstractas sobre las reglas de la moral, no posee este carácter vinculante.

Hoy se usa la palabra ética para referirse a lo que siempre hemos llamado moral. Se trata de una simple sustitución de términos ya que, en la realidad cotidiana, las personas que usan el término de 'ética' lo están utilizando del mismo modo cómo se usaba antes la palabra 'moral'. El motivo para esta sustitución reside en que la expresión moral designa o connota dogmatismos o actitudes inquisitoriales. Así, frente a la vieja moral de contenidos muy exigentes, inmutables, etc., la ética actual nos sitúa ante una forma de vida más amable y más concorde con el espíritu de

¹ El lector disculpará un tomo como egocéntrico en las citas. Sucede que los temas fundamentales de la reflexión sobre el derecho han sido asumidos por el Autor de estas líneas y lo que él haya considerado que hay de interesante en otros estudios, eso ha sido asumido en las obras suyas citadas.

tolerancia que recorre hoy las formas democráticas. (Aunque, con esta disociación entre moral y ética estamos ante una filosofía de doble lenguaje porque, cuando quieren sus representantes, usan el dogmatismo y la inmutabilidad de las reglas de la 'ética' del mismo modo que los antiguos moralistas cuando aplicaban las exigencias de la moral. Lo que nos indica que hemos avanzado muy poco en la indagación teórica de las reglas que han de regir nuestra conducta).

Parece que la tarea más inmediata es preguntarse por las razones que han vuelto tan desdeñable a la moral, es decir, a las notas negativas que conlleva este término.

II. DOS FILOSOFÍAS, DOS ESCUELAS

Nosotros, en pleno siglo XXI, somos herederos de pleno derecho de explicaciones filosóficas que se desarrollaron hace siglos. Éste es un hecho extraño porque los conocimientos sobre la física avanzan con bastante rapidez: baste observar cómo se ha desarrollado la informática en los últimos veinte años; pero los conocimientos sobre nosotros mismos, sobre lo que somos y lo que podemos llegar a ser, estaban ya planteados desde antiguo.

Decía que somos herederos de las explicaciones de pensadores de otros tiempos, y esto es bueno y es malo. Es bueno porque los interrogantes sobre lo que es el hombre, durante tanto tiempo, muestran una continuidad sustancial en torno a los principales problemas humanos, y gracias a esto es mucho lo que tiene ya ganado el investigador actual. Aparece la cara negativa de esta continuidad en la reflexión sobre el hombre especialmente cuando algunas de las filosofías se enquistan en las Universidades y generan modos de pensar que discriminan las categorías que han de ser usadas en el discurso filosófico y antropológico, excluyendo otras explicaciones:

esto arrastra consigo un empobrecimiento cultural. El 'positivismo' no instala hechos en lugar de lucubraciones, sino solamente unas teorías sobre otras.

Hablaba de controlar las categorías que pueden ser usadas válidamente en el discurso antropológico. Estas categorías o nociones se manifiestan y se usan en palabras, que pueden ser llamadas conceptos, ideas, a veces postulados, y de otros modos: en cualquier caso, son palabras y nociones que reclaman para sí la exclusividad de la legitimidad del discurso filosófico, de forma que las filosofías que no las usen, aparecen *ipso facto*, deslegitimadas². La Escuela que va en cabeza en cada momento busca imponer sus categorías, las que se expresan en su argot, y el control por el idioma es el control que se busca para toda la filosofía posible. Si alguien tiene dudas sobre esto último, sólo tiene que leer a Locke o Hume. Ellos conocían la filosofía escolástica, en la que habían sido formados. También Hobbes conocía esta filosofía y la usó inconscientemente. Una vez instalados en el idioma escolástico, que era entonces universalmente inteligible, ese idioma filosófico fue utilizado para destruirse él a sí mismo. Esto no pasa de ser una ingenuidad, pero basta comprobar el éxito de David Hume para comprender que existían y existen muy fuertes intereses

² Sobre este hecho, vid. mi estudio *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor, 2012. Publicaciones más sencillas son *Métodos científicos y método del derecho: una historia superada*, en "Persona y Derecho" 62 (2010/1) pp. 20-58. *Crisis de la ciencia, crisis del escepticismo ético*, en "Dikaion" (Univ. de La Sabana, Chía, Colombia) pp. 11-52. *¿Pueden las teorías sobre la justicia sustituir a la doctrina de la ley natural?*, en "Persona y Derecho" 66/67 (2012) pp. 315-352. Estos tres últimos artículos están disponibles en franciscocarpintero.com.

para desacreditar a la filosofía anterior. Con razón habla Ollero, para referirse a ellos, de “filosofías de doble lenguaje”³, y Massini de “esquizofrenia”⁴.

Esa filosofía anterior que requería ser destruida es la que genéricamente llamamos la Escolástica. Es una corriente filosófica que no puede ser descrita –ni aludida- en su conjunto, como formando una unidad, porque estuvo compuesta por varias corrientes doctrinales que eran incompatibles entre sí, todas ellas activas en la Baja Edad Media y buena parte de la Modernidad⁵. Extremando mucho la exposición del tema, no es incorrecto indicar que coexistieron, de forma poco pacífica, dos grandes líneas de pensamiento.

Una fue la nominalista o nominal, a cuya cabeza estuvo Juan Duns Scoto; perduró de hecho (aunque sus iniciadores medievales no fueran aludidos

³ Carlos Massini hace notar esta paradoja de los relativistas que, sin embargo, sí afirman los derechos humanos. Es la actitud paradójica de los que mantienen que los derechos son indemostrables, etc., pero dan por supuesto, sin embargo, que son *deseables*. Vid. *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 137. Ya ha explicado en la página 104 que habría que entender, de acuerdo con estos relativistas, que sólo podríamos defender a los derechos casualmente.

Andrés Ollero llama a esta actitud “Cultura de doble lenguaje”. Vid. *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, UNAM, México DF, 2007, p. 240. Añade que “Ser positivista y riguroso a la vez, resulta fácil cuando se está dispuesto a suscribir que las exigencias éticas (tanto las propiamente morales como las jurídicas) no son susceptibles de fundamentación racional alguna; algo tan reñido con la realidad cotidiana del derecho, como para asumir que los jueces no pueden emitir ‘juicio’ alguno”. Op. cit., pág. 318. Se remite a R. L. Vigo, que escribe que “Nos parece bastante evidente que el iuspositivismo se mueve más cómodo en el mundo académico que no entre los operadores jurídicos y la concreta realidad jurídica”. Vid. *El jusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, Fontaneda, México, 2003, p. 200.

⁴ Massini escribe que “La afirmación simultánea: i) de la cognoscibilidad veritativa de las exigencias de la justicia, y ii) de la total independencia del derecho respecto de esas exigencias, conduce inevitable a una especie de esquizofrenia intelectual, según la cual existiría un deber estricto de obedecer un mandato que se reconoce objetivamente –con pretensiones de verdad- como grave y evidentemente inicuo. La realidad es que existe en el intelecto humano una exigencia intrínseca de unidad, un requerimiento de coherencia que transforma en irrealizable la pretensión de sostener dos afirmaciones que implican de un modo estricto una insalvable contradicción”. *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Unam, México, 2004, p. 67.

⁵ Vid. mis estudios *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid, 2008. Más completo *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, UNAM, México, 2013.

expresamente) hasta finales del siglo XVII y en ella estaban formado los filósofos a los que aludí líneas arriba; se inspiraron en ella fundamentalmente para disponer de categorías o nociones que les permitieran rechazar a la metafísica. Al decir que se inspiraron en los autores escolásticos no pretendo indicar que siguieran expresamente a Duns Scoto o Gabriel Biel, cuyas obras posiblemente nunca habían leído y que quizá si apenas les había llegado el recuerdo de su nombre. Tenían a Molina y a Suárez que suplían eficazmente, de hecho, a los autores anteriores. Y aunque los conocieran, no podían citarlos, porque si un autor progresista del siglo XVII hubiera citado a un escolástico medieval o a un español del siglo XVI, esto le habría supuesto una descalificación fulminante.

La otra corriente era la aristotélica, que Tomás de Aquino desarrolló más ampliamente⁶. El aristotelismo fue mal conocido en las Escuelas, y las explicaciones de Aquino fueron un apósito en las culturas de las Edades Media y moderna. Curiosamente, muchos filósofos y teólogos lo citaron más tarde con frecuencia e, incluso, algunos dijeron que querían desarrollar la filosofía “de Santo Tomás”. Pero los filósofos que sí conocieron a Aristóteles –base imprescindible para el conocimiento de la filosofía moral de Aquino- fueron los comentaristas alejandrinos, Filopón, Simplicio y, especialmente, Alejandro de Afrodisias. Y esto fue así hasta tal punto que es aconsejable leer a estos filósofos antes y después de la lectura del de Aquino: en un primer momento allanan el camino para entenderlo y, más tarde, proporcionan una visión de conjunto que no siempre es fácil de entender en la extensión y complejidad de la obra tomista. Con el tiempo publicaron españoles,

⁶ Tomás de Aquino ante la Ley natural, en “Dikaiosyne” 8 (2002) pp. 11-60. *Los principios de la justicia en Tomás de Aquino*, en “Ars Juris” 29 (2003) pp. 13-117. Sobre un tema especialmente discutido, *La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino*, en “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” LXVII (2000) pp. 470-530. Disponibles en franciscocarpintero.com

normalmente en el siglo XVI, pero el seguimiento que hizo de Aquino cada uno de ellos fue muy distinto⁷.

Dejemos de momento así el tema: desde el siglo XIII al XVII las Escuelas de Filosofía se vieron escindidas, y muchas veces enfrentadas, ante dos culturas filosóficas, éticas y teológicas a las que, sin embargo, damos el nombre común de Escolástica⁸.

Esta escisión ha sido fundamental en el decurso general de las doctrinas éticas, no tanto por su división como por el hecho, tan frecuente, de hacer atribuido a una lo que es propiedad de la otra. Efectivamente, con el tiempo, cada una de ellas ha sido desfigurada añadiéndole matizaciones y tesis fuertes que provenían del bando contrario de modo que, finalmente, las Universidades lograron un *mixtum compositum* de poca calidad. El lector no debe extrañarse ante este hecho; puede considerar, por ejemplo, que en bastantes manuales de historia de la filosofía son expuestos, como formando una línea de progresión única, Fichte, Schelling y Hegel. Pero Hegel no aceptó, ni remotamente, el idealismo de Fichte ni tampoco trivializó sus explicaciones según el nivel que marcó Schelling. Y, sin embargo, son presentados como formando una cadena de filósofos todos igualmente idealistas. Si conocemos tan mal el siglo XIX, no hay que extrañarse del desconocimiento de ese movimiento tan especialmente complejo y que duró tantos siglos, como fue la Escolástica.

⁷ Vid. mi estudio *La crisis del derecho en los escolásticos españoles del siglo XVI*, editorial Sínderesis, 2019.

⁸ Para una visión de conjunto, vid. mi estudio *Desarrollo histórico de la idea de ley natural (Edad Moderna)*, en “El sentido de la libertad”, F. J. Contreras (ed.), Stella Maris, Barcelona, 2014, pp. 63-128.

1. ARISTOTELISMO

Al hablar del aristotelismo es necesario exponer a Tomás de Aquino, que refundió los textos de su Maestro y ofreció finalmente una síntesis que desborda los escritos de Aristóteles⁹.

Él expone, del modo más amplio, las fuentes de la moral y de la justicia (pues la justicia es un sector de la moral), en la "Suma teológica", I-II, q. 94, art. 2. Explica que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre. La primera inclinación, común a todos los seres vivientes, es conservarse en el ser. La segunda forma el grupo de los instintos que tenemos en común con los animales, como es la unión del macho con la hembra. El tercer grupo es el que viene constituido por las exigencias de la condición racional del hombre, como es vivir en sociedad o el deseo de conocimiento. (Notemos que eleva el conocimiento a un derecho humano, ya en el siglo XIII).

Sucede que los fundamentos de la ética tomista se mueven muy al nivel del suelo y, por así decir, saben a barro. Él quiere explicar hechos. El de Aquino no se remonta a un misterioso mundo nouménico, sea de realidades metafísicas (como hicieron más tarde Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina), ni tampoco a un universo de normas que se suponen promulgadas por Dios, como hicieron los nominales y, más tardíamente, Francisco Suárez. Su estilo aristotélico le lleva a

⁹ Para esta exposición resumida del texto tomista, vid. mis estudios *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 2004. *El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica*, en F. Carpintero (ed.), "El derecho subjetivo en su historia", Universidad de Cádiz, 2003, pp. 35-288. Estos estudios se encuentran disponibles en la web franciscocarpintero.com.

La ley natural. Historia de un concepto controvertido, Encuentro, Madrid, 2008. *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, UNAM, México, 2013. *Sobre la ley natural. Una historia controvertida*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid, 2017.

examinar al hombre real, al ser que posee la forma (el alma) del hombre, y encuentra en él tanto tendencias en común con los otros seres vivos como inclinaciones que son específicamente humanas: el hombre depende de toda su constitución y sus derechos resultan de toda su forma de ser. No buscó construcciones doctrinales coherentes sino la explicación de hechos.

Nos interesa ahora este tercer grupo de tendencias propiamente racionales. Él mantiene que el ser humano conoce (muy rudimentariamente) cómo distinguir lo bueno y lo malo mediante una participación de su razón en la razón de Dios, y a esta ‘participatio’ la llama a veces ley natural¹⁰. Éste era el momento de la *ratio participata*. Por esto, todos conocen la obligatoriedad del principio *pacta sunt servanda*, entre otros muchos. Desafortunadamente, han sido varios los autores que únicamente han retenido este momento ‘participativo’ y que definen lo que lo que es la ley natural solamente por esta *participatio*, siendo así que Tomás rehúye el término usual (*lumen*) para recalcar la poca calidad de esta participación. En este momento la razón se comporta pasivamente, ya que se limita a conocer lo que le viene desde una instancia superior. Pero estos primeros principios nos abandonan pronto y entonces la razón ha de trabajar por sí misma, combinando principios y consecuencias de sus aplicaciones;

¹⁰ Él sintetiza su doctrina sobre este tema exponiendo que “Quia vero forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundantia participatione influxus superioris agentis acquirit actionem ejus, habeat duas actiones: unam, scilicet, secundum propriam formam; aliam, vero, secundum formam participatam a superiori agente: sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit; in quantum vero est ignitus, urit. Sic igitur et supremorum intelligentiarum unaquaeque, quae divina dicitur, habet duplicem actionem: una quidem in quantum participat abundantem bonitatem divinam; alia autem secundum propriam naturam”. *In Librorum de causis Expositio*, Marietti, Torino, 1972, § 386.

a este segundo momento racional lo llama *ratio essentialiter*¹¹, es decir, el momento de la 'esencia racional' o de la razón funcionando según sus propias leyes¹².

Esta *ratio essentialiter* tiene que calcular lo que mejor le va al hombre de acuerdo con los fines humanos. Pues la antropología aristotélica, y especialmente la tomista, sirven de base para una ética de fines. Él explica reiteradamente que Dios no mueve el mundo mediante órdenes o mandatos, sino estableciéndole fines¹³. Este planteamiento de la base última de la ética sitúa al ser humano en un terreno bastante dinámico, ya que él no sólo ha de cumplir, sino que ante todo ha de descubrir, a veces guiado por los principios que provienen de su participación en la razón de Dios, y a veces mediante esa *ratio essentialiter* que calcula los principios en su pureza y las consecuencias de las aplicaciones de esos principios. Pues la ética tomista es consecuencialista, ya que tiene en cuenta tanto los principios primeros como las consecuencias que se seguirán previsiblemente desde la aplicación de esos principios. Como enseñaba Álvaro d'Ors, el juez ha decidir a la vista de los efectos reales que conllevará su decisión.

¹¹ Son numerosos los textos tomistas que exponen la diferencia entre el conocimiento de los primeros principios, que es tarea de la *synderesis*, y de las conclusiones a las que llega el hombre razonando, mediante la aplicación de aquellos *prima principia*. Una explicación amplia, contrastando la conciencia con el libre arbitrio, vid. *In IV_Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, Tomus Sextus, "Opera Omnia", Romae, 1570, L. II, Dist. 39, q. 1, art. 2.

Pues una es la *ratio participata*, y otra los resultados a los que llega la razón cuando obra *esencialmente*. La vertiente de la razón que Tomás llama 'ratio essentialiter' ha de proceder "secundum naturam rerum, de similibus ad similia" para que el hombre persiga bienes propiamente humanos, esto es, sin alejarse de lo que él ya es. La regla de oro de Tomás en estas materias es la que podríamos enunciar como el tratamiento *subiectam materiam*, que implica que no podemos pedir o exigir más que aquello que es propio de la materia que estudiamos. Vid., entre otros lugares, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1964, § 135, en donde escribe que "In singularibus subiectam materiam, prout scilicet proprium est illi doctrina, quae circa illam materiam versatur".

¹² Mi estudio *Persona humana y prudencia jurídica*, en "Ars Juris" 18 (1998) México D. F., pp. 11-38.

¹³ Vid., entre otros muchos lugares, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu "Summa contra Gentiles"*, Marietti, Torino-Roma, 1961, § 2724-2725. O bien *Suma teológica*, I, q. 105, art. 4.

Si el hombre pudiera conocer acabadamente lo que son las cosas –es decir, lo que es la realidad- sabría inmediatamente su lugar y sus fines en el mundo, pero éste no es su caso, porque él mantiene que únicamente conocemos lo que son las cosas mediante algunos de sus efectos¹⁴. Aunque él mantenga la posibilidad de un conocimiento metafísico, ese conocimiento no le informa de lo que ya hay y es: la averiguación de la verdad (teórica) es una tarea que el ser humano tiene por delante.

La *ratio essentialiter* se despliega, además, en el momento de calcular lo que en cada caso concreto, una persona debe a otra. Cada persona, en sus relaciones con las demás, ha de alcanzar un ‘punto medio’, llamado ‘justo medio’ (no demasiado mucho, no demasiado poco), y para esto propone lo que él llama el criterio de *medium rei*¹⁵. Entenderemos mejor este criterio comparándolo con el criterio que usa la moral, al que llama *medium rationis*. El medio de la moral depende en mayor medida de las posibilidades personales o individuales de cada cual, pues lo que sería demasiado comer para Flacus, es adecuado para Fortis. En cambio, el medio del derecho, *medium rei*, es calculado de forma distinta, porque el derecho no personaliza tanto como la moral. Por ejemplo, la compraventa exige que una parte entregue la cosa y que la otra parte entregue el dinero, y que haya proporción entre ambas prestaciones. El ‘medio’ que hay que alcanzar es la perfección en el contrato de compraventa, y no alguna perfección interna o personal de las partes que intervienen en este contrato. Desde luego, el Derecho también atiende, o debería atender, al interior de las personas; pero normalmente atiende, ante todo, al cumplimiento externo de lo establecido.

¹⁴ Vid. mi estudio *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, en “*Philosophica*” (Valparaíso) 35 (2009) pp. 95-120.

¹⁵ Vid. *Suma teológica*, II-II, q. 58, todo el art. 10.

La justicia dispone de dos tipos de criterios. Uno que consiste en hacer realidad las tendencias naturales, y el otro consiste en hacer realidad lo que es cada 'cosa' y, como la compraventa exige que se pague el dinero y que se entregue la cosa que es el objeto de la venta, cumplen las leyes jurídicas el comprador y el vendedor que hace lo que le corresponden. Vuelvo a la observación ya expuesta: las normas de la justicia no consisten en obedecer noúmenos metafísicos o legislaciones ya existentes. Lo que es la justicia se extrae desde lo que ya hay y existe.

(Pero este estilo de presentar los fundamentos de la ética estaba condenado al fracaso porque los hombres siempre han querido idealidades, con independencia de que tales mundos ideales tuvieran una realidad propiamente metafísica o fueran simplemente accidentales o modales. El gran cambio, perdiendo de vista a las cosas, lo realizaron los escolásticos españoles que cierran la Segunda Escolástica, a saber, Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina¹⁶ y Francisco Suárez¹⁷. Ellos, en su exquisitez intelectual, no podían tolerar esta dependencia de las normas desde los hechos).

La ética, al componerse de esfuerzos por intentar alcanzar 'la verdad' mediante una indagación incesante en los fines, no posee un carácter normativo, es decir, no se compone de mandatos y órdenes que Dios nos dicte. Dios gobierna el mundo mediante fines y por ello no nos dice "¡Haz esto!", *Fac hoc!*, sino "Esto está para que tú lo hagas":

¹⁶ Podría parecer que Molina, por ser un escolástico, quedó atrás en la carrera por las libertades típicamente modernas. Pero Alfred Dufour nos indica que "Dans cette perspective rénovatrice du Droit naturel, ouvert tant à l'historicité qu'à l'espécificité du droit en un monde changeant, les premiers jalons d'une doctrine de l'autonomie de l'ordre moral par rapport à la volonté divine seront posées de manière significative par le grand apologiste de la liberté humaine, célèbre dans l'histoire de la théologie par son doctrine de la Grâce fustigée par Pascal, mais dont l'oeuvre juridique présente en fait un intérêt autrement capital pour l'histoire de la science du Droit: Luis de Molina". *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII siècle*, Paris, PUF, 1972, págs. 54-55.

¹⁷ Suárez no pudo hablar del criterio *ex objecto*, pero petrifica de tal forma su doctrina axiomática moral, que lleva a los mismos resultados que Vázquez de Belmonte.

*Hoc est tibi faciendum*¹⁸. Obviamente el pecado no es tanto una desobediencia a Dios como una desviación del fin (*deviatio a fine*), y si alguien desprecia al fin, entonces es una aversión al fin (*aversio a fine*) y en tal caso es un pecado grave¹⁹. Como los pecadores no suelen rechazar el fin, sino que solamente son personas que se sienten atraídas por algún espejismo de bien, él no los llama malvados, es decir, *pravi* o *mali*, sino tontos o necios, *stulti*²⁰ : son personas que no saben dónde está la plenitud de su humanidad. Contempla a un Dios que es tanto el legislador como el fin de todo lo que existe.

La propuesta ética tomista implica que el hombre no es gobernado pasivamente, sino que, en el momento de la *ratio essentialiter*, también interviene activamente en el gobierno de su vida, ya que crea las normas y reglas que le han de regir, y para designar este hecho usa las formas verbales ser gobernados (*gubernari*) y gobernar (*gubernare*): el hombre no solamente es gobernado, sino que también gobierna. Su existencia es creativa, porque las leyes positivas que creamos los hombres, la ley natural y la Ley Eterna confluyen finalmente en una misma meta²¹. Es patente que contempla a un ser inacabado (quizá siempre inacabado) que ha de aprender de las cosas que son similares a él para descubrir las reglas de su vida: *de*

¹⁸ “Sed ratio potest aliquid intimare dupliciter. Uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dicat: *Hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: *Fac hoc* ... Ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde reliquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupponitur actus voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ... radix voluntatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa est ratio”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

¹⁹ Mi estudio *El carácter no imperativo del derecho en Tomás de Aquino*, en “Estudios Jurídicos en Homenaje al Prof. Alejandro Guzmán Brito”, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 2011, pp. 562-588. franciscocarpintero.com.

²⁰ Vid. mi estudio *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, en “Philosophica”, Valparaíso, 35 (2009) pp. 95-120.

²¹ Ésta es una tesis que Michel Bastit desarrolla ampliamente en *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, PUF, París, 1990.

similibus ad similia, como era un lema importante de la jurisprudencia bajomedieval. Pues si el hombre tiene ojos, es porque hay colores que ver, si tiene oídos es porque hay sonidos que oír, etc. Vive en un entorno que es el 'suyo' y del que él procede²².

En estos actos de gobernar la propia vida, la razón humana, entendida ahora como *ratio essentialiter*, parte desde los primeros principios evidentes por sí mismos y realiza una labor inteligente en la que tiene que elegir los principios que hay que aplicar en cada acto. Pues los principios no tienen en Tomás un lugar fijo en la escalera de la importancia, sino que suben y bajan en su preeminencia según las exigencias de cada problema. El primer problema lo constituimos los propios hombres, y él explica que lo es adecuado para uno, porque le es proporcionado y conveniente, eso mismo es vicioso para otro porque no le es conveniente o adecuado²³. Una mentalidad del estilo platónico entendería que los principios se aplican siempre y sin más consideraciones, de forma necesariamente deductiva; vemos que esta aplicación directa no es posible en los términos de la ética tomista. Pero si rompe la cadena deductiva que va desde los principios a las consecuencias, ¿cómo hay que entender la 'vida' de los principios? Explica que tenemos dos intelectos, uno que especula los principios y otro que busca la solución más adecuada en cada momento. Hace estas consideraciones en la *Prima secundae* de la "Suma teológica", al tratar de las leyes.

²² Reenvío a mi estudio *La "adaequatio hermeneutica" en Tomás de Aquino*, ya citado.

²³ El de Aquino trató este tema extensamente. A veces indica que los razonamientos que tratan de los principios son distintos de los razonamientos que tratan de las conclusiones. Vid. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu "Summa contra Gentiles"*, Marietti, Torino-Roma, 1961, § 475. En otros momentos explica que no existe una conexión necesaria entre los principios y las conclusiones. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 2. En tono más fuerte explica que han de existir dos intelectos distintos, uno que trata de las conclusiones y otro que versa sobre los principios. *Sum. Gent.*, cit., § 1247. En general, en él domina la actitud que entiende que no existe necesidad entre los principios y sus concreciones en "ea quae sunt ad finem". Vid. Por ejemplo, *Quaestiones disputatae*, Studio Domenicano, Bologna, 1992, q. 22, art. 6.

Hay quienes se escandalizan al leer estas líneas porque entienden a la ley natural como una cadena deductiva que va desde los primeros principios de la razón práctica hasta las conclusiones más concretas. Este método axiomático fue el desarrollado con poca claridad por los nominales, desde el siglo XIV, y encontró carta más fuerte de ciudadanía escolástica a partir de Francisco Suárez. Este escándalo surge desde la mentalidad actual, marcada por Suárez, que pretende entender al de Aquino según las formas de proceder de estos últimos siglos y entiende que o todo es absoluto o necesario, o toda la justicia es relativa a cada persona en cada momento. Ninguna de estas soluciones es procedente. Para entender la propuesta tomista es necesario desprenderse de los prejuicios de hoy y sumergirnos en el alma de la ciencia del derecho propia del *Jus Commune*, de la que Tomás fue su mejor expositor²⁴. Por lo demás, en sus obras hay unas cuarenta reglas concretas que él fundamenta directamente en la ley natural²⁵.

(Por lo demás, pobre refugio es Suárez, que fue nominalista y entendió que la Ley natural está compuesta únicamente por ‘modos’ que Dios grabó en nuestra mente; esta fue la solución que siguió Samuel Pufendorf, el ‘iusnaturalista’ más acentuadamente secularizador en 1670).

El hombre se encuentra ante fines que le marcan un estilo de vida. La suya no es una doctrina ética que descansa sobre órdenes o mandatos concretos, sino que

²⁴ Sobre las doctrinas acerca del *jus naturale* en el Derecho común, y sobre las ‘derogaciones’ que ha sufrido la ley natural, vid. mi estudio *El derecho natural laico de la Edad Media*, en “Persona y Derecho” VIII (1981) pp. 33-100. Sería injusto no mencionar a A. Bonuci, *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia, Vincenzo Bartelli, 1906. Este autor realizó, en solitario, un esfuerzo, que ha tardado muchos decenios en ser superado. Un estudio más reciente, extenso, es el de R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, M. Hueber, München, 1967.

²⁵ Georgette de St. Hilaire mostró unos cuarenta preceptos que Aquino fundamenta directamente en la ley natural. Vid. *Precepts of Natural Law in the text of Sto. Thomas*, tesis doctoral inédita, 1962, Saint Louis University, U.S.A.

reposa sobre una existencia al mismo tiempo natural y sobrenatural. Rechaza reiteradamente la teoría que supone un doble fin en la vida humana, un fin natural y otro sobrenatural, doctrina conocida como *In puris naturalibus*²⁶, porque él trata de llevar a 'todo el hombre' hacia Dios. Por esto, junto al pecado, pero como realidad distinta de él, denuncia la existencia de la *miseria*, y explica que, aunque hay conductas que no son pecaminosas, son peores aún, porque en ellas hay mucha *miseria*²⁷.

2. NOMINALISMO

La tradición de los nominales o nominalistas se remonta a la Alta Edad Media, aunque nunca ha acabado de estar claro qué han propuesto sus integrantes. Si hacemos arrancar estas consideraciones desde Juan Duns Scoto, vemos que las obras de este escocés fueron ante todo un ataque frontal a la tradición tomista. En los "Comentarios a las Sentencias" hay que ir pescando sus tesis frecuentemente una a una, pero si consultamos la "Suma teológica" que Jerónimo de Montefortino editó en Roma en 1728, en la que expone las tesis de Scoto siguiendo estrictamente el orden de las materias que viene expuesto en la "Suma teológica" de Tomás de Aquino²⁸, veremos con claridad su oposición a las tesis tomistas.

²⁶ Tomás de Aquino, especialmente en la obra extensa de su juventud, rechazó reiteradamente esta doctrina. Vid., entre otros lugares, *In IV Sententiarum...*, cit., L. II, Dist. 34, q. 1, a. 3.

²⁷ Éste es un tema poco tratado. Por ejemplo, en *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 nos dice que "Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam". Aunque por lo general reserva el término *miseria* para designar los casos en los que falta libertad de la voluntad para hacer lo bueno por culpa de los vicios. Usa también este término para designar la pobreza extrema, que crea el deber de dar limosna.

²⁸ . Su título completo era *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymum de Montefortino*.

Duns se opuso a Aquino ante todo en la visión teleológica del hombre y del mundo. Para Tomás, el hombre es en cierto modo un ser incompleto **o en devenir**, que se va realizando progresivamente tanto en la historia como en su entorno. Sabemos que a veces parte desde la *ratio participata* que le muestra los principios fundamentales de su actuación propiamente moral, y a veces hace trabajar a su razón para calcular qué principios hay que seleccionar de acuerdo con las exigencias de los problemas concretos pues, como indica el Eclesiastés, uno es el tiempo para reír y otro el tiempo para llorar.

Estos puntos de partida implicaban demasiado atrevimiento para Scoto. Él, un místico, ante todo, veía al hombre como dependiente directamente de Dios. Su hombre no es el hombre tomista: no es un ser en perpetuo devenir sino una *potentia* armada de sus cinco sentidos, de su memoria, razón y voluntad. Este ser aparece ya perfecto, tal como narra la letra del Libro del Génesis. El hombre, del mismo modo que Dios, está ‘aprisionado’ por lo que Dios es, por el Amor de Dios. Esto quiere decir que tanto Dios como el hombre no pueden negarse a los requerimientos del Amor de Dios, aunque esta tesis, así expuesta, ha de ser matizada.

Aquellos escolásticos distinguían dos partes en el Decálogo, llamadas Primera Tabla y Segunda Tabla. La Primera Tabla trata de los deberes hacia Dios, y comprende los tres primeros mandamientos del Decálogo. Según Duns es una parte inderogable y vinculante también para Dios porque Él no puede contradecir lo que Él es²⁹. Los otros

²⁹ El hombre scotista fue situado tan alto, con tanta superioridad sobre lo que le rodea, que es un ser que lanza preguntas, pero son preguntas a las que ya no puede responder su entorno: Solamente tiene a Dios como interlocutor. Una actitud muy adecuada para un místico como Scoto. Como es lógico, la noción de ley natural desaparece entre sus manos, pues la idea misma de la ley natural implicaba que el ser humano se reconoce en sus tendencias naturales y, ahora, en el pensamiento franciscano que él representa, la naturaleza es más bien el enemigo del hombre. Únicamente reconoce una ley de Dios hacia nosotros, que está compuesta por tres tipos de preceptos: Los ‘nota ex terminis’, como el principio

siete mandamientos sólo son vinculantes si ‘consonan’ con la ley del Amor. Por ejemplo, no admite la poligamia porque esta institución conlleva un cierto menosprecio para la mujer, y esto no *consona* con las exigencias del Amor³⁰. (Era la misma solución que ya había dado Aquino).

Pero, aparte del Amor, los preceptos de no robar, no mentir o no adúlterar, no poseen ‘entidad’. No existen metafísicamente porque no son ‘sustancias’, sino sólo contenidos que encontramos en nuestra mente y que nos muestran vinculantes. ¿Qué tipo de realidad o existencia tienen? Según él, son realidades *modales*. De entre las diez formas de ser que distinguió Aristóteles, la modal es una de las más endebles, y de hecho se usa para designar lo que sabemos que existe, de algún modo, pero sabemos que no es necesario que exista.

Aquino se cuestiona la *ratio debiti*, es decir, los motivos por los que estos contenidos racionales crean el deber de ser obedecidos. Estas realidades no obligan por sí mismas, sino únicamente porque estos contenidos que tenemos contingentemente en nuestra razón han sido ordenados o preceptuados por Dios, de modo que si Dios quisiera podría habernos mandado que mintiéramos, robáramos, como defendió con tanto ardor Fernando Vázquez de Menchaca, el gran iniciador del Derecho Natural de la Edad Moderna, en 1560; él hacía suyo el dicho medieval que expresaba que *Non licere mortalibus scrutare arcana Dei*. Para mantener la *ratio debiti* de estos datos racionales le es necesario explicar que nuestra razón se divide en dos partes o dos dimensiones suyas. Una es la *lex indicans*, por la que sabemos (se trata de

de no-contradicción, los de la ley del Amor de Dios, y aquellas conductas que *consonan* con la ley del amor.

³⁰ “Allegat Gratianus: “Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis hominibus, et vos facite illis”, Matthei 7. Idem dicendum de una vel pluribus uxoribus habendis. Etsi enim non necessario sequatur ex notis lumine naturae”. *Johannis Duns Scoti doctoris subtilis.*, cit., I-II, q. 94, art. 1.

una indicación divina) que mentir es malo moralmente. La otra es la *lex imperans seu praecipiens*, por la que Dios nos manda obedecer lo que nos muestra la *lex indicans*³¹.

El Dios que diseña Duns Scotus tiene mucho de caprichoso, porque nos indica y ordena lo que debemos hacer, pero nos indica lo que Él quiere arbitrariamente, de acuerdo con su voluntad ¿caprichosa, arbitraria? Notemos el terreno peligroso por el que se introduce Duns: para él, adulterar, robar o matar no son conductas malas ‘en sí mismas’, sino que sólo son reprobables moralmente porque así lo ha dispuesto Dios, sin que podamos aportar alguna razón ‘racional’ por la que estas cosas deben estar prohibidas. Las prohibiciones de robar o asesinar son datos de hecho que –privados de su base metafísica- aparecen inmotivadamente ante nosotros.

Guillermo de Ockham llevó hasta sus extremos esta presentación de la voluntad libre de Dios, porque entendió que también los mandatos de la Primera Tabla dependen de la voluntad arbitraria de Dios. Hubo de establecer esta doctrina, atacando toda necesidad metafísica, para poder contradecir a quienes se oponían a las pretensiones de los Franciscanos en el siglo XIV. Pero éste es un tema extenso que ahora es mejor dejar sólo apuntado. Ya está desarrollado en las fuentes citadas antes.

En cuanto a las leyes positivas que creamos los hombres, su *ratio debiti* reside en el consenso de ciudadanos según Duns, un consenso que él supone incluido en “el hecho de la comunidad”³². El derecho natural depende de la voluntad de Dios y el

³¹ Escribe Scotus que “Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat ... Accedit, quod leges aliquae generalis de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut praecedat actum voluntatis divinae, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis”. I-II, q. 90, art. 1 de la *Summa Theologiae Johannis Duns Scotus... Tomus tertius. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*, obra ya mencionada.

³² Escribe, a propósito de la usucapio, que “Istud etiam apparet probabile per hoc, quod si quilibet posse suum dominium transferre in alium, tota communitas posset cujuslibet de communitate transferre dominium in quamlibet (quia in facto communitatis suppono inclusi consensu, cujuslibet) ergo illa

derecho positivo depende de la voluntad de los hombres. El hombre ha de obedecer porque él posee una "Potencia para obedecer", la *potentia obedientialis*³³.

Si plantea de este modo el fundamento último de la moralidad, todo creyente puede estar en su derecho de preguntarse por qué ha de obedecer lo ordenado por Dios en la Segunda Tabla del Decálogo. Recordemos que para Scoto hay dos fuentes de la moral y de la justicia: las exigencias del Amor de Dios, y lo indicado por la *lex indicans*, que es lo preceptuado por la *lex imperans*. En realidad, este tema tenía poca importancia porque en una época cristiana, todas las conductas que vienen expuestas en la Segunda Tabla se oponen también a la ley del Amor. Pero él dejó a la posteridad varias mentalidades que se mostraron discutibles. Una, que la ley natural es sólo una 'ley descendiente' (*lex descendens*) desde Dios a los hombres; otra, que la mayor parte de las reglas morales no tienen ninguna entidad: son únicamente 'modos'; finalmente, que hemos de obedecer a las leyes porque en nosotros hay una 'potencia obediencial'.

Hay un tercer tema que mencionar, a saber, la rigidez que adquirió la doctrina sobre la ley natural. En Tomás de Aquino el hombre es activo y tanto es gobernado como gobierna él su vida. Aquino puede ser calificado de 'metafísico' porque entiende que los preceptos de la Segunda Tabla existen 'justificadamente'. (Dejemos el tema ahora así establecido). Esto implica que el precepto de no matar responde a una 'sustancia' ya que, según él, asesinar es una conducta "en sí y por sí" mala. Pero es un metafísico 'flexible' porque no establece siempre cadenas deductivas que vayan desde

communitas habens justum consensum, quasi jam oblatum, in hoc quidem quilibet consentit in leges justas condendas a communitati vel principe, potest per legem justam cujuslibet dominium transferre in quemlibet". *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antwerpiae, 1626, L. IV, distinctio XV, q. 2, 10.

³³ "Et potentia obedientialis ... pertinet ad dependentiam causati ad causam". Duns Scoto, *Super Tertio Sententiarum*, Lyon, 1530, L. III, q. 1, art. 4.

la ley de Dios a los hombres: a veces, ante un problema, si no se trata de una cuestión de principios muy básicos, cada hombre ha de estudiarlo, buscar el principio que mejor se acomoda a los fines que hay que conseguir y, una vez operada esta elección del principio aplicable, obtener la respuesta adecuada al tema planteado. En estas operaciones el hombre ha de ser virtuoso, es decir, dejarse guiar por la virtud de la prudencia, que es la virtud que dirige a todas las demás virtudes: *auriga virtutum*. Como es obvio, la elección de los principios ha de estar guiada en última instancia por los fines últimos o, sencillamente, por el fin último del hombre.

Pero estos nominales no valoran tanto la virtud de la prudencia. Para ellos el ser humano es un *subditus*, un sometido bien a la ley de Amor, bien a esos contenidos racionales que le muestra su razón a través de la *lex indicans*. Y esta última ley ‘obliga’ porque en el hombre anida una ‘potencia para obedecer’. Cuando alguien trata de sacar una empresa –en este caso la empresa de la propia vida- en la doctrina tomista ese hombre posee cierto margen para gobernarse. Pero para los nominales, el hombre sólo puede mirar a los mandatos de Dios. Una cuestión que se agrava cuando considera que esos mandatos son simples ‘modos’ que ‘están’ en nuestra razón y que no responden a ninguna realidad ya constituida anteriormente a ellos. Ante este problema, los nominalistas iniciaron una huida hacia adelante y, para compensar la falta de entidad de estos entes modales acentuaron tanto la precisión en su conocimiento como su absoluta inmutabilidad. La rigidez en la doctrina del derecho natural no vino de Tomás de Aquino, sino de la inmutabilidad que los nominales otorgaron a los contenidos contingentes de nuestra razón; más tarde, a finales del siglo XVI, Vázquez de Belmonte convertiría estas reglas en verdades metafísicas y Francisco Suárez, aun siendo un nominal, acentuó tan fuertemente la inmutabilidad

de lo ordenado por Dios –porque Dios no se contradice- que logró de hecho un orden intelectual similar al de un metafísico más moderno³⁴.

Contrastemos otra vez con Aquino esta inmutabilidad de los contenidos éticos. Para él apenas conocemos las cosas, y lo que sabemos de ellas lo hemos conocido a través de sus efectos: su metafísica moral tiene alcance limitado, aunque algunas veces pueda llegar a resultados incontrovertibles.

¿Y si prescindimos de Dios? Mantuvieron que los contenidos morales de la razón seguirían siendo los mismos y, aunque Dios no existiera, un pecado contra lo que nos muestra la razón sería un pecado ‘racional’³⁵, de forma que lo bueno es bueno y lo malo es malo “aunque Dios no existiera”: *Etiamsi Deus non daretur*³⁶. Los orígenes de la secularización comenzaron entre los católicos, no entre los protestantes. Como Hugo Grocio, a la altura de 1625, estableció una doctrina parecida y mantuvo también esta independencia del orden moral respecto de Dios, la opinión usual suele atribuir a Grocio la paternidad de esta idea, viendo en ella la muestra de la secularización del pensamiento ético-jurídico típicamente moderno. Pero fue Samuel Pufendorf quien

³⁴ Reenvío a mi estudio *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, ya citado.

³⁵ Juan de Gerson escribía que “Nulla transgressio legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale ... quia lex naturalis est humana, ut tales sunt, non possunt attingere ad cognitionem aeternitatis in poena vel praemio; non ergo seruntur ad finem supernaturalem”. *Liber de vita spirituali*, Lectio IV, Corollarium Primum, columna 38.

Esta forma de pensar la había tomado de Scoto, que escribía que “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandum legem, quaecumque representarentur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed mala naturae et philosophiae ... Homo faciens contrarium, contra naturam, comitti malum, sed non esse talem malum reputandum demeritorium aut offensa Dei”. *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymum de Montefortino*, I-II, q. 91, art. 2.

³⁶ Gabriel Biel, activo en la segunda mitad del siglo XV, escribía que “Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam, vel aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati”. *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, Brixiae, 1574, L. II, Dist. 28, quaestio unica, p. 165-E.

llevó esta doctrina hasta su extremo. Algunos autores recientes han mantenido que los católicos defendieron una doctrina sobre la *participatio* de Dios en el hombre que anulaba los efectos secularizadores del *etiamsi*; pero lo que quedó, entre la gran masa de estudiosos modernos y, posiblemente también entre los católicos, es que existía una ley natural que sería válida, aunque Dios no existiera. Sucedió, más simplemente, que Scoto o Gerson eran hombres con Fe propiamente sobrenatural, al ser católicos; pero también Hugo Grocio, aunque no fuera católico, tenía Fe sobrenatural cristiana.

Cuanta menos entidad concedieron a los mandatos morales, más acentuaron su claridad en conocerlo y su inmutabilidad al aplicarlo, ya que Suárez afirmó que la inmutabilidad de la ley natural se reconoce en mayor medida en la invariabilidad de sus conclusiones concretas³⁷. La doctrina de la inmutabilidad de la ley natural no llegó desde las filas tomistas sino desde la de los nominales. No fue creación metafísica, sino nominalista. Y tampoco fue creación protestante, sino católica³⁸.

3. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

Cuando la tradición escolástica parecía algo agotada, Francisco de Vitoria comenzó a explicar, en la Universidad de Salamanca, la “Suma teológica” del de Aquino, en el primer tercio del siglo XVI. Este momento era especialmente rico en incitaciones para renovar la filosofía y la teología moral, porque en él confluyen la tradición tomista y la herencia nominalista, que había sido generosamente recordada en el siglo XV por Juan de Gerson, Conrado de Summenhart o Gabriel Biel. Las

³⁷ Suárez escribía que “Imo si proprie loquamur, magis exercetur lex naturalis in his principiis, vel conclusionibus proximis, quam in illis principiis universalibus, quia lex est regula proxima operationibus; ille autem communia principia non sunt regula, nisi quatenus per particularia determinantur ad singulis species actuum, seu virtutum”. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Coimbra, 1612, L. II, cap. 7, § 7.

³⁸ Vid. Carpintero, “*Etiamsi Deus non daretur*”, *Nominalismo medieval y secularización moderna*, “Persona y Derecho” 82 (2021) 163-202.

aportaciones de Gerson fueron decisivas, y las conocían todos los españoles, del mismo modo que muestran conocer bien a Scoto, Conrado o Biel.

Tras los pasos de Vitoria, la cultura de este momento fue renovada por Soto (quizá el más lúcido de estos escolásticos), y emergieron figuras más secundarias, como fueron Aragón, Salón, Oviedo, Hurtado, Cardillo de Villalpando, Navarrete, etc. El siglo se cerró con tres jesuitas que fueron filósofos y teólogos especialmente importantes: Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez. En el siglo XVII hubo también representantes destacados de esta escolástica, como fueron Leonardo Lessius y Juan de Lugo. En el siglo XVIII sólo pervivió, al modo suareciano, en Ignatius Schwarz, y en un estilo más tocado por el tomismo, en Anselm Desing³⁹. Los autores secundarios serían demasiados para enumerarlos ahora.

¿Qué hacer ante esta confluencia de actitudes excluyentes? Según Belda afrontaron los problemas nuevos adaptando adecuadamente la filosofía escolástica. Pero se movieron en un ambiente confuso. Era tal el prestigio de Santo Tomás, que incluso los entonces Estatutos de la Compañía de Jesús imponían a sus miembros seguir la filosofía y teología tomistas. Pero este 'prestigio' fue bastante singular, porque aquellos escolásticos no conocieron bien al de Aquino⁴⁰ : por lo general solamente citan su "Suma teológica", como vemos en el "Tratado de las leyes" o en la "Defensio Fidei" de Francisco Suárez. Y todos ellos tienen presentes, junto al de Aquino, a Gerson, Conrado o Biel. A Scoto lo citan directamente en menos medida, y Ockham apenas era mencionado. El único autor que conozco que realmente supo

³⁹ Esta época está poco estudiada por los historiadores del pensamiento jurídico. Sobre ella, vid. Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001

⁴⁰ The complete title is *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica. Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymum de Montefortino*

entender a Tomás fue Conrad Koellin⁴¹; el hecho de que su nombre no aparezca ni mencionado en los libros de historia de la filosofía, o del pensamiento ético-jurídico, da que pensar. La obra tomista constituyó como un apósito en la cultura escolar que discurre entre los siglos XIII al XVII, y nunca fue enteramente digerida.

El problema planteado ahora era el de la entidad o ‘perseitas’ de la ética. La pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿Las cosas son buenas porque Dios así lo quiere, o Dios las quiere porque son buenas? Tomás de Aquino había diseñado un cerro que tenía dos laderas: una la de los principios y la otra la de las consecuencias; la cima de este cerro es el fin último del hombre, de forma que el hombre tiene que adaptar lo que implican sus actos a los principios, y estos deben ser adaptados a las consecuencias de sus actos. El siglo XVI ha sido uno de los más conflictivos de nuestra historia porque los Reformados imponían volver a un Cristianismo sencillo, al margen de las especulaciones filosóficas; lo que es bueno o malo lo conocemos como realidades tales por la Revelación, y están de sobra los libros eruditos de teología moral. Obviamente, la doctrina de Tomás de Aquino, plagada de respectos, de *rationes*, de consideración de lo que conviene al último fin humano, era demasiado complicada.

La tarea de volver sencilla la teología moral corrió a cargo de Gabriel Vázquez de Belmonte, que se rebeló expresamente contra el de Aquino y estableció, frente a la doctrina de los fines, la exclusividad de la teoría que conocemos como *ex objecto*⁴². El criterio ‘ex objecto’ lleva hacia una plenitud suicida la doctrina metafísica y entiende que todo lo bueno es bueno por sí mismo, y lo malo es así en y por sí mismo. Lo bueno

⁴¹ *Commentaria in Primam Secundae S. Thomas Aquinatis*, Venetiis, 1589.

⁴² Una doctrina que se podría condensar en una sentencia suya: “Conclusio est, voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala”. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*. Ingolstadt, 1611, q. 19, art. 6, Disp. 58, pág. 415.

y lo malo constituyen categorías últimas que no se pueden deducir desde otras consideraciones. Vázquez entendió que Tomás, al sentar la ética de los fines, estaba admitiendo que los fines justificaban los medios, y él proponía considerar el valor 'en sí' de las conductas. Porque "siempre será malo adulterar y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad". Y atacó fuertemente a Aquino por las bases de su ética.

Algunos años más tarde (hacia 1595) Luis de Molina comenzó a publicar su "De justitia et jure", una obra en la que también hace gala de la más extrema metafísica. Para Molina todo lo que ahora es razonable y justo, será siempre justo por sí mismo. Parece depender en bastante medida de Gabriel Biel. Según Biel, el ser modal que compone la justicia y la moral, es inmodificable, y aún negando la existencia de Dios, todo acto contra este orden racional sigue siendo un pecado porque es 'contra razón'. Contra una razón con contenidos simplemente modales. Algo parecido sostiene Molina, con la diferencia que donde Scoto, Gerson, Conrado o Biel habían situado un ser simplemente modal, él instala un orden metafísico de esencias morales inmutables. De este modo, el pecador peca contra "lo que es". Del mismo modo que Gabriel Vázquez, él también mantiene que no hace falta ninguna *lex imperans*; ya es suficiente pecado que alguien se rebele contra lo que es o existe.

Francisco Suárez reaccionó, de la mano de Scoto y Gerson, contra los que mantenían estas doctrinas metafísicas. Afirmó un ser modal que nos es impuesto por la *lex imperans*, que es una dimensión de la ley natural, puesta o colocada por Dios en nuestra razón. Pero sus compañeros, Gabriel Vázquez y Luis de Molina, le habían puesto las cosas difíciles, porque todos quieren creer que lo que él hace es siempre bueno y lo que hacen otros es siempre malo: la metafísica se adecuaba a este modo de

sentir y de pensar mejor que cualquier otra doctrina filosófica. Y él se encontraba con la tarea de afirmar esto mismo, pero prescindiendo de la metafísica.

Desde el punto de vista de los fundamentos de la ética, Suárez es un autor bastante sincrético y poco original. El camino que encontró ya ha sido mencionado: Dios nos ha infundido contingentemente una ley racional que consta de una *lex indicans*. La ley natural obliga a su cumplimiento sólo porque Dios nos la impone imperativamente: *Quia praeceptum est*. Pero logró éxito allí donde otros habían fracasado, porque –es una cuestión de matices– Gerson o Biel dejaron tras sí la impresión de que toda la ley moral se componía de contenidos contingentes, y Suárez afirmó con tal vehemencia la inmutabilidad de la ley natural que, después de la extensión de sus obras, a todos les quedó claro que esta ley es absolutamente eterna e inmutable.

Suárez creó un mar de confusiones. Si distinguimos entre entender y comprender (los *verstehen* y *erklären* alemanes) todos pueden comprender que el orden moral depende de la voluntad de Dios, pero en principio nadie puede entender que Dios nos obliga simplemente porque Él quiere. Hay que hablar de confusiones porque los autores moderados de la Modernidad aceptaron la doctrina de Suárez como lo que no había sido, ya que vieron en él a un metafísico que mantenía un orden del ser inmutable. ¿Habían leído a este jesuita? Suárez fue sincrético y poco original en su doctrina sobre las leyes y el derecho, pero expuso ordenada y agudamente lo que se encontraba dispersos en otros muchos tratados filosóficos y teológicos.

Queda un tema interesante, que ahora sería el momento de abordar. Al estudiar a Tomás de Aquino vimos que él atiende a ‘todo el hombre’ para fundamentar las reglas de la ética. De ahí que indique que “El orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre” y que es necesario atender a

las exigencias de la misma cosa que se realiza para saber lo que es el justo medio en cada caso, y propuse el ejemplo de una compraventa; a este último criterio lo llamó el *medium rei*. Ahora ha desaparecido todo esto, porque Molina y Suárez han ‘intelectualizado’ la doctrina ética, a la que tienden a considerar ante todo como un orden bien nouménico (Molina), o bien simplemente intelectual (Suárez). Los objetos regulados por la ética dejan de tener voz y voto y su función es ahora simplemente pasiva: son las ‘cosas’ simplemente reguladas por la razón. Suárez explicó, gráficamente, que constituyen simples objetos “regulados por la racionalidad”⁴³, ya que ellos únicamente componen *materia contracta* por la razón.

III. IMPLICACIONES PARA LA POSTERIDAD

Permaneció la idea de que la ley o el derecho natural –después de Suárez ya no tenía sentido distinguir estas dos nociones- es una misma realidad con Dios, y goza de su eternidad. Esto sucedía en un ambiente de decaimiento de los estudios escolásticos, cada vez más trivializados hasta llegar al siglo XIX. El vigor de Aquino, o de Scoto, y los centros de enseñanza católicos dispusieron durante la Edad Moderna y buena parte el siglo XX, de unos apuntes de muy poca calidad y que decían representar el pensamiento escolástico; en ellos se formaron bastantes generaciones de seminaristas. Con esta *sacralización* de la ley natural, no tuvo nada de extraño que Luigi Taparelli d’Azeglio (posiblemente el más lúcido de los escolásticos del siglo XIX)

⁴³ . “Quia lex naturalis non reguletur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed ad rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectam per differentiam rationalem; ergo illa convenientia generica impertinens est ad distinguendam legem naturalem”. *Tractatus de legibus* L. II, cap. 17, § 6. Sigue a Duns Scoto. Vid. *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa Theologica...*, cit., I-II, q. 94, art. 3. Esto hace reflexionar a Bastit que “La loi concernera d’abord l’homme et son action morale détaché du cosmos. Si l’on a dû ainsi détacher la loi proprement dite des inclinations naturelles, c’est que celles-ci n’ont plus du tout pour Suarez le même sens que pour Saint Thomas, elles sont des états de fait dont ne peut dire qu’ils sont obligatoires”. *Naissance de la loi moderne...*, cit., pág. 313.

mantuviera que el fin de la vida humana era hacer realidad el orden moral: una posibilidad que se había planteado Tomás de Aquino y la había excluido.

Al filo de esta vulgarización, el derecho fue entendido como ley imperativa, de modo que la ciencia del derecho no tenía sentido: la tarea del moralista y del jurista era conocer cognitivamente las leyes y ‘aplicarlas’ a los problemas emergentes, al modo cómo la costurera aplica el patrón al tejido que ha de cortar. Al hacer descansar todo el peso de lo normativo en las normas, el derecho y la justicia pasan de ser estudios sobre las necesidades de los hombres para convertirse en estudios sobre las normas en sí mismas. Una actitud que Hans Kelsen expuso ejemplarmente en el siglo XX una vez que se hubo creado el mito del *Sollen* o Deber-ser autónomo. Para Aquino, las reglas de la ley natural dependían de los primeros principios de la conciencia, de las necesidades o inclinaciones naturales del hombre, y de lo que demanda cada cosa por sí misma. Suárez especialmente corta el lazo entre las normas y las inclinaciones humanas y lo que las cosas son, y hace depender la justicia de las leyes de su emisión por una voluntad superior, de modo que las reglas se transforman en normas. Era el mundo del Deber-ser, de lo puramente normativo, de una razón que gira reiterativamente sobre sí misma sin encontrar apoyo en lo que el hombre es y en lo que las cosas son. Cuando esta actitud cuajó en mayor medida creó una asignatura *académica* nueva, la de la lógica jurídica.

Vuelve a aparecer el problema más de fondo, el de saber por qué cada ser humano ha de cumplir lo dispuesto en la ley natural. Una vez que la doctrina ética ha sido desprovista de su suelo nutricio y sus normas se han emancipado de los motivos por los que existen, la cuestión ética ha sido reducida a temas ingeniosos en los que juegan entre el Ser y el Deber-ser. De ahí la denuncia, que ya hizo Hume, que fue

llamada la *falacia naturalista*: ¿cómo se puede pasar desde el Ser al Deber-ser, desde el *is* al *ought*?

En la progresiva banalización de los estudios de los escolásticos, Taparelli escribía: “Dios manda; pues el hombre ha de obedecer”. No recurrieron a la figura de la ‘potencia obediencial’ que, en este marco de pensamiento, dejaba de tener sentido. Pero cualquiera puede preguntarse que por qué tiene él que obedecer a las leyes. En los autores del siglo XIX, Dios lo es Todo, y el hombre no puede cuestionarse los preceptos divinos. Conforme avanzó más el ateísmo, más se cerraron estos eclesiásticos en sus explicaciones sobre la realidad y la inmutabilidad de las leyes naturales. Se insinúa la sospecha de la presencia de lo que podríamos llamar un cierto ‘espíritu deportivo’: el que quiera llegar hasta Dios tiene que obedecer unas reglas, del mismo modo que el futbolista que introduce un gol válido es el que ha cumplido una serie de reglas.

El problema es demasiado complejo, y es mejor contentarse con dejar apuntados algunos extremos suyos. Lo finalmente cierto es que la Escolástica de los últimos siglos ha legado teorías de poca calidad. Por lo que nos toca rehacer el camino que quedó interrumpido en el siglo XIV, cuando Juan Duns Scoto sustituyó la complejidad por la aparente claridad que arroja toda explicación rotunda.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Aquinas, T. (1992). *Quaestiones disputatae*. Studio Domenicano.

Aquinas, T. (1961). *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Marietti.

Aquinas, T. (1972). *Librorum de causis Expositio*. Marietti.

Aquinas, T. (1964). *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Marietti.

Aquinas, T. (1570). *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*. Opera Omnia.

Aquinas, T. (1978). *Summa Theologiae*. BAC.

Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*. PUF.

Belda-Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Biel, G. (1574). *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*. Brixiae.

Bonuci, A. (1906). *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*. Perugia.

Cabrera, L. (2001). *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Carpintero, F. (1). El derecho natural laico de la Edad Media. Observaciones sobre su metodología y conceptos. *Persona Y Derecho*, (8), 33-100. <https://doi.org/10.15581/011.32706>

Carpintero Benítez, F. (1998). Persona humana y prudencia jurídica. *Ars Iuris*, (18), 10-39.

The Fundamental of Ethics, en: A. Masferrer, "Criminal Law and Morality in the Age of Consent".
Interdisciplinary Perspectives, pp. 171-189.

Carpintero Benítez, F. (2000a). La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino.
Rivista Internazionale Di Filosofia Del Diritto, (67), 470–530.

Carpintero Benítez, F. (2002b). Tomás de Aquino ante la ley natural. *Dikaiosyne*, (8),
11–60.

Carpintero Benítez, F. (2003). Los principios de la justicia en Tomás de Aquino. *Ars
Juris*, (29). 13–117.

Carpintero Benítez, F. (2003). El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica.
En: Carpintero Benítez, F., Megías Quirós, J., Rodríguez Puerto, M., De la Mora,
E. *El derecho subjetivo en su historia* (pp. 35-288). Servicio de Publicaciones de
la Universidad de Cádiz.

Carpintero Benítez, F. (2004). *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros
escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho Universidad
Complutense.

Carpintero Benítez, F. (2008). *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*.
Encuentro.

Carpintero Benítez, F. (2009). La adaequatio hermeneutica en Tomás de Aquino.
Philosophica, (35), 95–120.

Carpintero Benítez, F. (2011). El carácter no imperativo del derecho en Tomás de
Aquino. En: *Estudios Jurídicos en Homenaje al Prof. Alejandro Guzmán Brito*.
Edizioni dell'Orso.

Carpintero Benítez, F. (2013). *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*. UNAM.

Carpintero Benítez, F. (2010/1). Métodos científicos y método del derecho: una historia superada. *Persona y Derecho*, (62), 20–58.

Carpintero Benítez, F. (2012a). *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*. Thomson Aranzadi.

Carpintero Benítez, F. (2012b). ¿Pueden las teorías sobre la justicia sustituir a la doctrina de la ley natural? *Persona Y Derecho*, 66(67), 315–352.

Carpintero Benítez, F. (2012c). Crisis de la ciencia, crisis del escepticismo ético. *Dikaion*, 11–52.

Carpintero Benítez, F. (2014). Desarrollo histórico de la idea de ley natural (Edad Moderna). En: Contreras, F. (ed.). *El sentido de la libertad*. Stella Maris.

Carpintero Benítez, F. (2017). *Sobre la ley natural. Una historia controvertida*. Ideas y Libros Ediciones.

Carpintero Benítez, F. (2019). *La crisis del derecho en los escolásticos españoles del siglo XVI*. Sindéresis.

Dufour, A. (1972). *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*. PUF.

Duns Scotus, J. (1530). *Super Tertio Sententiarum*. Lyon.

The Fundamental of Ethics, en: A. Masferrer, "Criminal Law and Morality in the Age of Consent".
Interdisciplinary Perspectives, pp. 171-189.

Duns Scotus, J. (1728). *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.

Koellin, K. (1589). *Commentaria in Primam Secundae St. Thomas Aquinatis*. Venetiis.

Massini, C. (1994). *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. Abeledo-Perrot.

Massini, C. (2004). *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. Unam.

Ockham, W. (1626). *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antwerpiae.

Ollero, A. (2007). *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, UNAM.

St. Hilaire, G. (1962). *Precepts of Natural Law in the text of Sto. Thomas. Unpublished doctoral thesis*, Saint Louis University.

Suárez, F. (1967). *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. Instituto de Estudios Políticos.

Vázquez de Belmonte, G. (1611). *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*. Ingolstadt.

Vigo, R. (2003). *El jusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, Fontaneda.

Weigand, R. (1967). *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*. M. Hueber.