

Ecós de la filosofía medieval en la filosofía del derecho contemporánea

San Agustín, Tomás de Aquino, Eckhart, Suárez

Javier SALDAÑA SERRANO
Coordinador



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas

*ECOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN LA FILOSOFÍA
DEL DERECHO CONTEMPORÁNEA*

San Agustín, Tomás de Aquino, Eckhart, Suárez

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie DOCTRINA JURÍDICA, Núm. 981

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Miguel López Ruiz
Cuidado de la edición

Javier Mendoza Villegas
Formación en computadora

Wendy Vanesa Rocha Cacho
Oscar Martínez González
Apoyo editorial

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de portada

ECOS
DE LA FILOSOFÍA
MEDIEVAL EN LA FILOSOFÍA
DEL DERECHO
CONTEMPORÁNEA

San Agustín, Tomás de Aquino, Eckhart, Suárez

JAVIER SALDAÑA SERRANO

Coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2023

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 6 de enero de 2023

DR © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-30-6603-7

CONTENIDO

Introducción	1
Javier SALDAÑA SERRANO	
CAPÍTULO PRIMERO. Los grandes temas de la filosofía agustiniana . .	11
Daniel MÁRQUEZ	
I. Breve nota biográfica	11
II. La obra filosófica de Agustín de Hipona	13
III. Los temas recurrentes en la filosofía agustiniana	15
1. El problema epistemológico	16
2. La cuestión del lenguaje	19
3. La cosmología, el origen del mundo, del tiempo y el mal .	26
4. La teoría tripartita de la ley	32
IV. Valoración crítica de la filosofía de Agustín de Hipona	33
CAPÍTULO SEGUNDO. Sobre los hábitos intelectuales en el razonamien- to jurídico. Tomás de Aquino y el juicio sobre el caso excepcional	37
Pedro RIVAS PALÁ	
I. La <i>gnome</i> en el contexto de la razón práctica.	38
II. La <i>gnome</i> en el ámbito de la prudencia	43
III. La naturaleza de la <i>gnome</i>	45
1. La relación de la <i>gnome</i> con la epiqueya	45
2. El objeto de la <i>gnome</i>	49
3. El conocimiento del que tiene <i>gnome</i>	50
4. La adquisición de la <i>gnome</i>	53

IV. <i>Gnome</i> y conocimiento jurídico	54
CAPÍTULO TERCERO. Justicia y economía. A propósito de la teoría del contrato en Tomás de Aquino.	59
Javier SALDAÑA SERRANO	
I. Planteamiento del problema	59
II. Influencia del pensamiento económico y jurídico de Aristóteles	61
1. La referencia a la economía en Aristóteles	62
A. Valor de uso y cambio de las cosas. Permuta y moneda	62
B. Justicia: conmutativa y distributiva. Igualdad y alteridad en Aristóteles	65
2. La recepción de la doctrina aristotélica en Tomás de Aquino	67
A. El derecho y la justicia en Tomás de Aquino.	68
B. Igualdad y alteridad en Tomás de Aquino.	69
C. Justicia general y justicia particular (distributiva y conmutativa).	70
D. Los contratos en Tomás de Aquino (compraventa, mutuo, depósito)	71
III. La teoría de los contratos ¿es de derecho natural, derecho de gentes o derecho positivo?	74
IV. El tema de la compraventa (su fraude)	79
V. La usura que se comete en los contratos de préstamo	86
VI. Conclusiones	93
CAPÍTULO CUARTO. El pensamiento del Maestro Eckhart	95
Guillermo José MAÑÓN GARIBAY	
I. Vida del Maestro Eckhart.	95
II. La intención del Maestro Eckhart	103
III. La dificultad del pensamiento del Maestro Eckhart.	105
IV. Claves para entender el pensamiento del Maestro Eckhart . .	110
V. Contexto teórico de la obra del Maestro Eckhart.	112

VI. El Maestro Eckhart y las beguinas	115
VII. El pensamiento de las beguinas	117
VIII. <i>Gelassenheit</i> y <i>Abgeschiedenheit</i>	120
IX. Renuncia del yo	121
X. Ontologización de la ética y su aspecto social	121
XI. Interpretación desde la ética social del nacimiento de Dios en el alma del hombre	123
XII. Negación de Dios	124
XIII. Ecos del pensamiento del Maestro Eckhart. Consecuencias hoy	124
XIV. Ecos del pensamiento del Maestro Eckhart. Conclusiones.	130
 CAPÍTULO QUINTO. Francisco Suárez (1548-1617). Su filosofía jurídica	 135
Sebastián CONTRERAS AGUIRRE	
I. Reseña biográfica y contexto	135
II. El derecho o ley natural	138
III. El poder político	146
IV. La ley humana	151
V. Obligatoriedad de la ley humana	156
1. La obligación como efecto principal de la ley.	157
2. Obligación y ley puramente penal	160
3. La ley injusta.	161
VI. La costumbre	163
 Bibliohemerografía general	 167

INTRODUCCIÓN

Una etapa de la humanidad que más ha aportado al pensamiento filosófico fue, sin duda, la Edad Media. Sus contribuciones en prácticamente todos los terrenos del conocimiento humano destacan por sí mismos, y no hace falta establecer su importancia. Desgraciadamente, esta filosofía —y salvo honrosas excepciones— ha sido una filosofía más bien relegada en el mundo moderno, por la errónea creencia de que sus aportes fueron pobres, basados en supersticiones y brujerías. La misma contraposición oscurantismo versus Renacimiento tiene tras de sí este desprecio. ¿Las cosas fueron así?

Si este menosprecio se presenta en el ámbito de la filosofía ¿qué se podrá esperar en el terreno de la filosofía del derecho? Sin lugar a duda, el desconocimiento de las contribuciones que la filosofía medieval hizo al derecho son aún mayores. Por eso nos propusimos en este libro ofrecer un primer acercamiento a algunos de los muchos aspectos iusfilosóficos del mundo medieval y de su riqueza intelectual. Es obvio que sería imposible presentar todos los argumentos y sus aportaciones a la filosofía del derecho actual, pero con *Ecos de la filosofía medieval en la filosofía del derecho contemporánea* queremos sugerir e invitar al retorno de este pensamiento, no con el ánimo de razonar en términos medievales, sino con la intención de enriquecer nuestro acervo iusfilosófico con las aportaciones de una filosofía que duró más de diez siglos de pensamiento humano.

El primer capítulo, denominado “Los grandes temas de la filosofía agustiniana”, hace honor al título con el que se presenta, porque, efectivamente, el autor aborda tres de los muchos temas que san Agustín trató a lo largo de su vida. El primero de ellos es el epistemológico o gnoseológico, específicamente el relativo a si la razón humana es capaz de conocer las cosas objetivamente; en definitiva, si la razón puede alcanzar la verdad de éstas.

En esta parte, san Agustín, siguiendo la estela de los pensadores clásicos, y quizá sin proponérselo, hace una descripción precisa de la separación que el pensamiento jurídico moderno formuló después en el derecho entre iusnaturalismo y iuspositivismo, y la postura de cada una de estas corrientes sobre la verdad. Para el primero, es claro que la razón humana es capaz de alcanzar objetivamente la verdad, la verdad jurídica. Para el segundo, la verdad jurídica no puede ser lograda por la razón, con lo cual no queda

más que encoger los hombros y apostar por la subjetividad en el derecho, asumiendo con esta postura un relativismo en el razonamiento práctico, igual moral que jurídico. San Agustín, al contrario de este posicionamiento, se coloca en el primer modelo, pero lo dimensiona aún más, al considerar que la razón alcanza su mayor perfección cuando va acompañada de la revelación que da la fe en Dios. Sin embargo, a esto se debe decir que si bien es cierto que el conocimiento de la verdad (también la jurídica) se alcanza por sí sola a través de la razón, es mejor iluminarla con la fe.

Adelantándose muchos siglos en el tiempo, san Agustín fue uno de los primeros en abordar los problemas relativos al lenguaje; se puede decir incluso que con él se inicia propiamente hablando el pensamiento filosófico, que tiene como objeto de estudio la reflexión acerca de las palabras, es decir, un análisis profundo, a nivel epistemológico, sobre la naturaleza de las expresiones lingüísticas.

Esta será la segunda parte del trabajo dedicado al Obispo de Hipona, la cual nos muestra cómo en este pensador se encuentran ya las bases de lo posteriormente llamado “giro lingüístico” propuesto por la filosofía analítica de finales del siglo XIX y principios del XX, la cual, como sabemos, tiene como rasgo esencial el uso del lenguaje en la enseñanza y en la reflexión filosófica.

San Agustín entendió siempre la importancia que para la filosofía tiene el lenguaje, y llegó a establecer los conceptos básicos de lo que será ese “giro”, tales como “palabra”, “significado”, “significante”, “referente”, “representación”, etcétera. Afirma —como también lo harían después los analíticos— que siendo significativo el lenguaje y las palabras que lo integran, es más importante lo que éstas designan y para lo que sirven.

Sobre lo anterior, el mismo san Agustín se adelantó a la transformación que sufriría el modo de pensar la filosofía a través del lenguaje, porque después del entusiasmo que despertó el giro lingüístico y, en general, la primera filosofía analítica, que fue profundamente antimetafísica, hoy esta manera de hacer filosofía ha vuelto los ojos a este saber metafísico, y ha acarreado para éste, y para la propia filosofía del derecho, temas tan relevantes como la antropología del hombre (argumento central en el iusnaturalismo), o el tema de la voluntad como primado de la razón o entendimiento (idea básica dentro del iuspositivismo), la teoría iluminista del entendimiento, etcétera. Todos estos temas ya se encontraban en las reflexiones de san Agustín.

Finalmente, otro aporte especialmente significativo de san Agustín lo constituyó la referencia hecha a la teoría tripartita de la ley, entre ley eterna, ley natural y ley humana.

En el capítulo segundo, llamado “Sobre los hábitos intelectuales en el razonamiento jurídico. Tomás de Aquino y el juicio sobre el caso excepcional”, se plantea uno de los temas más significativos para la filosofía del derecho contemporánea, particularmente para la argumentación jurídica, a saber: la excepcionalidad no discursiva del razonamiento jurídico. El tratamiento de este tema plantea hoy serios inconvenientes teóricos y prácticos, sobre todo porque si es verdad, como se suele decir, que el derecho es argumentación y ésta es discursiva ¿cómo aceptar un razonamiento que no lo sea? De este modo, lo que plantea el trabajo toca directamente al discurso práctico general, y todas las cuestiones involucradas en su análisis y aplicación. La explicación de este tema es como sigue:

El corazón del problema lo anuncia el autor al inicio del texto señalando, como casi todos los autores lo hacen, que en la lógica jurídica, y en general en la teoría de la argumentación, todo ejercicio argumentativo debe estar justificado, es decir, se debe explicar cada uno de los pasos que se llevan a efecto en dicha argumentación para evitar errores lógicos y déficits argumentativos. Sin embargo, el autor sostiene que el discurso jurídico (como discurso práctico que es) tendrá elementos que no son discursivos, sino más bien hallazgos (*inventio*) de la solución jurídica. Estas respuestas —al contrario de lo que se pueda pensar— no son intuiciones personales, sino máximas racionales que la mente humana capta y que identifica como respuesta al problema.

Para justificar las anteriores afirmaciones, el primer tema que aborda es la cabal comprensión de la *prudencia* en Aristóteles. De este modo, dice que cuando el Estagirita trata el tema de los objetos del conocimiento humano, va a distinguir perfectamente lo que es el objeto de las disciplinas teóricas y el de las disciplinas prácticas, estableciendo que en estas últimas su objeto es la producción y la acción, siendo precisamente la acción el objeto de la prudencia, y teniendo ésta como fin concretar el bien en las acciones humanas.

Muchos han pensado que la prudencia no es un conocimiento científico, y, por tanto, que de ella no se puede predicar la verdad; pero esto es un error. La prudencia es ciencia práctica, y como tal es posible predicar la verdad de ella, siendo ésta una verdad práctica, o sea, una verdad que reconoce la relación entre el intelecto y el deseo recto, es decir, el acierto en la acción —no verdad del juicio—, sino de la acción misma. Esto nos coloca de lleno en el tema de las virtudes como las comprendió Aristóteles, es decir, como fines de validez universal que particularizan la acción, conjuntando voluntad e intelecto.

Ya en el tema de las virtudes, sabemos bien que la específica del mundo jurídico es la prudencia, y en la explicación y entendimiento de ella, la

gnome se refiere al discernimiento recto de lo que pertenece a la *epiqueya*. El autor pasa entonces a tratar este tema fundamental para el mundo jurídico; sostiene que la relación que guarda la *gnome* respecto a la prudencia es la misma que juega la *synesis* con la prudencia. La *gnome* —dice el autor— es una disposición de naturaleza crítica, que consiste en la consideración de la mejor opción a realizar.

Esta capacidad humana sobre el razonamiento recto tiene importantes repercusiones en el terreno jurídico, al menos en cuatro aspectos, como expresamente lo expone el autor: *i*) en las limitaciones de la regla general. Este bien razonar sobre las cosas es fundamental en esta situación, porque es lógico pensar que los casos son infinitos, y el intelecto humano es incapaz de abarcarlos todos; *ii*) en lo relativo al fundamento de la *epiqueya*, pues ésta apunta a principios que van más allá de la regla común, postulados éstos que remiten a nociones de lo justo natural. El fundamento por tanto de la *gnome*, como parte de la prudencia, es lo justo natural; *iii*) la *epiqueya* no es una condonación o dispensa de la regla. A lo que ésta se opone es a seguirla cuando su seguimiento produce resultados viciosos, y *iv*) considerar a la *epiqueya* una forma de interpretación o no de la regla. Aquí —como dice el autor— no es tanto indagar la intención del autor de la ley, sino “una remisión a una claridad tal que quien la creó estaría de acuerdo en no aplicarla en este caso”.

La explicación general de la *gnome* comprende otros puntos importantes que ayudan a entenderla mejor en el mundo jurídico. Esto, que ayuda a su mejor comprensión, es su propio objeto, es decir, la frónesis, entendida como aquella capacidad humana que se refiere a la propuesta de soluciones individuales. Esto es claro en el mundo del derecho, particularmente en el ámbito judicial, que tiene como misión ofrecer una respuesta singular y contingente a los problemas planteados. De ahí que el empleo o uso de la *gnome* se da por las propias circunstancias del caso en el cual aplicar la regla a rajatabla acarrearía una injusticia.

¿Cómo se adquiere la *gnome*? Ésta es una cuestión importante que ofrece el autor; y en la línea aristotélico-tomista que sigue, se referirá a lo que estos autores habían enseñado; esto es, la experiencia de las personas es lo que da un conocimiento de la *gnome*: “la experiencia de los casos excepcionales da la diferencia que permite un conocimiento más sofisticado”.

Como el autor del texto ha podido demostrar, la explicación de la *gnome* plantea importantes cuestionamientos en el análisis y aplicación del derecho, particularmente en ámbitos tan poco discutibles hoy como la argumentación jurídica, abriendo importantes líneas de investigación a partir de la excepcionalidad en la aplicación del derecho.

En el capítulo tercero se aborda el contrato como figura jurídica, el cual ha sido siempre la fuente de las obligaciones. Esto lo podemos observar en cualquier libro de derecho civil, donde se explican los diversos tipos de contratos. Incluso, con un poco de suerte, es posible encontrar también en estos libros algunas referencias a la historia de tan fundamental figura; pero será muy difícil, cuando no imposible, encontrar un estudio que aborde el contrato desde el punto de vista filosófico, máxime cuando dicho estudio se remonta a la tradición filosófica clásica, de la cual muchas veces se piensa que estuvo muy alejada de cualquier reflexión económica o pragmática.

La verdad es completamente distinta, porque un estudio atento de las principales obras de Aristóteles y de Tomás de Aquino nos muestra que fueron grandes exponentes de temas económicos, como el dinero, el contrato, el préstamo y sus diferentes tipos, la usura y las particularidades de ésta, etcétera. Así, Tomás de Aquino abordó —y con bastante autoridad— muchas de estas cuestiones y de lo que después será el principal instrumento de las transacciones comerciales.

Continuando con este capítulo, titulado “Justicia y economía. A propósito de la teoría del contrato en Tomás de Aquino”, el autor se propone —desde una reflexión general— analizar la idea que tuvo Tomás de Aquino sobre el contrato, y para ello es necesario referirse a los aportes que Aristóteles hiciera tanto a la economía como al derecho y a la justicia. Temas como el valor de uso y el valor de cambio de las cosas, el papel de la moneda, el intercambio, etcétera, son tratados con especial atención en esta parte del capítulo.

El aporte filosófico del trabajo es tratado con especial atención, intentando responder a cuestiones tan esenciales como si el contrato y sus elementos más básicos pertenecen al derecho natural, al derecho de gentes, o son pura y simplemente de derecho positivo.

El análisis propuesto va más allá de la respuesta al anterior dilema, y alcanza la contracara del contrato, esto es, el fraude. ¿Qué dijo Tomás de Aquino de este engaño? ¿Qué consecuencias acarrearía cometer fraude en el contrato?, etcétera, son algunas de las interrogantes abordadas a la luz de la filosofía de Tomás de Aquino.

En la última parte del capítulo se abordan otras cuestiones relativas a temas económicos, como la usura, la cual se puede cometer en los contratos de préstamo. Así, Tomás de Aquino se pregunta si es lícito exigir algún beneficio de carácter económico por el dinero que se presta, o si es lícito recibir dinero en un préstamo usurario. Éstas y otras preguntas relativas al tema son contestadas en esta parte del libro.

Sería un esfuerzo inútil pretender explicar los temas jurídicos de la filosofía medieval —como se pretende en este libro— sin la referencia a Dios, sin una mención a Él en los escritos de los autores que venimos reseñando. Pero esto dista mucho de explicar sus aportes filosóficos sólo desde el prisma divino, o pensar que dichas explicaciones están basadas esencialmente en Dios. El mejor ejemplo de lo señalado lo representa Eckhart, filósofo y teólogo dominico que desde la filosofía neoplatónica y aristotélica ayudó a comprender la unidad de Dios y el hombre, inscribiendo su postura en aquella iniciativa cuya intención fue entender las sagradas escrituras con la ayuda de la filosofía.

Este binomio no podría entenderse sin una apuesta radical a tres argumentos hoy centrales en la filosofía y en la filosofía del derecho contemporánea, a saber: la metafísica; la relación de la experiencia con el lenguaje y la hermenéutica filosófica. Éstas son, precisamente, las coordenadas en las que hemos de entender la filosofía del maestro Eckhart.

Eckhart no es un filósofo y teólogo que acepte los dogmas de la fe cristiana sin más, sino que somete a un duro examen racional el contenido de los mismos, de ahí su apelo a la filosofía antes que a la teología. Para el acceso filosófico a Dios, Eckhart necesitará un argumento clave en su filosofía, el cual se encuentra en la base misma del derecho; éste es, el de igualdad. Como el autor del trabajo nos dice: “si es posible pensar (conocer) a Dios es porque las almas son de naturaleza divina”.

Lo anterior trae aparejado un segundo argumento clave para poder entender el pensamiento filosófico del maestro Eckhart; éste es, el de una teoría de la verdad. Es claro que si se habla de igualdad, necesariamente se debe hablar de verdad. Ahora bien, ¿qué teoría de la verdad es la que encontramos asumida por Eckhart? Ésta no podría ser otra que la enraizada en Aristóteles y retomada después por Tomás de Aquino; esto es, la verdad como correspondencia. Así, como dice el autor del texto, “Sólo es posible comprender aquello que se es y lo que se piensa a través de esta particular teoría de la verdad, esto es, la correspondencia que hay entre lo «pensado» y lo «existente»”.

Todas estas reflexiones no son simplemente especulaciones sin sentido; todo lo contrario, encuentran eco en temas tan candentes y actuales como el derecho de objeción de conciencia, la desobediencia civil, la obligación de obedecer al derecho, etcétera. Asuntos que el autor trata con detalle en la parte correspondiente.

La consumación de la gran herencia medieval fue, sin duda, la gran aportación de Francisco Suárez, jesuita español que en 1571 inició su acti-

vidad docente en Valladolid, continuándola después en Roma, Alcalá, etcétera, para terminarla brillantemente en la Universidad de Coimbra.

El pensamiento de Suárez se inscribe de lleno en la reflexión heredada por Aristóteles, y principalmente por Tomás de Aquino, sobre el derecho natural y de la ley natural; en definitiva, en la razón práctica. Para él — como para toda esta tradición—, la ley natural no es una opinión subjetiva, sino que está basada —como cualquier ley— en la razón humana. Esto es importante resaltarlo, porque hasta él —y más allá de él— se repetirá insistentemente que la fundamentación de tal ley es esencial y fundamentalmente producto de la razón práctica, así como la teoría moral que la acompaña.

Con este reconocimiento, Suárez se adelanta al pensamiento de tantos autores —iusnaturalistas o no— que muchos siglos después hablarán de la operatividad y ejercicio de la razón práctica, como son, por ejemplo, el iusfilósofo alemán Robert Alexy, y el profesor emérito de la Universidad de Oxford, John Finnis.

En la línea de la filosofía medieval, otro de los grandes aportes que Suárez hará al mundo moderno será el hecho de que su filosofía no incurre en el error lógico —tantas veces esgrimido para atacar al derecho natural clásico— de la tristemente célebre falacia naturalista (nunca un *debe* a partir de un *es*). Como dice el autor del trabajo: “ni Suárez ni sus críticos contemporáneos piensan que las obligaciones morales se derivan silogísticamente de la naturaleza del hombre...”. Como sabemos, este error lógico ha sido atribuido a todo intento objetivista de fundamentar el derecho y la moral (Kelsen); pero la tradición clásica iusnaturalista jamás ha incurrido en esta falacia.

Desde estas coordenadas, es posible entender otro de los importantes aportes que Suárez haría a la filosofía del derecho y, en general, a la filosofía práctica; esto es, que la ley natural no es puramente moral objetiva ni tampoco pura voluntad subjetiva, sino que “toma elementos del naturalismo y del voluntarismo: del naturalismo asume la existencia de una moral objetiva, independientemente del juicio de autoridad; y del voluntarismo toma la necesidad de imperar con eficacia...”.

Hasta ahora, se ha podido explicar la ley natural y el derecho natural en el renglón de su existencia y contenido, pero faltaría tratar igualmente otro aspecto importante en la filosofía suareciana: el ámbito político en que opera la ley natural. Tal argumento lo trató extensamente Francisco Suárez al referirse al poder político de la comunidad, es decir, a la autoridad que debe tomar decisiones en la comunidad política. La autoridad en la sociedad, según Suárez —y con él la inmensa mayoría de los iusnaturalistas— es un bien, y no debería ser entendida como una imposición o carga a soportar.

En este razonamiento, Suárez cree que pensar una sociedad sin autoridad es un grave error; de ahí que igualmente elabore toda una teoría sobre la democracia política como forma de gobierno, adelantándose en siglos al pensamiento liberal, el cual, si lo comparamos con la filosofía política suareciana, no es tan original como se ha creído.

Siguiendo la estela de Aristóteles y Tomás de Aquino, Francisco Suárez entiende que tanto el origen como la unidad de la sociedad es natural, es decir, no es construida artificialmente. Sin embargo, esto no significa que no hayan de existir ciertos acuerdos entre los individuos para el mejor manejo del poder, aunque tales consensos tendrán siempre un límite, este es, la preservación del bien común. Así, dichos pactos tienen un fin racional y un límite infranqueable, a saber: nunca ser instrumentos para el perjuicio de la República.

¿Qué necesita el gobernante para dirigir la sociedad y velar por el bien común? La ley positiva, la cual, teniendo su fuente en la ley natural, tendrá que ser racional, porque va dirigida igualmente a seres racionales. En este punto hay una profunda analogía con el pensamiento del más importante iusnaturalista contemporáneo vivo como es John Finnis, quien considera que mientras más inteligente (racional) es una sociedad, mayor es la necesidad de la autoridad para coordinar los esfuerzos e iniciativas de tales ciudadanos.

De la misma forma, e igualmente en sintonía con John Finnis, Suárez establece que la ley —como producto de la actividad legislativa— tiene límites. Estos límites serían los bienes humanos básicos, los cuales nunca podrán ser violentados por la ley, porque degeneraría en una ley injusta, con lo cual en el pensamiento de Suárez nos encontramos también con una teoría de la legislación en toda su forma, antes incluso que los pensadores iuspositivistas la propusieran. Temas como el origen y contenido de la ley, la obligatoriedad de ésta, el castigo que la ley impone, etcétera, son tratados en el pensamiento suareciano, concluyendo —como lo haría cualquier iusnaturalista serio— que la ley humana positiva es un bien.

Finalmente, habrá que señalar que cuando Francisco Suárez trata el tema de la ley injusta, señala, con la mayor claridad posible, que ésta no es ley en sentido propio o primario, guardando con esto una profunda analogía con lo que había dicho santo Tomás, y más recientemente ha explicado John Finnis. Concluye, sin embargo, que en algunos casos hay que obedecer a la ley injusta para no generar un mayor perjuicio o daño a la sociedad.

En conclusión, y llegados a este punto, podemos afirmar que los autores aquí tratados y los temas expuestos por ellos en el libro nos permiten comprender la relevancia de la filosofía medieval para el pensamiento moderno,

INTRODUCCIÓN

9

lo mismo para la filosofía general que para la filosofía del derecho de hoy, y nos muestran también que las contribuciones de esa filosofía constituyen, en muchos casos, el punto de arranque de numerosos argumentos hoy expuestos por los principales autores de la teoría del derecho. Sin duda, el acercamiento detenido tanto a los pensadores como los temas tratados nos permitirá valorar en toda su dimensión dichos aportes para la filosofía del derecho y para su reflexión, pero, sobre todo, para entender que el medievo representó un periodo de la historia que vale la pena conocer y aprender de él, entre otras cosas, porque constituye, nada más y nada menos, que la mitad del pensamiento filosófico occidental en el que están sentadas las bases de nuestra civilización.

Javier SALDAÑA SERRANO
Ciudad de México, invierno de 2021

CAPÍTULO PRIMERO

LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

Daniel MÁRQUEZ

I. BREVE NOTA BIOGRÁFICA

Aurelius Augustinus Hipponensis o Aurelio Agustín, nació en Tagaste, hoy Suq Ahras, Argelia, el 13 de noviembre de 354, y falleció en Hipona el 28 de agosto de 430. Sus padres fueron un pagano de nombre Patricio, funcionario imperial, y una ferviente católica, Mónica (cristiana y virtuosa). Se destaca que era un niño irascible, soberbio y díscolo;¹ en la escuela le llamaban el “pequeño retórico” o el “leguleyo”;² estudió las primeras letras con un *litterator*, gramática en su ciudad natal, las artes liberales en Madaura y elocuentia (retórica, filosofía, derecho, estética, algo de todo) en Cartago. Desde los dieciocho años vivió con su primera concubina, con la que procreó a su hijo Adeodato, “el hijo del pecado”.³ Como aclaración previa se debe mencionar que no es el propósito de este trabajo confrontar al Hiponense con otros filósofos; la pretensión es mostrar el impacto de algunos temas de su pensamiento filosófico.

Agustín relata en sus *Confesiones* que su educación sistemática consistió en la retórica, disciplina que luego enseñó como profesor. Esta educación

¹ Para el desarrollo de algunos de los temas biográficos de san Agustín nos apoyamos en Battista, Mondin, *Dizionario dei teologi, Agostino Aurelio*, Bologna, Edizione Studio Domenicano, 1992, pp. 11-38; Wohl, Louis (de), *Corazón inquieto. La vida de san Agustín*, Madrid, Palabra, 1979, y en *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en Línea, San Agustín*, disponible en: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/agustin.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018), y Jiménez Duque, B., “Agustín de Hipona”, en Leonardi, Claudio *et al.* (eds.), *Diccionario de los santos*, v. I, A-I, Madrid, San Pablo, 2000, pp. 83-95.

² Wohl, Louis (de), *Corazón inquieto...*, *cit.*, p. 9.

³ Hijo de una concubina que tomó Agustín, y cuyo nombre se desconoce (la Innombra-da), y estará quince años con Agustín, hasta que Mónica, por ambición y para que su hijo se comprometiera en otro matrimonio que le abriera las puertas de los altos cargos, hace que se vaya (véase Ferrier, Francis, *¿Qué sé? San Agustín*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Publicaciones Cruz O., 1996, p. 15).

consistía en una cultura literaria basada en la gramática, la retórica y la dialéctica, como preparación para ejercer la oratoria, el arte de persuadir. La inquietud por la búsqueda de la sabiduría comenzó cuando leyó el *Hortensius* de Cicerón⁴ en 373, a la edad de diecinueve años. Un año más tarde leyó *Las categorías* de Aristóteles.⁵

En 384, Agustín ejerce como profesor de oratoria en Milán, lee a los clásicos, analiza a pensadores antiguos y estudia filosofía neoplatónica; escucha los sermones del arzobispo de Milán, Ambrosio, quien utilizaba las ideas de Plotino para demostrar los dogmas cristianos; desde la idea “Dios es luz, sustancia espiritual de la que todo depende y que no depende de nada”, Agustín comprende que las cosas están necesariamente subordinadas a Dios, derivan todo su ser de Él, de manera que el mal sólo puede ser entendido como pérdida de un bien, como ausencia o no-ser; en ningún caso como sustancia. Tres años después, en el 387, se hizo bautizar por Ambrosio, y se consagró definitivamente al servicio de Dios.

En 388 regresa a África; en 391 es ordenado sacerdote en Hipona⁶ por el anciano obispo Valerio, quien le encomendó la misión de predicar la palabra de Dios entre los fieles; combate las herejías y los cismas debatiendo con maniqueos, pelagianos, donatistas y paganos. Cuando muere Valerio, a finales de 395, Agustín es nombrado obispo de Hipona. En 410 cae Roma en manos de los godos de Alarico, se acusa al cristianismo de ser responsable de la desgracia del imperio. Agustín responde a esa acusación en su obra *La ciudad de Dios*, donde plasma la filosofía de la historia cristiana. En 429 inician las invasiones bárbaras del norte de África, Hipona es puesta en asedio, y al tercer mes del asedio Agustín enferma y muere a los 76 años de edad, el 28 de agosto de 430.

⁴ J. J. Garrido Zaragoza se pregunta: “¿Qué tipo de libro era el Hortensio que causó a Agustín semejante cambio? Se trata de un diálogo escrito por Cicerón en el año 45 antes de Cristo en respuesta al orador y amigo suyo Quintus Hortensius Hortalus, que había hecho un discurso en contra de la filosofía. El libro pertenece al género exhortativo y se inspiraba ampliamente en el diálogo de Aristóteles de nombre Protréptico. Dicho término procede del verbo pro-trepô, cuyo significado es «empujar», «excitar», «exhortar», «estimular». Se trata de un género literario extendido en la Antigüedad, cuya función era evidentemente pedagógica: motivar a los alumnos al estudio de un saber determinado. Con Aristóteles aparece ya claramente vinculado a la filosofía: su Protréptico es una incitación a consagrarse enteramente a la filosofía y a adoptar la «vida teórica» como la mejor y más noble forma de vida humana”. Véase Zaragoza Garrido, J. J., *La dimensión protreptica de las confesiones de san Agustín*, disponible en: <http://educacioncatolica.ucv.es/wp-content/uploads/2013/v/pon8ladimensionprotreptica.pdf> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁵ García, Ricardo M., *El concepto de libre albedrío en san Agustín*, Argentina, Universidad Nacional del Sur, 2003, p. 5.

⁶ Hipona actual Annaba, era un pueblo pequeño de pescadores.

Así, se le considera un teólogo latino asociado al pensamiento cristiano. Existe una escena —falsa, por cierto— que ilustra los afanes de Agustín: cuando paseaba por la playa intentado desentrañar el misterio de la trinidad, se encontró a un niño que intentaba llenar con agua, utilizando una concha marina, un agujero hecho en la arena de la playa. Cuando Agustín trata de hacerle ver la inutilidad de su tarea, el niño responde: “No ha de ser más difícil llenar de agua este agujero que desentrañar el misterio que bulle en tu cabeza”.⁷

Como lo destaca Erich Przywara, corresponde a Agustín la unión de dos potencias: la antigüedad y el cristianismo,⁸ potencias que están presentes en su síntesis filosófica. ¿Cuáles son los temas filosóficos que impactan en Agustín? En nuestra opinión, son los personales, los íntimos, aquellos que desde la inmanencia proyectan la subjetividad y, a partir de ésta, la trascendencia. Él se esfuerza por lograr la salvación vía la racionalidad, intentando conciliar las verdades reveladas a las certezas científicas y matemáticas, y alcanzar la divinidad mediante la conciliación entre sus saberes retóricos previos y la teología.

Lo anterior se muestra en su adhesión temprana al dogma maniqueo; su preocupación por el problema del mal y la cuestión del dualismo. Su obra filosófica es un diálogo de un pecador convertido gracias a la fe y a la iluminación divina, al que le preocupan cuestiones como el pecado, la fe, la maldad, el tiempo y la necesidad de defender al cristianismo de los ataques de las herejías de su momento histórico.

II. LA OBRA FILOSÓFICA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín destaca en temas filosóficos, morales y dogmáticos, lo que impacta más porque recibió una formación básicamente latina, fundada en el estudio de clásicos, como Virgilio, Salustio y Terencio. Sin embargo, su autor preferido y más estudiado, como ya se destacó, fue Cicerón, a quien Agustín admiraba profundamente. La influencia de Cicerón es considerable, no sólo desde el punto de vista de la técnica oratoria, sino también como transmisor de las ideas filosóficas.⁹

Otras influencias intelectuales fueron Mario Victorino, retórico filósofo de origen africano, quien comentó a Cicerón y tradujo algunas obras de filósofos griegos al latín, e influyó en la conversión de Agustín al

⁷ *Biografías y vidas...*, cit.

⁸ Przywara, Erich, *San Agustín*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, p. 21.

⁹ García M. Ricardo, *El concepto de libre...*, cit.

cristianismo;¹⁰ también se destaca entre las influencias griegas de Agustín a Platón, y a los platónicos Boecio y el Pseudo Dionisio.¹¹

Su bibliografía es vasta. Podemos encontrar en ella obra autobiográfica, como *Las confesiones* y las *Retractaciones*; libros filosóficos, entre éstos: *Contra los académicos*, *La vida feliz*, *El orden*, *Soliloquios*, *La inmortalidad del alma*, *La dialéctica*, *La dimensión del alma*, *El libre albedrío*, *La música*, y *El maestro*; obras apolo-géticas, entre ellas *De la verdadera religión*, *La utilidad de la fe*, *De la fe en lo que no se ve*, *La adivinación diabólica*, y *La ciudad de Dios*; escritos dogmáticos, como *La fe y el símbolo de los apóstoles*, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, *Cuestiones diversas a Simpliciano*, *Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio*, *La fe y las obras*, *Manual de fe, esperanza y caridad*, y *La Trinidad*; obras morales y pastorales, entre éstas: *La mentira*, *Contra la mentira*, *El combate cristiano*, *La catequesis a principiantes*, *La bondad del matrimonio*, *La santa virginidad*, *La bondad de la viudez*, *La continencia*, *La paciencia*, *Las uniones adulterinas*, y *La piedad con los difuntos*; también tiene obra monástica, como *Regla a los siervos de Dios* y *El trabajo de los monjes*; escritos exe-géticos, como *La doctrina cristiana*, *El espejo de la Sagrada Escritura*, *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*, *Comentario literal al Génesis* (incompleto), *Locuciones del Heptateuco*, *Cuestiones sobre el Heptateuco*, *Anotaciones al libro de Job*, *Ocho cuestiones del Antiguo Testamento*, *El Sermón de la Montaña*, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*, *Exposición de la Carta a los Gálatas*, *Exposición incoada de la Carta a los Romanos*, *Diecisiete pasajes del Evangelio de Mateo*, y *Concordancia de los evangelistas*.

Dentro de sus escritos polémicos, que escribe contra los maniqueos, los donatistas, los pelagianos, el arrianismo y contra herejías en general, destacan las obras siguientes: *Las herejías*, dedicado a Quodvultdeo, *A Orosio*, contra priscilianistas y origenistas, *Réplica al adversio de la Ley y los Profetas*, *Tratado contra los judíos*, *Réplica al sermón de los arrianos*, *Debate con Maximino*, obispo arriano, *Réplica a Maximino*, obispo arriano, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, *Las dos almas del hombre*, *Actas del debate con el maniqueo Fortunato*, *Réplica a Adimanto*, discípulo de Manés, llamada “del Fundamento”, *Réplica a Fausto*, el maniqueo, *Actas del debate con el maniqueo Félix*, *La naturaleza del bien*, *Respuesta al maniqueo Secundino*, *Salmo contra la secta de Donato*, *Réplica a la carta de Parmeniano*, *Tratado sobre el bautismo*, *Carta a los católicos sobre la secta donatista* (la unidad de la Iglesia), *Réplica a las cartas de Petiliano*, *Réplica al gramático Cresconio*, donatistas, *El único bautismo* (resumen del debate con los

¹⁰ Pibaza, Xabier, *Enquiridión trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, España, Secretariado Trinitario, 2005, p. 78.

¹¹ Mitre Fernández, Emilio, “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea”, en Chalmeta Gendrón, Pedro, *Cultura y culturas en la historia*, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 38.

donatistas), *Mensaje a los donatistas después de la Conferencia*, *Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesárea*, *Actas del debate con el donatista Emérito*, *Réplica a Gaudencio*, obispo donatista, *Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños*, *El espíritu y la letra*, *La naturaleza y la gracia*, *La perfección de la justicia del hombre*, *Actas del proceso a Pelagio*, *La gracia de Jesucristo y el pecado original*, *Naturaleza y origen del alma*, *El matrimonio y la concupiscencia*, *Réplica a las dos cartas de los pelagianos*, *Réplica a Juliano* (obra inacabada), *La gracia y el libre albedrío*, *La corrección y la gracia*, *La predestinación de los santos* y *El don de la perseverancia*.

En el apartado de sus obras homiléticas o del estudio de lo relacionado con el arte de predicar un sermón, tenemos: *Tratados sobre el Evangelio de san Juan* (1o. y 2o.) 1-124; *Tratados sobre la primera carta de san Juan*; *Comentarios a los salmos* (1o., 2o., 3o., 4o.) 1-15019; *Sermones* (1o.) 1-50: *Sobre el Antiguo Testamento*; *Sermones* (2o.) 51-116: *Sobre los evangelios sinópticos*; *Sermones* (3o.) 117-183: *Sobre el Evangelio de San Juan*, *Hechos y Cartas de los apóstoles*; *Sermones* (4o.) 184-272B: *Sobre los tiempos litúrgicos*; *Sermones* (5o.) 273-338: *Sobre los mártires*; *Sermones* (6o.) 339-396: *Sobre temas diversos*; *Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles*; *La devastación de Roma*; *Sermón sobre la disciplina cristiana*; y *La utilidad del ayuno*. Cierra su obra un extenso epistolario integrado por ochocientas cartas escritas desde el 386 al 430.¹²

Su labor intelectual no se detiene incluso en la cercanía de la muerte. En los momentos de respiro que el dejó el dictado de una respuesta a su adversario pelagiano, Julián de Eclana, Agustín releyó y revisó todas las obras realizadas en el transcurso de su vida. *Las Retracciones* constituyen un juicio y al mismo tiempo un complemento de su obra.¹³ Como se advierte, es un autor prolífico con intereses múltiples, pero siempre entrecruzados por su fe y amor a Dios.

III. LOS TEMAS RECURRENTES EN LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

La época de Agustín de Hipona es compleja en lo que se refiere al momento histórico, políticamente había terminado la persecución contra el cristianismo, ahora el Estado los apoya, pero interviene en las cuestiones religiosas; además, los bárbaros invaden el Imperio romano. Culturalmente, Marco Aurelio y Plotino son los últimos grandes pensadores paganos. En cambio, el cristianismo tiene a pensadores del nivel de Clemente de Alejan-

¹² Para una relación de las obras de Agustín de Hipona se puede consultar el sitio electrónico San Agustín. Augustinus Hipponensis, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, donde existe una relación de sus obras en latín, italiano, español y otros idiomas.

¹³ Ferrier, Francis, *¿Qué sé?...*, cit., p. 7.

dría, Orígenes Adamantius, los capadocios: Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, Jerónimo o Eusebio Hierónimo de Estridón, Hilario de Poitiers, Aurelius Ambrosio de Milán, y otros; pero, además, el cristianismo tiene que enfrentar las herejías de los arrianos, donatistas, pelagianos, nestorianos, y expresiones anticristianas, que influyen en la obra de Agustín.¹⁴

El tema central del pensamiento de Agustín de Hipona es la relación del alma, perdida por el pecado y salvada por la gracia divina, con Dios, relación en la que el mundo exterior no cumple otra función que la de mediador entre ambas partes, por lo que se destaca que su carácter es esencialmente espiritualista, opuesto a la tendencia cosmológica de la filosofía griega.¹⁵

Los grandes temas agustinianos —conocimiento y amor, memoria y presencia, sabiduría— dominaron toda la teología cristiana hasta la escolástica tomista. Lutero recuperó, transformándola, su visión pesimista del hombre pecador, y los jansenistas, por su parte, se inspiraron muy a menudo en el *Augustinus*, libro en cuyas páginas se resumían las principales tesis del filósofo de Hipona.¹⁶ Se destaca que los tres temas que le preocupan son: Dios, el alma y la verdad.¹⁷

Nosotros vamos a abordar la cuestión epistemológica, o sea, el problema de la verdad y su crítica al escepticismo; el problema de lenguaje que se adelanta a los temas que estudia la analítica, y cerraremos con la cuestión cosmológica, con temas como el origen del mundo, del tiempo y el mal, que después serán excelsamente desarrollados por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

1. *El problema epistemológico*

La epistemología se ocupa de los principios, fundamentos, extensión y métodos del conocimiento, o como la disciplina que se ocupa de estudiar los métodos para alcanzar el conocimiento y validarlo. Para abordar el problema del conocimiento en Agustín acudiremos a dos fuentes primarias: *Las confesiones* (*Confessionum*) y *Contra los académicos* (*Contra academicos*), sin perjuicio de acudir a otras fuentes.

¹⁴ Battista, Mondin, *Dizionario...*, *cit.*, p. 13, también en Battista, Mondin, *Storia della filosofia medievale*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1991.

¹⁵ *Biografías y vidas...*, *cit.*

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Chávez Calderón, Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, 3a. ed., México, Pearson Educación, 2004, p. 84.

Agustín cree en la filosofía, pero también destaca el papel que en su comprensión juega la gracia divina. Así, se pregunta: ¿Invocarán quizá los paganos a favor suyo las escuelas filosóficas y sus discusiones? He de decir, en primer lugar, que éstas no son romanas, sino griegas. Y si lo son, puesto que Grecia es ya una provincia romana, sus enseñanzas no tienen un origen divino, sino que son descubrimientos de los hombres. Algunos de estos filósofos llegaron a descubrir cosas importantes, en la medida en que eran ayudados por Dios. En cambio, en la medida en que, como hombres, han chocado con su limitación, cayeron en el error, máxime cuando Dios, que todo lo gobierna, con razón les hacía frente a su orgullo.¹⁸ Así, la filosofía sin la gracia divina es un error, simple retórica; en cambio, con la iluminación divina genera conocimientos importantes, los filósofos deben su conocimiento a Dios.

En *Contra académicos*, al ocuparse de la “Gravedad del problema de la verdad”, frente a la objeción de Alipio de que su refutación de los académicos termine mostrándolo como un académico, por lo que él pide que fundamente su opinión, Agustín responde: “Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad”. Como se advierte, más que en la filosofía, lo importante está en la vida, en las costumbres, en el alma, que —al triunfar abrazando la verdad— debe volver al cielo. En este mismo lugar, ante el argumento escéptico de Alipio, quien afirma: “yo no tengo ninguna cosa por cierta” porque los académicos le han hecho creer “que el hombre no puede hallar la verdad”, Agustín lo intima a discutir si puede hallarse la verdad, porque a él le parece que sí puede hallarse.¹⁹

Pero ¿qué es la verdad? La respuesta preliminar es que “no es cuestión de palabras, sino de cosas”, por lo que Alipio conmina a Agustín a evitar “una mera controversia verbal”, y le destaca la identidad entre la “probabilidad” y “verosimilitud”, en un debate previo entre Agustín y Licencio, a lo que Agustín replica: “No es mera cuestión de palabras, sino de mucha substancia y realidad”, por lo que la discusión “será contra los que creyeron que los académicos fueron hostiles al hallazgo de la verdad”.²⁰

¹⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, cap. VII, “Inutilidad de los descubrimientos filosóficos sin el respaldo de la autoridad divina: al hombre propenso al vicio le influyen más los hechos de los dioses que las filosofías humanas”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

¹⁹ San Agustín, *Contra los académicos*, libro II, cap. IX, “Gravedad del problema de la verdad”, 22 y 23, trad. de Victorino Capánaga, OAR, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁰ San Agustín, *Contra los académicos*, libro II, cap. X, “No es cuestión de palabras, sino de cosas”, 22 y 23.

La influencia platónica en la obra agustiniana relacionada con la verdad se advierte en *Contra los académicos*, libro III, capítulo XX, “Conclusión de la obra. Platón conduce a Cristo”, donde destaca su convicción de que “el hombre puede hallar la verdad”; afirma que la doctrina de Cicerón fue platónica; sostiene “que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón”. Afirma que no debe apartarse de la autoridad de Cristo, pues no encuentra otra más firme; además, espera hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.²¹

En este sentido, la verdad se obtiene por revelación o inspiración divina, en *Contra los académicos*, Agustín sostiene la “necesidad de un divino socorro para conocer la verdad”; así, Agustín, evocando la imagen de Proteo,²² sostiene: “sólo algún divino *numen* puede manifestar al hombre lo que es la verdad”. Sin embargo, prudentemente, destaca: “En este discurso nuestro, ninguna otra proposición he oído tan grata, tan grave, tan probable, y si nos asiste esa divinidad, ninguna tan verdadera”.²³

En un diálogo con la razón en *Los soliloquios*, Agustín destaca que la fe constituye los ojos del alma con que se percibe a Dios, porque “No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles. Y esto principalmente se consigue con la fe”.²⁴ También se requiere de la esperanza y la caridad. Así, para Agustín: “Luego sin las tres cosas, ningún alma puede sanarse y habilitarse para ver, es decir, entender a Dios”.²⁵

Por lo anterior, en *Soliloquios* se lee:

La mirada del alma es la razón; la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud; así, la virtud es la recta y perfecta razón. El papel de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, es: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que

²¹ San Agustín, *Contra los académicos*, libro III, cap. XX, “Conclusión de la obra. Platón conduce a Cristo”.

²² En ese mismo apartado se sostiene que “En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de la verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo”. No olvidemos que en la mitología griega Proteo podía predecir el futuro, aunque cambiaba de forma para evitar tener que hacerlo, contestando sólo a quien era capaz de capturarlo.

²³ San Agustín, *Contra los académicos*, libro III, cap. VI, “Necesidad de un divino socorro para conocer la verdad”.

²⁴ San Agustín de Hipona, *Soliloquios*, libro I, cap. V, p. 16, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁵ San Agustín de Hipona, *Soliloquios*, libro I, cap. V, p. 17.

lo verá, si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él. A la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada (no porque ésta cese ya, sino porque no hay más que mirar). Esta es la verdadera y perfecta virtud: la razón que llega a su fin, premiada con la vida feliz. Así, la visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento, el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos se puede eliminar, so pena de anularla.²⁶

En la filosofía agustiniana, tres condiciones son necesarias al alma: “que esté sana, que mire, que vea. Las otras tres, fe, esperanza y caridad, son indispensables para lo primero y segundo”.²⁷

Así, para Agustín de Hipona, el filósofo, según lo indica el nombre, quiere decir “amante de la sabiduría”, si la sabiduría es Dios, por quien todo ha sido hecho, como nos lo dice la autoridad y verdad divinas, el verdadero filósofo es el que ama a Dios.²⁸

La eficacia del descubrimiento dinámico de la verdad en el hiponense encuentra la fecundidad en su propia experiencia. El ansia de verdad produjo en él su búsqueda sin descanso. Cuando la halló en su interior, entonces sus aspiraciones se vieron colmadas. Desde ese momento vivirá intelectualmente unido a la verdad, y de ella brotarán sus ideas como de un inagotable, caudaloso y claro fontanal.²⁹ Así, Dios es la verdad, a la verdad se accede por revelación divina, el acto intelectual constituye una inspiración divina.

2. La cuestión del lenguaje

En la obra *De Magistro*, en el capítulo I, “Finalidad del lenguaje”,³⁰ Agustín conversa con su hijo Adeodato. En el diálogo, Adeodato afirma que cuando hablamos, pretendemos “enseñar o aprender”. Sin embargo,

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro VIII, cap. I, “La cuestión de la teología natural debe discutirse con los filósofos de doctrina más elevada”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁹ Lazcano, Rafael, “El amor a la verdad según Agustín de Hipona”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), p. 19, disponible en: <http://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol17/refmvol17a01.pdf> (fecha de consulta: 23 de junio de 2018).

³⁰ San Agustín, *El Maestro*, trad. de Manuel Martínez, OSA, cap. I, “Finalidad del lenguaje”, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

Agustín le corrige, cuando hablamos: “no queremos otra cosa que enseñar”. Sin embargo, Adeodato no está satisfecho, porque: “si hablar no es otra cosa que emitir palabras, también lo hacemos cuando cantamos. Y como lo hacemos solos muchas veces, sin que haya nadie que aprenda, no creo que pretendamos entonces enseñar algo”.

Sin embargo, Agustín destaca: “Yo pienso que hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo, modo ciertamente importante. Quede firme, ya desde ahora, que nuestra palabra tiene dos fines: o enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás; lo cual hacemos también cuando cantamos; ¿no te parece así?” Adeodato, en desacuerdo, replica: “es muy raro que yo cante por recordar, y no más bien por deleitarme”.

Ante la insistencia de Agustín de que el lenguaje no tiene otro fin que el de enseñar o recordar, Adeodato recurre al problema de la oración, porque “al orar, hablamos, y que, no obstante, no se puede creer que enseñemos o recordemos algo a Dios”. Agustín replica destacando la interioridad, afirmando que “se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre significa lo interior del corazón”. En cambio, “el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional”. Para hablar con Dios no se necesita lenguaje. Por lo anterior, Agustín cierra este debate afirmando que “por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas de las cuales son signos las palabras”.

En el capítulo II, “El hombre, mediante palabras, expresa su significado”, se aborda el tema del significado. Las palabras son signos. Además, afirma que el signo para serlo debe representar algo. Por lo anterior, Agustín pide a Adeodato que analice el verso *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* (Si es del agrado de los dioses no dejar nada de tan gran ciudad), lo que presenta el problema de cómo expresar el significado de la palabra *si*, Adeodato sabe lo que significa, pero no puede expresarlo. Por lo que se llega al consenso de que el significado de esta palabra reside en el alma.

Otra palabra problemática es “nada”, porque refiere a lo no existente; pero como no hay signo sin cosa significada, esta palabra no es un signo, pues nada significa, y esto cuestiona lo afirmado sobre el signo, porque falsamente se asentó que toda palabra es signo o significa algo. Sin embargo, Agustín sostiene que “con esta palabra, más bien que una realidad, que no existe, se significa un cierto estado de ánimo producido cuando no ve la realidad, y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia”. Por lo que se continúa con el ejercicio: *mostrar las cosas que estos signos representan.*

Por lo anterior, en el capítulo III se parte de la pregunta *¿Habrá cosas que se puedan mostrar sin signo alguno?* Adeodato destaca que le es absolutamente imposible dar una respuesta, porque están en una conversación, en la cual “no podemos menos de responder con palabras”, por lo que le pide a Agustín que lo interrogue sin palabras para que él responda del mismo modo. Después de un breve debate, se concluye en voz de Adeodato, que

...no podemos sin un signo mostrar nada cuando lo estamos haciendo y se nos pregunta sobre ello; si me pregunta qué es hablar cuando estoy hablando, todo lo que le diga para enseñárselo, necesariamente tiene que ser hablar; continuaré instruyéndole hasta que le ponga claro lo que desea, sin apartarme de lo que él quiere que le enseñe, ni echar mano de otros signos para demostrárselo que de la cosa misma.

De modo que para responder al “lenguaje” sólo tenemos al “lenguaje”. Así, se destaca el problema del lenguaje, en el capítulo IV, “Cómo unos signos muestran a otros signos”, donde Agustín le pide a Adeodato que convengan “en que se puede mostrar sin signos aquello que no hacemos cuando se nos pregunta, y que, sin embargo, podemos hacer en seguida; o los mismos signos de que tratamos. Pues, cuando estamos hablando, hacemos signos, de donde viene la palabra significar”. A lo que el segundo responde afirmativamente.

Así, Agustín afirma que cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos, como si decimos gesto o letra —pues las cosas que estas dos palabras significan son signos, no obstante—, u otra cosa distinta que no sea signo, por lo anterior, los signos se muestran con signos, y en tal consideración distinguimos dos partes: el enseñar o recordar los mismos o distintos signos, mediante signos también, lo que Adeodato considera evidente.

Agustín introduce el concepto de “significables” para aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos. Todas las cosas que se profieren con la articulación de la voz, significando algo, se llaman palabras. Así, todo lo que el nombre significa, también lo significa la palabra, pues así como nombre es palabra, mas el nombre no alcanza a significar todo lo que la palabra significa. Así que, como todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras nombres, creo que está claro cuál es la diferencia entre palabra y nombre; esto es, entre el signo de aquel signo que no significa ningún otro signo y entre el signo del signo que puede significar otro signo.

En el capítulo V, “Signos recíprocos”, se debate el tema de los signos cuya significación es recíproca; para clarificar la cuestión se acude a las vo-

ces “palabra” y “nombre”, decimos dos palabras; por lo anterior, toda palabra es nombre, y todo nombre, palabra, aunque los términos “nombre” y “palabra” tengan diferente significación; así suceden dos cosas cuando proferimos algo con semejante voz, por lo que Agustín argumenta: “Y si una de estas dos cosas ha sido llamada *verbum* (palabra), y la otra *nomen* (nombre), porque el término *verbum* se deriva de *verberare* (herir) y el término *nomen* se deriva de *noscere* (conocer), de suerte que el primero ha recibido este nombre por el oficio del oído y el segundo por el del espíritu”, lo que lleva el debate a la oración.

Ante las objeciones de Adeodato, Agustín afirma:

...juzgas que la razón, sin el testimonio de la autoridad, no tiene fuerza para demostrar que todas las partes de la oración significan algo, y que de ahí reciben el nombre; y si se llama, también se nombra, y si se nombra, nombrarse ha con algún nombre. Lo cual se comprende tan fácilmente en las diversas lenguas. Esto sería imposible si esas partes no fuesen nombres.

En el resumen de los argumentos, en el capítulo VII, se destaca que hablamos para enseñar o para recordar; el canto no es propiamente un lenguaje, y en la oración no podemos pensar que se le enseñamos o recordamos algo a Dios; nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos. Las palabras no son otra cosa que signos; las cosas que no significan algo no pueden ser signos, y que palabra nada (*nihil*), designa tal vez el estado de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca; los mismos gestos son signos.

Pueden demostrarse sin signos aquellas cosas que no hacemos en el momento en que somos preguntados, y podemos hacerlas después de la pregunta, y que, sin embargo, el lenguaje no era de esta clase, puesto que si estamos hablando y se nos pregunta qué es el lenguaje, evidentemente es por el mismo lenguaje por el que se muestra lo que es. Lo que muestran los signos con signos, o con ellos otras cosas que no lo son, o también sin signos las cosas que podemos hacer después que se nos pregunta, y tomamos el primero de estos tres casos para considerarlo y esclarecerlo atentamente.

En esta discusión se aclaró que hay signos que no pueden ser significados por lo que ellos significan; los términos “signo” y “palabra” son a la vez dos signos y dos palabras. En los signos recíprocos se ha mostrado que unos no tienen el mismo valor, otros lo tienen semejante y otros, en fin, son idénticos. Pues he aquí que este disílabo que suena cuando decimos «signo» significa sin excepción todo aquello por lo que se significa cualquier

cosa; mas no es signo de todos los signos el término “palabra”, sino sólo de aquellos emitidos por la articulación de la voz. Por donde se ve que, si bien el signo (*signum*) significa la palabra (*verbum*), y la palabra el signo, esto es, aquellas dos sílabas a éstas y éstas a aquéllas, tiene mayor extensión el signo que la palabra; es decir, significan más aquellas dos sílabas que éstas. Sin embargo, los términos “palabra” y “nombre”, tomados en su acepción general, tienen un valor equivalente. La palabra hiere el oído, y que el nombre excita el recuerdo en el espíritu; en la clase de los signos recíprocos no hemos encontrado ninguno que no se signifique también a sí mismo entre los demás.

En el capítulo VIII, en los apartados “Este juego dialéctico es más serio de lo que aparenta” y “Necesidad de pasar de los signos a su significado”, se destaca que todo lo que hablamos lo expresamos con signos, y de la boca del que habla no procede la cosa que se significa, sino el signo con que se significa; se exceptúa el caso de significar los mismos signos. Así, le pregunta a Adeodato, si te preguntase qué es el hombre, seguramente responderías que un animal; y si te preguntase qué parte de la oración es hombre, no podrías de ningún modo responder rectamente sino diciendo que nombre. Por lo cual, como se ve que “hombre” es nombre y es animal, lo primero se dice considerando el signo, y lo segundo, lo que el signo significa. Así, si el signo (continente) y su significado (su contenido) forman una unidad indisoluble.

Por lo que en el capítulo IX “¿Qué hemos de preferir: los signos o el contenido de los signos?”, se sostiene, en boca de Agustín, que las cosas significadas han de estimarse más que los signos. Porque todo lo que existe por otra cosa es más bajo que aquello por lo que es. Sin embargo, Adeodato refuta: “Lo que nos ofende al oírlo no pertenece al sonido de la palabra misma. Por tanto, no he de atribuir a este signo lo que aborrecemos en la cosa significada, y por eso antepongo el signo a la cosa, porque más nos gusta oírlo que tocar lo que él significa”.

No obstante, Agustín destaca que, según nuestra conclusión anterior, aunque sea falso que todas las cosas hayan de ser preferidas a sus signos, no es falso que todo lo que existe por otra cosa es menos apreciado que aquello por lo que existe. Por tanto, si hemos antepuesto este conocimiento al signo de que tratamos, ha sido porque estamos convencidos de que éste existe por aquél, no aquél por éste. Por lo anterior, se han de estimar menos las palabras que aquello para lo que sirven, puesto que el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas: las palabras son para que nosotros las usemos, y las usamos para enseñar. Así, pues, tanto mejor es el lenguaje que las palabras, cuanto es mejor enseñar que hablar. Por tanto, mucho mejor que las palabras es la doctrina.

Agustín destaca que para Adeodato es de más valor el conocimiento de las cosas que los signos de éstas. Por ello, el conocimiento de las cosas significadas ha de anteponerse al conocimiento de los signos, ¿no te parece? A lo que éste replica: “recelo asentir en esto”. Cuatro cosas hay: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. De igual modo que la primera es superior a la segunda, ¿por qué la tercera no lo será a la cuarta? Y si no es superior, ¿será necesario que le esté subordinada? Así, aparece el problema del conocimiento: ¿existe una prelación entre “ser” y “conocer”? ¿Qué es “superior”, el “ser” o el “conocer”? Lo que ya destaca el problema de la objetividad y su construcción a través del lenguaje, o sea, la subjetividad.

En el capítulo X, “¿Es posible la enseñanza sin los signos?”, se discute si se puede mostrar sin signos todo lo que podemos hacer tan pronto como somos interrogados. Adeodato sostiene que no encuentra otra cosa que pueda enseñarse sin signo alguno si no es la locución, y si alguno lo pregunta, qué es enseñar. Agustín pregunta: “¿Acaso no habla correctamente quien dice que nosotros hacemos signos para enseñar?”. Así, afirma que si hacemos signos para enseñar y no enseñamos para hacer signos, una cosa es enseñar y otra significar.

Por lo anterior, refuta a Adeodato destacando que es falso lo que dijo: que puede enseñarse sin signos a cualquiera que lo pregunte qué es enseñar. Vemos que ni esto puede hacerse sin signos, puesto que has concedido que una cosa es significar y otra, enseñar. Porque si, como se ve, estas dos cosas son diversas, enseñar no es posible sino significando, y no por sí mismo, como te había parecido. Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa a sí mismo; y como el lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos. Por lo anterior, para Agustín, queda establecido que nada se enseña sin signos, y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos. Como se advierte, Agustín se adelantó en siglos a los análisis filosóficos sobre el lenguaje.

Para Agustín, se pueden enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos, destacando la falsedad del argumento: “que nada hay en absoluto que pueda mostrarse sin signos”. Porque los signos son incapaces por sí mismos de enseñar nada, porque no hallamos nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa no me puede enseñar nada; pero si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo? La palabra no me muestra lo que significa. Ahora bien, si a nuestra pregunta se

responde señalando la cosa con el dedo, una vez vista aprendemos el signo que habíamos oído solamente, pero que no habíamos conocido. Como en este signo hay dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por el oído herido por él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada. La conclusión de Agustín es que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman “palabras”, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de ella nos enseña el valor de la palabra; es decir, la significación que entraña el sonido.

Continuando con la argumentación, en el capítulo XI, “Sólo la verdad es quien nos enseña desde dentro las palabras, con su sonido externo, nada consiguen”, Agustín afirma que las palabras nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérmolos conocer. Por ello, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas.

Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. En este sentido, para Agustín, con mucha verdad se dice que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado.

Para Agustín, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia consultando interiormente la verdad que reina en la mente; la verdad que es consultada y enseña, y que habita en el hombre interior, es Cristo, la inconmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Así, el conocimiento es una revelación de Dios.

El capítulo XII, “Cristo es la verdad y el Maestro que nos enseña interiormente”, le permite a Agustín destacar que todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero llamamos sensible; a lo segundo, inteligible; o, para hablar según el estilo de nuestros autores, a aquello llamamos carnal, a esto espiritual. Además, Agustín sostiene que cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado

hombre interior; pero entonces también el que nos oye, si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas, conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego, ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño yo algo diciéndole la verdad, pues aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente.

En el capítulo XIII, “La palabra no llega a manifestar lo que tenemos en el espíritu”, se afirma que todo el que puede ver interiormente es discípulo de la verdad. Por último, en el capítulo XIV, “Cristo enseña dentro; fuera, el hombre advierte con palabras”, Agustín diserta: ¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden, y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a los hombres doctos más bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen.

Así, para Agustín, Dios como verdadero maestro es la fuente del conocimiento, porque como sostiene Adeodato:

Yo he aprendido que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda, y que, sea cualquiera el pensamiento del que habla, muy poco puede aprender a través del lenguaje. Por otra parte, si hay algo de verdadero, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que Él habita dentro de nosotros.³¹

La verdad es ajena al hombre, la verdad es Dios.

3. *La cosmología, el origen del mundo, del tiempo y el mal*

En Agustín, el fundamento filosófico de la interioridad es: *ubi Deus ibi homo*, o también *ubi homo ibi Deus*, o sea, donde está Dios está el hombre, o donde está el hombre está Dios. Así, en *La Ciudad de Dios*, afirma:

El Dios supremo y verdadero, con su Palabra y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios único todopoderoso, creador y formador de toda alma y de todo

³¹ *El maestro*, cap. XIV.

cuerpo, por cuya participación son felices quienes son realmente, no engañosamente felices; que ha formado al hombre como animal racional, compuesto de alma y cuerpo; que, al pecar el hombre, ni lo dejó impune ni lo abandonó sin misericordia; este Dios, que ha dotado tanto a buenos como a malos del ser, común con las piedras; de la vida vegetativa con las plantas; de la vida sensitiva con los animales; de la vida intelectual, común únicamente con los ángeles; de quien procede toda regla, toda forma, todo orden; en quien se funda la medida, el número, el peso; a quien todo ser le debe su naturaleza, su especie, su valor, cualquiera que éste sea; de quien provienen los gérmenes de las formas, las formas de los gérmenes y la evolución de gérmenes y de formas; que dio a toda carne su origen, su hermosura, su salud, su fecundidad expansiva, la distribución de sus miembros, su saludable armonía; ese Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional, además, de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni a una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo: es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia.³²

Dios es potencia de la existencia, es demiurgo, Dios es creador. Así, en el libro XI, capítulo IV, numeral 1, de *La Ciudad de Dios*, se destaca que la creación del mundo

...ni es temporal ni ha sido establecido según un plan nuevo de Dios, como si hubiera querido luego lo que antes no quiso. Así, el autor de todas las cosas visibles, la más grande es el mundo; de todas las invisibles, lo es Dios. Pero la existencia del mundo la conocemos, la de Dios la creemos. Sobre la creación del mundo por Dios, en nadie creemos con más seguridad que en el mismo Dios.

Por lo anterior, lo que existe responde al “querer” de Dios; así, el creador aparece como el demiurgo del que emerge todo lo existente, incluido el tiempo.

Entonces, Agustín se pregunta: ¿por qué le plugo al Dios eterno crear entonces el cielo y la tierra, que no había creado antes? Destaca que, al

³² San Agustín, *La Ciudad de Dios*, cap. XI, “La providencia universal de Dios, cuyas leyes lo abarcan todo”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

principio, pensaba que el mundo era una emanación de Dios. Después de su conversión, comprende que ha sido creado por Dios. La expresión *in principio* la interpreta como “en el Logos” (según las ideas arquetípicas que se encuentran en el Hijo), de la nada y por su bondad.

En el libro XI, capítulo VI, de *La Ciudad de Dios*, “Uno solo es el principio de la creación del mundo y de los tiempos, y no es el uno anterior al otro”, Agustín afirma que si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva, y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo. Dios, en cuya eternidad no hay cambio en absoluto, es el creador y ordenador de los tiempos. Como nada existía antes y Dios creó el cielo y la tierra, no fue hecho el mundo en el tiempo, sino con el tiempo. Esto es, la creación inaugura el inicio de los tiempos. Así, no podía haber nada pasado, puesto que no había criatura alguna por cuyos movimientos mudables se realizara el tiempo. Agustín refrenda lo anterior, afirmando que “El mundo, en efecto, se hizo con el tiempo, si en su creación tuvo lugar el movimiento mudable”.³³

En *Las confesiones*, diserta sobre las teorías platónica y aristotélica del tiempo, “como la imagen móvil de la eternidad” y como “la medida del movimiento”. Así, para Agustín, el tiempo es la duración de una naturaleza finita que no puede existir toda contemporáneamente. El pasado y el futuro existen porque el presente no puede ser un presente siempre: es un presente que pasa. El presente se distingue en esto de la eternidad: es un *nunc transiens*; en cambio, la eternidad es un presente que no pasa: es un *nunc stans*. Sólo en nuestra mente se encuentran presente pasado y futuro: la memoria (presente del pasado), la intuición (presente del presente) y la espera (presente del futuro). En el alma es donde se mide el tiempo. El universo es finito y sucesivo. Por lo tanto, tuvo que tener un origen en el tiempo y no en la eternidad.³⁴

Agustín no duda del *arjé* de la creación, en *La Ciudad de Dios*, destaca que sólo existe un bien simple e inmutable que es Dios; él es el creador de los demás bienes complejos y mutables. Esa es la creación. Agustín destaca que “Él fueron creados todos los bienes, pero no simples, y, por tanto, mudables. El decir creados quiere decir hechos, no engendrados”. Así, Dios es un bien simple, inmutable y coeterno. Una naturaleza simple es aquella

³³ Libro XI, cap. VI, de *La Ciudad de Dios*.

³⁴ Confesiones XI, pp. 20 y 26.

que no tenga algo que pueda perder o que sea cosa distinta el que tiene de lo que tiene. Así: “el llamar simples a las cosas que son principal y verdaderamente divinas quiere decir que en ellas no es una cosa la cualidad y otra la sustancia, y que no son divinas o sabias o felices por la participación de diversos elementos”. Dios creó el mundo a sabiendas, por lo que la inteligibilidad del mundo —la posibilidad de conocerlo— se presenta a nuestro espíritu como algo admirable, pero verdadero: que a nosotros este mundo no puede sernos conocido sino porque ya existe de hecho; pero con relación a Dios, no podría existir si no fuera conocido por Él. En este sentido, las razones seminales agustinianas son las virtualidades puestas por Dios en la creación, que se van desarrollando en el tiempo. Son las semillas de todas las cosas futuras, que son desveladas y puestas por obra gracias a la actividad de las creaturas.³⁵

El problema del mal, lo aborda Agustín a partir de su polémica con los maniqueos, que sostenían un dualismo extremo al destacar la existencia de un principio del mal junto a un principio del bien. Agustín afirma que sólo hay un Dios bueno, creador del cielo y de la Tierra, y que el mal viene al mundo por la misma limitación de la creación y, sobre todo, por el pecado (mal moral). En los *Soliloquios* destaca:

Dios, que creaste de la nada este mundo, lo más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene.³⁶

En *La Ciudad de Dios*, Agustín sostiene la cuestión del libre albedrío como origen del mal. Dios es el autor de las cosas buenas, éste es el principio de la obra de Dios, se refieren a la naturaleza. Antes del vicio existía una naturaleza no viciada, como el vicio es contrario a la naturaleza; así, aun la voluntad mala es un gran testimonio de naturaleza buena de Dios, porque él es el creador de las naturalezas buenas y justísimo ordenador de las malas voluntades, de suerte que, usando ellas mal de sus naturalezas buenas, endereza Él al bien las voluntades malas.³⁷

³⁵ *La Ciudad de Dios*, libro XI, cap. X, “Sobre la simple e inmutable Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios, en que las cualidades no son distintas de la sustancia”.

³⁶ *Soliloquios*, libro I, cap. I, p. 4.

³⁷ *La Ciudad de Dios*, libro XI, cap. XVII, “El vicio de la malicia no pertenece a la naturaleza, sino que es contra la naturaleza, de cuyo pecado no es causa el Creador, sino la voluntad”.

Debatiendo con Aristóteles y su teoría del primer motor como causa eficiente, destaca que solicita “Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente, puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia”. Apartarse del grado supremo para volverse a lo que es en menor grado, es el inicio de la mala voluntad.³⁸

Haciéndose eco de la idea bíblica del comercio carnal entre los ángeles y las hijas de los seres humanos, destaca cómo el uso del libre albedrío condujo al mal. Así, sostiene:

Caminando y acrecentándose el género humano con este libre albedrío, tuvo lugar una mezcla y como cierta confusión de ambas ciudades en la participación de la iniquidad. Este mal tuvo de nuevo su causa en el sexo femenino: no, ciertamente, como en el principio, pues no persuadieron las mujeres a los hombres a pecar, seducidas ellas por la falacia de alguno, sino que, imbuidas desde el principio en las malas costumbres de la ciudad terrena, esto es, en la sociedad de los terrenos, fueron amadas a causa de su hermosura por los hijos de Dios, ciudadanos de la otra ciudad, la desterrada en este mundo.

Quizá advierte el problema de culpar a lo bello del mal, porque afirma que “la hermosura es un don de Dios”, para afirmar que “se les concede también a los malos, a fin de que no les parezca un gran bien a los buenos”. Y así, a partir de la belleza “bien mínimo” común a buenos y malos, los hijos de Dios fueron seducidos por el amor de las hijas de los hombres, por tenerlas como esposas, se dejaron llevar a las costumbres de la ciudad terrena, abandonando la religión que cultivaban en la ciudad santa.

Lo anterior, le permite afirmar que la belleza del cuerpo, un bien creado por Dios, pero temporal, carnal e ínfimo, es amado de modo indebido, dejando en segundo término a Dios, bien eterno, interno, sempiterno. Lo mismo ocurre con toda criatura: siendo buena, puede ser amada con buen o con mal amor: con el bueno si se ama debidamente; con el malo si con desorden. El Creador no puede ser mal amado. El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Así, define a la virtud como “el orden del amor”. Así, distingue a la Ciudad de Dios y a la Ciudad del Diablo, pues aquéllos seguían siendo hijos de los hombres por naturaleza, pero habían comenzado a tener otro nombre

³⁸ *La Ciudad de Dios*, libro XII, cap. VII, “No hay que buscar una causa eficiente de la mala voluntad”.

por gracia. Aun en la misma Escritura, donde se dice que los hijos de Dios amaron a las hijas de los hombres, reciben ellos también el nombre de ángeles de Dios. Por eso muchos piensan que no se trata de hombres, sino de ángeles.³⁹

La ciudad de Dios se define en términos del *ordo amoris*. La virtud agustiniana, analizada en *La Ciudad de Dios* en términos de *ordo amoris*, significa amar lo que debe ser amado. Por ese motivo, las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad— eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón —fortaleza, justicia, prudencia, templanza—. ⁴⁰

En *La Ciudad de Dios*, al ocuparse de “La voluntad eterna e inmutable de Dios”, Agustín destaca que “los malos hacen muchas cosas contra la voluntad de Dios”; sin embargo, el poder y la sabiduría de este Dios permiten que todo lo que parece adverso a su voluntad tiende a las metas justas y buenas que Él conoce de antemano.

Así, se llama también voluntad de Dios la que Él suscita en los corazones de los que cumplen sus mandatos. Dios es el que obra en vosotros el querer. Como se llama justicia de Dios no sólo a aquella por la cual es Él justo, sino también la que causa en el hombre que es justificado, así como también se habla de la ley de Dios, que es más bien de los hombres, aunque dada por Él.

En este sentido, Dios quiere porque hace que ellos quieran su voluntad, que es eterna como su presciencia; ha hecho en el cielo y en la tierra cuanto ha querido, no sólo las cosas pasadas o presentes, sino también las futuras. Por lo anterior, si llega el tiempo de que suceda lo que quiso, y que supo de antemano y dispuso antes de todos los tiempos, decimos: “Se hará cuando Dios quiera”. Si, en cambio, ignoramos no sólo el tiempo en que ha de tener lugar, sino también si ha de suceder, decimos: “Sucederá si Dios quiere”, porque entonces tendrá lugar lo que está preparado desde la eternidad en su inmutable voluntad.⁴¹ Como se advierte, la idea de la creación construye una física en la filosofía agustiniana, con Dios como centro y origen de todo.

³⁹ *La Ciudad de Dios*, libro XV, cap. XXII, “Caída de los hijos de Dios seducidos por el amor de las mujeres extranjeras, por la cual merecieron todos, excepto ocho personas, perecer en el diluvio”.

⁴⁰ Ferrer Santos, Urbano y Román Ortiz, Ángel Damián, San Agustín de Hipona, 4. Elementos fundamentales de la ética agustiniana, 4.1 La virtud como *ordo amoris*, *Philosophica. Enciclopedia filosófica en línea*, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html#toc6> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁴¹ *La Ciudad de Dios*, libro XXII, cap. II, “La voluntad eterna e inmutable de Dios”.

4. *La teoría tripartita de la ley*

La investigación de Agustín de Hipona en torno a la ley inicia en el *Libre Albedrío*; afirma que la ley humana o temporal tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impunes muchos actos que castiga la providencia divina, y aun siendo justa, puede modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos; en cambio, la ley eterna e inmutable es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y castiga a los malos con una vida infeliz y miserable, y premia a los buenos con una vida bienaventurada, es conforme a la razón y fuente de la ley temporal.⁴²

En la *Réplica a Fausto, El Maniqueo*, en el libro XIX, Agustín de Hipona interpreta la cita de Mateo 5, 17: “No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento”, y propone una teoría tripartita de la Ley. Menciona a la ley de los hebreos “a la que Pablo llama ley del pecado y de la muerte”; la de los gentiles, “a la que llama ley natural” que “ellos que muestran la realidad de la ley escrita en sus corazones”, y la ley de “la verdad”, que “señaló el apóstol al decir: La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte”. En torno a estas tres clases de leyes sostiene que Jesús “no vino a abolir la ley, sino a completarla”; es preciso de esmero y diligencia para comprender a cuál de ellas se refería.⁴³

Por lo anterior, afirma: “Esa ley encadenó a los soberbios con la culpa de la prevaricación, aumentando el pecado, al mandarles lo que no pueden cumplir. La justicia de esa misma ley se cumple por la gracia del Espíritu en quienes aprenden de Cristo, que no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento, a ser mansos y humildes de corazón”.⁴⁴

En torno al doble contenido de la ley, critica a los maniqueos su incapacidad de entender los “misterios de la ley ni las acciones de los profetas, porque no sabéis pensar ni la santidad ni la justicia”. Compara las instituciones hebreas y la ley, cuestionando la circuncisión y el sacrificio, afirmando que la verdadera ley: no matarás, no comerás adulterio, no jurarás en falso, ya estaba presente en los gentiles. En ese contexto, alude al doble

⁴² Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, libro I, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm (fecha de consulta: 4 de mayo de 2022).

⁴³ San Agustín, *Réplica a Fausto, el maniqueo*, libro XIX, “Interpretación maniquea y católica de Mt 5,17”, “Nueva interpretación de Mt 5,17”, trad. de Pío de Luis, OSA, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm (fecha de consulta: 4 de mayo de 2022).

⁴⁴ *Idem*.

contenido de la ley: la gracia y la verdad, y afirma: “Pues la misma ley que fue dada por Moisés, se ha convertido en gracia y verdad por Jesucristo. Gracia porque, otorgado el perdón de los pecados, se cumple, por don de Dios, lo mandado; verdad puesto que, suprimida la observancia de las sombras, se hace presente, por la fidelidad de Dios, lo prometido”.⁴⁵ En ese apartado también define al pecado como “un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo”. Así, el orden natural en el hombre consiste de alma, cuerpo y animal. En ese sentido, “en el alma del hombre está presente la razón”; así, la razón se antepone por ley de la naturaleza a sus restantes partes, y en la misma razón, que en parte es contemplativa y en parte activa, sin duda destaca más la contemplación: “En ella está también la imagen de Dios, gracias a la cual, mediante la fe, nos reformamos para llegar a la visión”.⁴⁶ Así, por el espíritu de Dios en nuestro cuerpo pecador: “vivimos justamente según la ley eterna por la que se respeta el orden natural si vivimos con la fe”.

Lo anterior muestra que las teorías iusnaturalistas del derecho tienen en Agustín de Hipona a uno de sus más claros expositores.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE AGUSTÍN DE HIPONA

¿Cómo valorar a este filósofo autodidacto sin formación sistemática filosófica?⁴⁷ Quizá destacando que hasta el siglo XIII la orientación platónica de la filosofía de Agustín de Hipona dominará el pensamiento cristiano occidental, y tiene como resultado el agustinismo: un conjunto de tesis basadas fundamentalmente en el obispo de Hipona, con algunas otras incorporaciones sacadas del persa Avicena (siglo XI) o de otros filósofos; así, podríamos decir que el cristianismo es agustiniano.

El agustinismo tuvo a sus figuras más destacadas en la orden franciscana a fines de la Edad Media, y sus ideas esenciales eran: *a)* fe y razón colaboran en hacer más clara la verdad cristiana; no hay separación entre ellas; *b)* dualismo platónico en la idea del hombre, que es un alma inmortal que se sirve

⁴⁵ *Ibidem*, libro XXII: “Maniqueos y católicos ante los patriarcas y profetas”, “Actitud maniquea ante los profetas”, trad. Pío de Luis, OSA.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ García, Ricardo M., *op. cit.*, p. 6. La frase puede ser polémica, porque en este trabajo argumentamos que Cicerón lo introdujo a la filosofía.

de un cuerpo mortal; *c*) en ética, primacía de la voluntad sobre el entendimiento, el querer sobre el conocer, y *d*) teoría iluminista del conocimiento.⁴⁸

Quizá una valoración más eficaz se pueda realizar acudiendo al agustinismo del siglo XIII, que se caracteriza, en general, por defender las siguientes tesis de Agustín: *a*) la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (y, por consiguiente, predominio del amor sobre el conocimiento, de la intuición afectiva sobre los métodos racionales); *b*) la producción de todos o de algunos conocimientos sin el concurso inicial de las cosas externas o sensibles (teoría de la iluminación); *c*) el hilemorfismo universal (todas las criaturas, incluso las espirituales, están compuestas de materia y forma); *d*) la positividad de la materia (que no es pura potencia); *e*) la pluralidad de formas sustanciales en el individuo; *f*) la identidad del alma y sus facultades (negación de la distinción esencial de las potencias del alma); *g*) la imposibilidad de la eternidad del mundo, y *h*) la identificación de la filosofía y la teología en una sabiduría única. Los dos principales representantes de esta corriente fueron Alejandro de Hales y Buenaventura.⁴⁹

Algunos, como Eduardo Mora-Anda, en una extrapolación quizá exagerada, sostienen que Agustín se anticipó a otros santos, sabios y filósofos en muchas cosas. Destaca que, ya en el siglo IV d. C., sostuvo que Dios, al crear el universo, había creado al tiempo. Como decía un periodista, muchos científicos se burlaron de ese aserto y sostuvieron que el universo era eterno. Incluso pensaban que las primeras palabras de la Biblia (“En el principio Dios creó los cielos y la tierra”) era sólo una fábula; pero en 1965 se descubrió que el universo había tenido un comienzo: el llamado “Big Bang”, la explosión original que dio comienzo al cosmos y al tiempo. Huellas del mismo se detectaban en la expansión observable de la energía... Dieciséis siglos después de San Agustín llegó Albert Einstein (v. relatividad), y aclaró que el tiempo era en verdad otra dimensión del universo... San Agustín tenía razón.⁵⁰ Por lo que en esta interpretación, Agustín sería uno de los creadores de la nueva física.

Quizá con más equilibrio en el siglo XIII, Tomás de Aquino reconoció la indiscutible autoridad de Agustín como doctor de la fe; pero, en cuan-

⁴⁸ Pabón Figueras, Carmen y Valencia Rodríguez, Juan Manuel, *Pruebas de acceso a la Universidad para mayores de 25 años. Parte específica. Filosofía*, España, Editorial MAD, 2004, p. 149.

⁴⁹ Gobierno de España, Ministerio de Educación, Área de Filosofía, Ruta 2, “Medievo y Renacimiento”, folletos. San Agustín, disponible en: http://recursositic.educacion.es/bachillerato/proyecto/filosofia/web/f2publi1.php?id_ruta=18&id_etapa=3&id_autor=1 (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁵⁰ Mora-Anda, Eduardo, *Lo secreto y lo sagrado. Hechos y vivencias sobre religiones y sectas*, Argentina, Dunken, 2013, p. 21.

to filósofo, asumió algunas de sus teorías y rechazó otras. Concretamente, Tomás de Aquino aceptó tres importantes doctrinas agustinianas: *a)* el trascendentalismo causal o abismo metafísico existente entre Dios y las criaturas (que son causadas); *b)* el ejemplarismo, recogiendo la doctrina de la participación en la cumbre de su pensamiento metafísico, y *c)* la solución al problema del mal. Sin embargo, tuvo serias reservas respecto a la estructura metafísica de la criatura y la doctrina del conocimiento agustinianas.

Como lo destaca Erich Przywara, si es verdad que el espíritu europeo está constituido por la unión de dos potencias, la antigüedad y el cristianismo, Agustín es su genio. En efecto, él es dicha unión. En él se conjugan los dos motivos fundamentales de la antigüedad: el Parménides, que va hasta Platón y el Heráclito, que finaliza en Aristóteles. Parménides-Platón viven en un inquieto afán (*inquietum*) de pasar de lo mudable a lo inmutables (de los *mutabilia* a lo *incommutabile*, del *erat* y *erit* al *est*, del *facta sunt* al *quae facta sunt in Ipso vita erat* del Logos). Heráclito-Parménides, con el mensaje de su oscilante ritmo de los contrarios, informan tanto el contenido como la forma de su espíritu: la doctrina de la “belleza antitética del mundo”, hasta la más alta unidad rítmica de la vida trinitaria, constituye el punto central de su pensamiento, el estilo del lenguaje antitético, en el que es inigualable maestro antes y después de él.⁵¹

En lo que se refiere a su aportación normativa, que todavía impacta en el iusnaturalismo actual, Lorenzo Fernández Gómez afirma que la trilogía agustiniana ley eterna, ley natural y ley positiva constituye la columna vertebral de la filosofía jurídica desarrollada por Tomás de Aquino, Vitoria, Suárez, y otros, es punto obligado de referencia para filósofos y juristas de las más diversas ideologías, cada vez que apelan a los fundamentos éticos del derecho en busca de la reparación de injusticias y de protección para la dignidad del hombre.⁵² Para la importancia de las ideas de san Agustín para la filosofía del derecho se extiende hasta la actualidad, y se manifiesta en primer lugar en fijar como origen y fundamento del derecho natural la voluntad de Dios; de manera que toda ley para ser justa debe corresponderse con esa voluntad interpretada por los representantes de Dios en la Tierra, que no son otros que los miembros de la curia romana encabezada por el papa.⁵³

⁵¹ Przywara, Erich, *San Agustín: perfil humano y religioso*, p. 21.

⁵² Fernández Gómez, Lorenzo, “Humanismo y derecho natural en san Agustín”, *Temas de filosofía del derecho*, 4a. ed., Caracas, Facultad de Derecho Universidad Católica Andrés Bello, 2007, p. 29.

⁵³ Puerta Martínez, Yusmany I. *et al.*, “Aportes de san Agustín a la filosofía del derecho”, *Uniandes Episteme*, 6 (especial), pp. 751-760.

En la dimensión estrictamente iusfilosófica, el pensamiento agustiniano se encuentra en John Finnis, Javier Hervada, Michel Villey, Álvaro d'Ors, entre otros cultores del derecho natural; tampoco podemos ignorar su impacto en la política.

Rita Kelkheim destaca sobre Agustín de Hipona, que fue un hombre de ciencia, gran lector, filósofo, un investigador con un criterio analítico y reflexivo, con una notable inteligencia, que en su obra reconoce que la grandeza y la inteligencia de Dios no tiene límites ni limita al hombre para que sea continuador de la creación a través de su investigación y su inteligencia humana.⁵⁴

El pensamiento de Hipona es de síntesis; planteó las grandes interrogantes humanas con profundidad y rigor, de ahí que el interés por su filosofía siga vivo. Hoy cada vez son más los que se suman al estudio de su legado filosófico y a la profundización de éste, siendo miles los artículos y libros que se publican acerca de los múltiples aspectos de su pensamiento.

Quizá para caracterizar mejor a Agustín podemos cerrar con su frase: *Crede ut intelligas* (“cree para comprender”), y que en mi opinión resume su filosofía: la fe como vía para entender a Dios.

⁵⁴ Kelkheim, Rita, *Santuarios marianos mexicanos*, Madrid, Agualarga, Noriega Editores, 2002.

CAPÍTULO SEGUNDO

SOBRE LOS HÁBITOS INTELECTUALES EN EL RAZONAMIENTO JURÍDICO. TOMÁS DE AQUINO Y EL JUICIO SOBRE EL CASO EXCEPCIONAL

Pedro RIVAS PALÁ

Sobre la prudencia o sabiduría práctica en el pensamiento aristotélico y sobre la doctrina de Tomás de Aquino se ha escrito de modo muy abundante. Sin embargo, no es tan común encontrar comentarios a la distinción que hace Aristóteles, y que desarrolla el Aquinate entre algunos hábitos intelectuales que forman parte de la prudencia. Lo más singular es que parece indicar que el juicio de tales hábitos no es discursivo. Esta afirmación abre la puerta a un problema mayor. En efecto, de ser así, el razonamiento jurídico, como ejemplo de juicio práctico, prudencial en este caso, tendrá también elementos o momentos no discursivos. Esta tesis puede resultar desconcertante, porque precisamente el empeño de la lógica jurídica y de las teorías de la argumentación jurídica es tratar de explicar cada uno de los pasos que debe dar quien razona en el ámbito del derecho. Para ello, se nos muestran también los errores a evitar en forma de incoherencias, falacias, déficits, inconclusiones, etcétera. La manera de comprender y, sobre todo, de fiscalizar la argumentación en derecho pasa concretamente por la descripción del discurso jurídico, entendido como una concatenación de razones que fundamentan una decisión.

A lo que se apunta es a que en la formación y construcción de los fundamentos de una decisión existen aspectos donde no hay discurso, sino más bien hallazgo (*inventio*) de la solución o de los elementos necesarios para alcanzar la solución. Por desgracia, todo esto ha sido caracterizado en nuestro lenguaje habitual como intuición, en el mejor de los casos, empatía o instinto. Tales palabras nos remiten en su uso común al mundo de lo irracional o, al menos, de lo inexplicable, que es aquel que pretendemos evitar a toda costa. Hablar de intuición nos lleva a ámbitos como el de la creación artística, rodeados de misterio para el común de los mortales y, en todo caso, inaccesibles. Otras expresiones propias del hablar coloquial emplean metáforas

(tener buen ojo, llevarlo en la sangre, darse bien algo), lo que nos conduce de nuevo hacia ámbitos poéticos y, por tanto, carentes de explicación científica. Por lo anterior, se hace necesario adelantar en este punto que vamos a intentar mostrar que tales elementos no discursivos son precisamente máximamente racionales. Es decir, que lejos de expresar lo inexpresable por irracional e incommunicable se presentan paradójicamente como momentos donde la razón preside el acceso a la realidad y lo hace de manera certera y precisa.

En otro lugar he considerado con cierto detenimiento la primera de esas dos disposiciones judicativas, la que Aristóteles denomina *synesis*.⁵⁵ En este trabajo vamos a detenernos en la segunda de ellas, la *gnome*, y su relación con la epiqueya tal y como la concibe Tomás de Aquino. Por caracterizarla brevemente de manera introductoria, se puede decir que tiene por objeto el caso excepcional. Por lo anterior, la finalidad de estas páginas es mostrar que en el ámbito del juicio práctico hay al menos un elemento no discursivo, y tratar de comprenderlo. Aún más, se trata de mostrar que ese elemento, aunque no sea discursivo, no es irracional. En este sentido, tiene propósitos similares al estudio previo ya mencionado. Con todo, la singularidad de la *gnome* con respecto a la *synesis* revela aspectos particulares del conocimiento jurídico. De ahí que el segundo objetivo de este trabajo sea el de formular las bases para una comprensión del tratamiento de la excepcionalidad en el razonamiento jurídico.

I. LA *GNOME* EN EL CONTEXTO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Para comprender la naturaleza de la *gnome*, es necesario ubicar, aunque sea de manera breve y comprimida, el sentido aristotélico de prudencia, que es el marco en el que se mueve Tomás de Aquino.

Para introducir sucintamente la visión aristotélica de la prudencia hay que comenzar por recordar su distinción entre los objetos del conocimiento humano. “Lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero. Además toda ciencia parece susceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido”.⁵⁶ En el lado opuesto, “entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción

⁵⁵ Rivas Pala, Pedro, “Un momento no discursivo en el razonamiento jurídico. Una aproximación de matriz aristotélica”, *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho* 14, 2020.

⁵⁶ *Ética a Nicómaco* VI 11, 1139b 23-25. Se emplea la traducción de Julián Marías y María de Araujo (1949), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. A partir de ahora se cita EN y la numeración de la edición de Bekker.

(ποιεσις) y lo que es objeto de acción (πραξις).⁵⁷ Esta última es objeto de la prudencia (φρονεσις). En efecto, cuando Aristóteles habla de acción (πραξις) se refiere a aquellas acciones cuyo fin es hacerlas bien.⁵⁸ Y en el caso de los seres humanos se trata de vivir bien, y en ese caso el fin de la praxis humana no es distinto de ella misma.⁵⁹

Pero no solamente se trata de realidades no necesarias, sino que también hay otro rasgo de importancia. En concreto, refiriéndose a la prudencia, afirma “Que la prudencia no es ciencia es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esta naturaleza”.⁶⁰ Más claramente, pone en relación los caracteres de particularidad, practicidad y la índole de acción: “Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”.⁶¹

Sin embargo, Aristóteles no renuncia a la condición de verdad cuando se trata del conocimiento no científico. Por ejemplo, cuando afirma que “del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad, mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”.⁶² Con todo, en este caso nos encontramos ante una verdad que no está separada de la utilidad, porque “el presente tratado no es teórico como los otros pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil”.⁶³ Por eso, “con razón se dice que realizando acciones justas se hace uno justo..., y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno”.⁶⁴ Como la teoría se ocupa de lo que existe ya por sí mismo, no posee la virtud de realizar bien alguno, y así, “la reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y a una práctica”.⁶⁵ Por eso, en este caso la verdad no podrá consistir en adecuación alguna, por la sencilla razón de que carecemos de un objeto que aparezca por sí, porque estamos ante una realidad que tenemos que hacer surgir nosotros mismos. La verdad práctica es una verdad operativa. Es algo que ha de ser hecho, producido, realizado, de manera

⁵⁷ EN, 1140a 1-2.

⁵⁸ EN, 1139b 3-4.

⁵⁹ EN, 1140b 7.

⁶⁰ EN, 1142a 30.

⁶¹ EN, 1141b 15.

⁶² EN, 1139a 30.

⁶³ EN, 1103b 26-29.

⁶⁴ EN, 1105b 9-12.

⁶⁵ EN, 1139a 35.

operativa. La verdad práctica debe tener ella misma carácter de praxis. Con frase precisa, aunque de complicada traducción, lo ha explicado el Estagirita: “Las cosas que hay que aprender a hacer, las aprendemos haciéndolas”. O en traducción más libre: “Para saber lo que tenemos que hacer hay que hacer lo que queremos saber”.⁶⁶

De ahí que Aristóteles sostiene que estamos ante un saber acerca del propio sujeto: “el que sabe sobre uno mismo y actúa en consecuencia es prudente”.⁶⁷ El deber-ser aparece como incluido en el ser, que en los seres vivos consiste en vivir, y en los seres vivos racionales consiste en vivir conforme a la razón, es decir, en praxis, en actuar racional. Para ello será necesario considerar los medios y los fines de la acción, y deliberar sobre ellos de una manera buena, que “consiste en una especie de rectitud”,⁶⁸ que debe ser “conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia”.⁶⁹

Nos queda por último tratar de distinguir el conocimiento prudencial del conocimiento artístico o del conocimiento técnico (tecnh). Coinciden en ser saberes previos que guían y determinan la acción, y en que su objeto no es algo que siempre es como es. En ambos casos se echa mano de un saber previo para elegir bien los medios para resolver una situación concreta. Sin embargo, “los llamamos prudentes cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte (tecnh)”.⁷⁰ La diferencia entre tales fines queda más clara cuando afirma que “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin”.⁷¹

Para terminar de ubicar adecuadamente la prudencia aristotélica, puede ser conveniente hacer algunas reflexiones más. Por un lado, cabe todavía preguntarse qué género de conocimiento tiene el prudente del que los demás carecen. Podría pensarse que la diferencia radica en que el prudente sabe mucho, conoce en profundidad un sistema de principios morales. Sin embargo, es fácil advertir que en este caso quedaría sin explicar por qué Aristóteles se dedica a explorar las capacidades intelectuales del prudente. Más bien, comprender qué es ser prudente es entender las capacidades perceptivas que le hacen ver correctamente lo que hay que hacer. Puede

⁶⁶ EN, 1103a 32-33.

⁶⁷ EN, 1141b 33.

⁶⁸ EN, 1142b 10.

⁶⁹ EN, 1142b 33.

⁷⁰ EN, 1140a 28-29.

⁷¹ EN, 1140b 5-7.

que su superioridad no radique en esto exclusivamente, pero al menos es una condición necesaria. Hursthouse ha llamado “modelo perceptivo” a esto último.⁷²

En este sentido, puede afirmarse que el uso práctico de la razón no es para Aristóteles un modelo teórico para administrar la incertidumbre moral ni un cálculo de medios y fines.⁷³ Lo que alcanza la prudencia es la verdad práctica, es decir, que se da a la vez un deseo recto del fin y un conocimiento verdadero del medio. Verdad práctica es acción según deseo recto y cálculo verdadero de los medios. No es una verdad de los enunciados sobre la acción, sino el acierto en la acción: no es verdad del juicio, sino de la acción misma. La verdad práctica es el resultado de un apetito y de un conocimiento.⁷⁴

De ahí que las virtudes son fines generales de validez absoluta y universal que permiten a la razón práctica individuar la acción concreta a realizar. Las virtudes, en cuanto que son principios prácticos de la razón y exigencias éticas originarias, no admiten excepciones.⁷⁵ Porque una ética de la virtud en sentido técnico no es simplemente una ética que asume las virtudes morales como un esquema clasificatorio de los problemas éticos a resolver.⁷⁶

Con lo dicho, es suficiente para abordar el problema que nos planteamos. Es evidente la relación profunda que puede establecerse con la cuestión específica de la prudencia jurídica. Sin embargo, no es nuestra intención considerar la prudencia jurídica, más allá de la disposición concreta que vamos a estudiar, y que responde a una de las partes de la prudencia. Entrar a tratar los procedimientos propios de la prudencia en el derecho requiere de un espacio muy superior al que se dispone, y sobre todo de un tratamiento monográfico, que excede estas líneas.

Corresponde ya presentar el texto en el que Aristóteles habla de la disposición relevante. Para ello, vamos a mantener algunos términos sin traducir. Por lo demás, el resto del texto no parece presentar lecturas distintas, salvo alguna excepción: vamos a traducir *epieicheia* (ἐπιεκέια) por epiqueya, y no por equidad, y *epieikes* (ἐπιεικές) por perteneciente a la epiqueya. Vamos

⁷² Hursthouse, R., “Practical Wisdom: A Mundane Account”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106 (2006), pp. 286 y 287.

⁷³ Zagal, H., “Apetito recto, prudencia y verdad práctica. Las pautas de la eupraxía en la nicomáquea”, *Metafísica y Persona* 5 (9) (2013), p. 99.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 105 y 106.

⁷⁵ Rodríguez Luño, A., “La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal *cursus theologicus* dei *Salmanticensis* fino ai nostri giorni”, *Acta Philosophica* 7 (1998), pp. 74 y 75.

⁷⁶ Rodríguez Luño, A., “La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez”, *Acta Philosophica* 6 (1997), p. 202.

a echar mano de una de las traducciones comúnmente empleadas⁷⁷ aunque no sea la única de las confiables.

La llamada *gnome* (γνώμη), en virtud de la cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene *gnome* (γνώμη), es el discernimiento recto (κρισις ορθη) de lo que pertenece a la epiqueya (equitativo, en la versión que usamos). Señal de ello es que llamamos comprensivo sobre todo al que tiene epiqueya, y tener epiqueya (equidad en la versión que usamos) a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo que pertenece a la epiqueya, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad.

Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de *gnome* (γνώμη), *synesis* (συνεσις), prudencia (φρονεσις) y *nous* (νοῦς). La versión que empleamos traduce por “intuición”, atribuimos a las mismas personas el tener *gnome* (γνώμη) o *nous* (νοῦς), así como el ser prudente y tener *synesis* (συνεσις); porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la epiqueya es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas, y así no sólo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que la *synesis* (συνεσις) y la *gnome* (γνώμη) versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos. El *nous* (νοῦς) tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay *nous* (νοῦς) y no *logos* (λογος). La versión empleada traduce por “razonamiento”; el *nous* (νοῦς) que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es el *nous* (νοῦς).

Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza *gnome* (γνώμη), *synesis* (συνεσις) y *nous* (νοῦς). Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene *nous* (νοῦς) y *gnome* (γνώμη), como si la naturaleza fuera la causa de ellas. Por eso el *nous* (νοῦς) es principio y fin, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto. De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista y ven rectamente (1143a 19-1143b 13).

⁷⁷ Se emplea la traducción de Julián Marías y María de Araujo (1949), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

II. LA *GNOME* EN EL ÁMBITO DE LA PRUDENCIA

La relación que guarda la *gnome* con respecto a la prudencia es básicamente la misma que la *synesis* con la prudencia. En este sentido, un breve texto de Tomás de Aquino trae a colación tres diferencias fundamentales: “Es manifiesto que en esas cosas que se hacen por el hombre, el acto principal es mandar, al cual se ordenan los demás. Y por eso a la virtud que impera bien, a saber, la prudencia, como a la principal, se añaden otras secundarias, la *eubulia*, que delibera bien, y la *synesis* y la *gnome*, que son partes judicativas”.⁷⁸

Como se ve, en primer lugar se diferencian en que la *gnome* es meramente judicativa, mientras que la prudencia es prescriptiva, le corresponde mandar. En segundo lugar, la prudencia es superior, porque se menciona como principal, frente a la *gnome*, que sería secundaria. Por último, como consecuencia de lo anterior, la *gnome* se ordena a la prudencia. En efecto, “como en las cosas operables el conocimiento se ordena a la obra, por eso tanto el consejo como el juicio acerca de lo aconsejado se reducen al precepto como al fin. Y por eso la prudencia es principal respecto a las demás, y las demás participan de su modo”.⁷⁹ En definitiva, el fin de la *gnome* es la prudencia, y por eso esta última es preferible.⁸⁰

La mayoría de los comentarios contemporáneos inciden de modos variados en la primera distinción. Comúnmente ocurre al considerar en conjunto la relación de la *synesis*, la *gnome* y la *eubulia* con respecto a la prudencia, ya que este rasgo es común a las tres. Para Louden, la prudencia frente a las tres es arquitectónica y comprehensiva; tiene fuerza prescriptiva y guía las acciones para la *polis*; y no mira solamente a juzgar el pasado, sino principalmente a guiar el futuro.⁸¹ La *gnome*, como la *synesis*, es sólo judicativa, no directiva. Tener *gnome* no significa decidir qué debe hacerse, pues no es inmediatamente prescriptiva. Igual que la *synesis*, juzga con agudeza las situaciones particulares.⁸² La *gnome* es una disposición de naturaleza crítica, es decir, juzga discriminando sobre lo particular.⁸³ Es un discernimiento más sofisticado, pero judicativo y no prescriptivo.⁸⁴ Es previo a la prudencia, y

⁷⁸ *Summa Theologiae* I-IIae, q. 57, a. 6, c.

⁷⁹ *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 3, c.

⁸⁰ *Summa Theologiae* I-IIae, q. 68, a. 7, c.

⁸¹ Louden, R. B., “What is Moral Authority? Eubulia, Synesis y Gnome vs. Frónesis”, *Ancient Philosophy* 17 (1997), p. 116.

⁸² *Ibidem*, p. 115.

⁸³ Rodrigues Montes d’Oca, F., “Prudencia e astucia na ética aristotélica: um estudo sobre as capacidades intelectuais que acompanham a prudencia”, *Controversia* 5 (1) (2009), p. 14.

⁸⁴ Hursthouse, R., *op. cit.*, p. 291.

consiste en la consideración de la mejor opción a realizar.⁸⁵ Ya se ve que en la medida en que valora en orden a la opinión y no a la acción no es eminentemente ética, lo mismo que la *synesis*,⁸⁶ mientras que la prudencia, en cambio, no se ejercita de modo meramente intelectual.⁸⁷ Como la prudencia, trata de lo agible, pero sólo a esta última pertenece el llevar a término, mandar lo que procede para actuar.⁸⁸

Con respecto al carácter superior de la prudencia, parece concluirse del hecho de que, para Aristóteles, sólo habla correctamente de la acción moral y productiva quien la practica.⁸⁹ La verdad práctica se alcanza por la prudencia; no es una verdad del juicio, sino de la acción misma.⁹⁰ En efecto, la superioridad de la prudencia es netamente aristotélica en la medida en que para saber lo que tenemos que hacer hay que hacer lo que queremos saber.⁹¹ Hablar en términos de niveles superiores e inferiores no debe llevar a pensar que la prudencia es la *gnome* junto a la decisión de obrar. Por un lado, existen otras virtudes, como la *synesis* y la *eubulia*, que son diferentes de la *gnome*. En efecto, una cosa es la capacidad de deliberar bien y otra la de juzgar correctamente, y el juicio depende de cuáles sean los principios desde los que juzgamos.⁹² El riesgo consiste, a mi juicio, en pensar que primero se ejerce siempre la *gnome* y luego se decide actuar. En realidad, lo característico del acto prudente es que la decisión, mejor dicho la necesidad de decidir y de actuar, preside el juicio de la *gnome*, la *synesis* y la *eubulia*. La experiencia común confirma que el fin, que es la acción, está presente desde el primer momento. Una cosa es juzgar para decidir y otra es juzgar cuando todo va a terminar en el mero juicio. Es decir, si hay que actuar, esta necesidad de decisión preside toda la actividad intelectual del agente. Y entran en juego además otros elementos, como los afectivos (el miedo, la precipitación, por ejemplo). Por eso, en el caso de la prudencia, el juicio es muy distinto. El hecho de que podamos distinguir entre acciones y sus correspondientes hábitos, y que podamos señalar la preeminencia o superioridad de unos sobre otros, no significa que

⁸⁵ Jensen, S. J., "Of *Gnome* and *Gnomes*: The Virtue of Higher Discernment and the Production of Monsters", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), p. 412.

⁸⁶ Zagal, H., "*Synesis, euphyia y anchinoia* en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular", *Anuario Filosófico* 32 (1999), p. 136.

⁸⁷ Long, Christopher P., "The Ontological Reappropriation of Phronesis", *Continental Philosophy Review* 35 (2002), p. 45.

⁸⁸ Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, p. 348.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 351.

⁹⁰ Zagal, H., "Apetito recto, prudencia y verdad práctica...", *cit.*, p. 105.

⁹¹ EN, 1103a 32-33.

⁹² Jensen, S. J., *op. cit.*, pp. 411-416.

se den en una sucesión temporal necesaria como si cada uno fuera una fase del proceso de decidir.

Con relación al tercero de los rasgos, hay diferentes enfoques sobre cómo la *gnome* se ordena a la prudencia y en qué sentido. Así, para Jensen, la *gnome* entra en juego después de la *eubulia*, que considera las opciones posibles, y antes de la prudencia formalmente considerada que propiamente ordena hacer.⁹³ Sellés sostiene en cambio que sólo posee la *gnome* quien previamente tiene *synesis*; y sólo será prudente quien tenga *synesis* y *gnome*.⁹⁴ Con todo, a mi modo de ver, parece claro que la cuestión radica en qué queremos decir cuando caracterizamos la *gnome* como paso preliminar o paso en el desarrollo de la prudencia. Que la *gnome* sea una condición necesaria para que se dé la prudencia no significa que sea un paso hacia ella necesariamente. Por un lado, el juicio de la *gnome* tiene valor por sí mismo. Además, en muchas ocasiones juzgar es precisamente hacer algo, es decir, un acto de la prudencia. Por otro lado, comprender la acción prudencial como una secuencia de acciones de otras virtudes, que se van dando una detrás de otra, puede no ser la mejor descripción de cómo obra el prudente, como veremos más adelante.

III. LA NATURALEZA DE LA *GNOME*

Para una consideración lo más completa y ordenada posible, vamos a agrupar los elementos que explican la *gnome*. En definitiva, son los que se siguen del propio texto aristotélico.

1. *La relación de la gnome con la epiqueya*

La explicación aristotélica de la *gnome* parte de una afirmación que es casi una definición: se trata del discernimiento recto (crisis *orthé*) de lo equitativo, o mejor sería decir de lo *epiquérico*, de lo que pertenece a la epiqueya. Esto lleva necesariamente al libro V de la propia *Ética a Nicómaco*, donde explica qué es la epiqueya y su relación con la justicia. Después de aclarar que lo que pertenece a la epiqueya es una de las especies de la justicia, señala que siendo esto justo, por eso mismo es mejor que lo justo. A partir de ahí, el texto prosigue:

⁹³ *Ibidem*, p. 412.

⁹⁴ Sellés, J. F., *op. cit.*, p. 362.

Lo que ocasiona la dificultad es que lo que pertenece a la epiqueya (lo “equitativo” en la versión que empleamos) es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso lo que pertenece a la epiqueya es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto. Esta es también la causa de que no todo se regule por ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley (1137a 31-1137b 29).

Aristóteles explica una idea básica sobre la regla general y abstracta (en nota, es preferible esta expresión y no hablar de *ley* en este nivel, aunque Aristóteles hable de *nomos*): que su carácter universal le hace imposible prever todas las situaciones. El problema no es la regla ni quien la crea, sino la propia realidad de las cosas prácticas, es decir, su particularidad y singularidad. Quien juzga conforme a la epiqueya corrige una omisión,⁹⁵ y sostiene lo que hubiera introducido en la regla su propio creador si hubiera estado allí.

En buena medida, el comentario más completo y desarrollado ha sido formulado por Tomás de Aquino, quien expone esta doctrina aristotélica no solamente en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, sino al menos en otros cuatro lugares de su obra. A mi juicio, podemos agrupar el pensamiento tomista en continuidad con el aristotélico en cuatro aspectos.

En primer lugar, podemos fijarnos en la cuestión de *las limitaciones de la regla general* (se habla de *lex* y de *universalis*). En su comentario a este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, incide en que la regla es universal, y los casos, infinitos, de modo que el intelecto humano no es capaz de abarcar todos los casos. Y, sin embargo, es una necesidad que la regla sea universal. Aún más, el intelecto no puede decir algo verdadero en lo universal cuando trata lo

⁹⁵ En frase certera se ha hablado de “reconducción práctica” de la regla a su principio originario. Al respecto, Cruz Cruz, J., “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario Filosófico* XLI, 2008, p. 158.

contingente como los hechos humanos. Por eso, como quien dicta la regla se ve obligado a hablar de modo universal, también en lo contingente, la regla falla por tanto en algunos pocos casos.⁹⁶

En otro lugar, al responder la cuestión de si se debe juzgar siempre según las reglas escritas, especifica por qué resulta imposible que quien crea una regla general atienda todos los casos. Y es que por la necesidad de abstraer es víctima del carácter general y abstracto de las reglas con las que debe gobernar un obrar concreto, variable en el tiempo y en las personas, por lo que se pliega a lo que ocurre en la mayoría de las veces (*in pluribus*). A la vez, por la necesidad de razonar, si quisiera acoger todos los casos debería multiplicar las reglas hasta hacerlas oscuras e ineficaces, por lo que solamente tiene valor en la mayoría de las veces (*in maiori parte*).⁹⁷

En segundo lugar, podemos atender al fundamento de la epiqueya. En su consideración de la *gnome* como parte de la prudencia, afirma que la *gnome* juzga según principios más altos (*altiora principia*) que la regla común.⁹⁸ Ahora bien, cabe preguntarse a qué se refiere con la expresión “principios más altos”, para explicar el fundamento de esa rectificación de lo justo legal en que consiste la epiqueya aristotélica.⁹⁹ En el comentario al pasaje de la *Ética a Nicómaco* sobre la epiqueya, parece remitir tales principios a lo justo natural.¹⁰⁰ Más concreto parece en la cuestión de la *Suma Teológica*, donde considera el poder de las leyes humanas. Allá se recuerda que el bien común es el principio fundamental de las leyes humanas, y que cabe abandonar la literalidad de éstas cuando seguirla lleva a una conclusión que daña la *salus* común.¹⁰¹ Con todo, es en la cuestión dedicada concretamente a la epiqueya donde el Aquinate se muestra más específico. Allí sostiene que los criterios de la epiqueya son la razón de justicia y la utilidad común, es decir, los casos donde la observancia de la regla resulta contraria a la igualdad de la justicia y al bien común al que tiende la propia regla.¹⁰²

En tercer lugar, cabe señalar la distinción de la epiqueya con respecto a otras virtudes o acciones. Por un lado, se aclara que la epiqueya no es lo mismo que la dispensa de la regla. Esta última acción pertenece a quien go-

⁹⁶ *Sententia libri Ethicorum* V, 10, lect. 16, nn. 6 y 7.

⁹⁷ *Summa Theologiae* I-IIae, q. 96, a. 6, c. y ad. 3. Sigo en este punto el trabajo de Cruz Cruz, J., *op. cit.*, p. 157.

⁹⁸ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 51, a. 4, c.

⁹⁹ En este punto el análisis más completo es el de Rodríguez Luño, A., “La virtud dell’epicheia...”, *cit.*, pp. 218-222.

¹⁰⁰ *Sententia libri Ethicorum* V, 10, lect. 16, n. 4.

¹⁰¹ *Summa Theologiae* I-IIae, q. 96, a. 6, c.

¹⁰² *Summa Theologiae* II-IIae, q. 120, a. 1, c.

bierna. En el ámbito de las cuestiones sobre la ley, la dispensa aparece ante la duda, lo que genera la remisión del caso a quien gobierna, que es quien puede dispensar. Además, la epiqueya no aparece ante casos dudosos, sino claros.¹⁰³ Por otro lado, la epiqueya se distingue de la benevolencia porque no se opone a la severidad. A lo que se opone es a algo diferente, a seguir la regla cuando el resultado es vicioso.¹⁰⁴

Tampoco consiste la epiqueya en un juicio negativo de la regla.¹⁰⁵ En este aspecto, no añade nada a la apreciación aristotélica de que el problema o error no es de la regla, sino de la situación particular.

En cuarto lugar, hay que señalar un aspecto aparentemente contradictorio, y es si la epiqueya es o no una forma de interpretar la regla. El texto aristotélico parece remitir la epiqueya a lo que contemporáneamente llamamos interpretación subjetiva. Ésta se pregunta por la intención del autor de la regla. En el comentario a la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino afirma que, en efecto, por la epiqueya se obedece la ley de modo más excelente, porque se observa la intención del legislador allá donde las palabras de la ley disonan.¹⁰⁶ Sin embargo, en la cuestión de la *Suma* dedicada a la epiqueya afirma que ésta no consiste en interpretación alguna de la ley. La razón es que la regla se interpreta cuando hay duda y no cuando la solución es clara. En asuntos claros (*in manifestis*), no hay interpretación, y la epiqueya no ofrece dudas.¹⁰⁷ Es decir, es claro que la regla yerra en este caso particular. A mi modo de ver, la aparente contradicción se resuelve si nos olvidamos por un momento del sentido contemporáneo que le damos a la expresión “intención del legislador”. Lo que Aristóteles, y Tomás de Aquino en su comentario, tiene en mente es que resulta manifiesto que hay que apartarse de la regla en esa situación concreta, porque el que dictó la regla no pretendía en ningún caso una solución dañina y absurda, ni pasar por encima del bien común y la justicia. No hay en ellos una pretensión de indagar la intención del que crea la regla, sino una remisión a una claridad tal que quien la creó estaría de acuerdo en no aplicarla en este caso. Con todo, esta cuestión de la claridad o de lo que es manifiesto deja abierto el problema de la adquisición y ejercicio de la *gnome*, sobre el que habrá que volver más adelante.

¹⁰³ *Summa Theologiae* I-IIae, q. 96, a. 6, c. y ad. 2.

¹⁰⁴ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 120, a. 1, ad. 1.

¹⁰⁵ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 120, a. 1, ad. 2.

¹⁰⁶ *Sententia libri Ethicorum* V, 10, lect. 16, n. 1.

¹⁰⁷ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 120, a. 1, ad. 3.

2. *El objeto de la gnome*

En segundo lugar, hay que caracterizar el objeto de la *gnome*. En este punto no parece presentar problemas la afirmación aristotélica de que el objeto de la *gnome* es el mismo que el de la *synesis* y la *eubulia*, que es en definitiva el de la *fronesis*: lo particular o individual, lo contingente, lo extremo o lo último. Esta expresión se refiere a lo extremo o último, que es la acción misma concreta, es decir, particular, individualizada. Por eso, Ross traduce “ultimate, *i. e.*, particular”.¹⁰⁸ Los comentarios contemporáneos inciden en que los objetos del juicio de la *gnome* son las “situaciones particulares”,¹⁰⁹ “lo contingente y falible”.¹¹⁰ En este sentido, quienes tratan de tematizar la *synesis* insisten igualmente en que las virtudes intelectuales prácticas tratan lo singular y contingente,¹¹¹ discriminan acerca de lo particular y contingente,¹¹² tienen que ver con lo que ocurre de un modo u otro y dependen de la decisión humana.¹¹³

En realidad, en la medida en que la *gnome* trata la excepcionalidad, se hace, a mi juicio, más patente el carácter singular, particular, individual y contingente, precisamente porque la excepcionalidad desafía lo universal, general y necesario. En este punto hay que detenerse precisamente en el sentido de la excepcionalidad. En efecto, la descripción aristotélica de la *gnome* muestra que el juicio de ésta consiste en cierto modo en detectar la excepcionalidad. No en el sentido característico de hacer una excepción, sino de detectar una circunstancia que está reglada, pero donde aplicar la regla general genera un resultado disvalioso. Lo excepcional es el conjunto de hechos dado. Por eso hablamos de excepcionalidad, y no de excepción. Así lo hace Hursthouse, quien señala que sólo la experiencia de la excepcionalidad hace posible alcanzar la *gnome*,¹¹⁴ o Hurri, quien afirma que la excepcionalidad repudia a la normalidad que propone la regla.¹¹⁵ Con respecto al comentario tomista,

¹⁰⁸ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross and edited by Lesley Brown, Oxford University Press, 2009.

¹⁰⁹ Louden, R. B., *op. cit.*, p. 115.

¹¹⁰ Long, Christopher P., “The Ontological Reappropriation...”, *cit.*, p. 47.

¹¹¹ Zagal, H., “Sýnesis, euphyía y anchínoia en Aristóteles...”, *cit.*, p. 130.

¹¹² Rodríguez Montes d’Oca, F., *op. cit.*, p. 14.

¹¹³ Solopova, M. A., “Aristotle on the Intellectual Virtues: On the Meaning of the Notions of Consideration (*gnome*) and Consideration for Others (*syngnomé*) in *Nicomachean Ethics*”, *Russian Studies in Philosophy* 54 (6) (2016), pp. 524 y 525.

¹¹⁴ Hursthouse, R., *op. cit.*, p. 292.

¹¹⁵ Hurri, S., “Justice *kata nomos* and Justice as *epieikeia* (Legality and Equity)”, en Huppel-Cluysenar L. y Coelho, N. N. M. S. (eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 159 y 160.

Jensen también identifica la *gnome* como la virtud que discierne excepciones a la regla,¹¹⁶ lo mismo que Gordley, quien entiende así la distinción tomista de lo que ocurre *ut in pluribus* y *ut in paucioribus*,¹¹⁷ o Cruz, quien la denomina propia de los casos excepcionales, las situaciones insólitas.¹¹⁸

Al respecto, O'Donoghue se sirve de la excepcionalidad para mostrar la diferencia entre el empleo de la *gnome* y la casuística. Para esta última, a diferencia de la *gnome*, hay una regla para cada situación, y en caso contrario se acude a una etiqueta (*tag*) o a una regla de oro (*rule of thumb*) para lograr la solución deseada.¹¹⁹ En un sentido parecido, Rodríguez Luño ha incidido en que en una ética de la virtud, la epiqueya no consiste en encontrar una excepción ni en una cierta tolerancia o dispensa, que son cuestiones diferentes. La solución de la epiqueya es excelente, como la de cualquier virtud; lo que ocurre es que se enfrenta a situaciones excepcionales.¹²⁰ En realidad, sólo cuando se margina al intelecto en la comprensión del sentido de la regla queda solamente la autoridad del legislador, y la reconducción que ejerce la epiqueya pasa a ser vertical. Es decir, se convierte en una dispensa del gobernante por clemencia o por liberación de preceptos injustificados. En definitiva, la epiqueya queda como mitigación de la ley y deja de ser regla superior de los actos humanos autónomos.¹²¹

Sellés, por su parte, sostiene que la excepcionalidad de los casos significa también que son excepcionalmente difíciles de resolver con los parámetros de la conducta virtuosa habitual, sino que hace falta más conocimiento práctico, más luz.¹²² Ya se ve de nuevo que también la excepcionalidad nos conduce a la pregunta por la adquisición de la *gnome*.

3. *El conocimiento del que tiene gnome*

No parece haber el mismo grado de unanimidad entre quienes intentan explicar qué género de conocimiento es la *gnome*. En este sentido, Loudon se

¹¹⁶ Jensen, S. J., *op. cit.*, p. 411.

¹¹⁷ Gordley, J., "Why the Rule of Matter: A Natural Law Perspective", *American Journal of Jurisprudence* 57 (2012), p. 8.

¹¹⁸ Cruz Cruz, J., *op. cit.*, p. 170.

¹¹⁹ O'Donoghue, N. D., "The Law Beyond the Law", *American Journal of Jurisprudence* 18 (1973), pp. 58 y 59.

¹²⁰ Rodríguez Luño, A., "La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II)...", *cit.*, pp. 74 y 75.

¹²¹ Cruz Cruz, J., *op. cit.*, pp. 174 y 175.

¹²² Sellés, J. F., *op. cit.*, p. 358.

hace eco de quienes ponen el acento en que quien posee la *gnome* es *sygnomon*, palabra que se liga al juez que empatiza (Ross), a la persona que toma en consideración (Irwin), quien penetra los pensamientos de aquel que tiene que juzgar (Stewart), que juzga mirando desde el punto de vista de otro (Nussbaum).¹²³ Incluso Rowe habla de la *gnome* como tener sentido compartido, es decir, simpatizar.¹²⁴

En cambio, otros han puesto de manifiesto que para Aristóteles, la persona virtuosa no hace balance de razones a favor y en contra, es decir, que las razones para actuar de otro modo no son superadas ni derrotadas, sino silenciadas.¹²⁵ En esa misma línea, se afirma que para Aristóteles el *nous* práctico capacita al sujeto para ver la acción a realizar y no los otros posibles cursos de acción.¹²⁶

Aunque ambas visiones no son incompatibles, a mi juicio la primera corre el riesgo de quedar ligada a expresiones de fuerte carga metafórica. Al margen de que parece haber un salto de la carga que puede tener el término *sygnome*, ligado al perdón, la clemencia y la misericordia; a considerar que la *gnome* es el juicio que se hace cargo de aquel al que se juzga (en sentido lato, no en el estricto de la decisión judicial), lo comprende y, por ende, lo disculpa.

Considero más acertada la segunda aproximación, por dos motivos. En primer lugar, porque lo emparenta con el juicio de la *synesis*. En otro lugar he mostrado el carácter no discursivo de la *synesis*. Por decirlo de manera sucinta, la *synesis* es la captación inmediata de la eticidad de una acción. Lo propio de la *synesis* no es considerar todas las posibilidades de acción y elegir la mejor. Esto es precisamente lo que hace la deliberación. Lo característico de quien posee *synesis* es que ve solamente la mejor opción. Dicho de otro modo, se focaliza en lo relevante al punto de no considerar siquiera lo irrelevante. La inmediatez de su juicio requiere precisamente ser capaz de entender lo que es relevante sin necesidad de comparar nada. Dicho de otro modo, dar con la razón que derrota cualquier otra que se presente, aunque sin necesidad de hacerlas comparecer siquiera. Por eso, quien penetra de modo rápido y certero en un problema lo hace por su capacidad para focali-

¹²³ Loudon, R. B., *op. cit.*, p. 114.

¹²⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie and Translation (with Historical Introduction) by Christopher Rowe, Oxford University Press, 2002.

¹²⁵ McDowell, J., "Virtue and Reason", en McDowell, J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 55 y 56.

¹²⁶ Hursthouse, R., *op. cit.*, p. 290.

zarse en lo verdaderamente relevante. La *gnome* vendría después de la *synesis*, y, como ésta, se ejercita sin razonamiento.

Pero, sobre todo, y en segundo lugar, es más acertada porque el propio Aristóteles afirma que de los límites primeros y últimos (es decir, con últimos se refiere a las cosas prácticas, que son individuales, particulares, concretas, singulares) hay *nous* y no *logos*. Podríamos traducirlo como que hay conocimiento directo (para evitar hablar de intuición), y no razonamiento discursivo. De estas cosas, sigue diciendo Aristóteles, hay *aiscesis*, y ésta es el *nous*. En esta explicación, Aristóteles no incluye precisamente la *eubulia*, sino solamente la *synesis* y la *gnome*.

Los comentarios precedentes de McDowell y Hursthouse ponen de manifiesto que la *gnome* focaliza, lo mismo que hace la *synesis*. Y en este punto se hace necesario considerar la relación y la distinción entre *synesis* y *gnome*, por lo que pueda servir para aclarar la naturaleza de esta última. Y es que precisamente Tomás de Aquino llama la atención sobre el hecho de que la *gnome* juzga rectamente en aquellas cuestiones en que la regla común se equivoca, y, por tanto, son de especial dificultad (*quae specialem habent difficultatem*).¹²⁷ Por lo mismo, en la medida en que supone juzgar según principios más altos, se trata de una virtud judicativa más alta (*altior virtus iudicativa*)¹²⁸ que la *synesis*. Como tal supone entonces que quien la posee es más perspicaz, tiene cierta perspicacia de juicio.¹²⁹ Sellés ha insistido en este aspecto jerárquico de los hábitos cognoscitivos, y en este caso en el hecho de que la *gnome* es una intensificación de la *synesis*, un mayor saber ético práctico vertido *ad casum*, más hábito práctico racional que la *synesis* en definitiva.¹³⁰ Me interesa por lo dicho incidir en la semejanza entre *synesis* y *gnome*, más allá de sus manifiestas diferencias. La *gnome* juega un papel semejante al de la *synesis*, y, como ésta, tiene un fuerte componente de *nous*,¹³¹ de captación directa. Por lo dicho, la *gnome* se ejerce de manera directa, focalizándose fuertemente en la excepcionalidad y en la solución a la misma.

A mi modo de ver, y como he tratado con detenimiento en otro lugar ya mencionado, la palabra *perspicacia* recoge con precisión la *synesis* aristotélica. La etimología latina del término encaja correctamente con la caracterización de la *synesis* y remite además a la expresión griega. Se trata de

¹²⁷ *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 3, ad. 3.

¹²⁸ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 51, a. 4, ad. 3.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Sellés, J. F., *op. cit.*, p. 359.

¹³¹ Zagal, H., "Nous y phronesis. Un comentario a EN 1143a 35ss.", *Tópicos* 4 (1993), núm. 3, p. 111.

un término que tiene como raíz el verbo latino *spicere*, que significa “ver” y “mirar”. Además, esa misma palabra tiene un prefijo, que significa en latín al mismo tiempo “a través de” y “por completo”. Por último, el adjetivo que refiere a quien la posee tiene una terminación (-az), también de origen latino, que indica una fuerte tendencia (como en locuaz, veraz, voraz, feraz). Si unimos lo dicho hasta ahora, se entiende que *perspicacia* hace referencia a ver por completo, a través de y con intensidad. La insistencia en que se trata de una operación intelectual asimilable a la visión, que penetra en la realidad de las cosas, logrando un conocimiento completo e intenso, queda bien reflejada en la palabra *perspicacia*. La *gnome* vendría a ser un empleo peculiar de la perspicacia, otra manifestación de la perspicacia, de la capacidad de alcanzar de manera no discursiva la eticidad de una acción. Con la peculiaridad de que no es la perspicacia común o el empleo más común de la misma. Con la expresión “cierta perspicacia” se pone de manifiesto que es una especie, un tipo de ésta. De ahí que no exista una palabra que traduzca correctamente el término griego *gnome*, porque no hay palabra que exprese el tipo de perspicacia que toma correctamente en consideración la excepcionalidad de una situación.

Con todo, la jerarquía mencionada no significa necesariamente que se alcanza después de la *synesis* o que primero debe tenerse *synesis* para poder tener *gnome*. La superioridad se refiere en efecto a la dificultad, pero sobre todo a los principios a los que mira la *gnome* con respecto a los de la *synesis*. Esta aclaración nos conduce una vez más a la cuestión de cómo se adquiere la *gnome*.

4. La adquisición de la *gnome*

En cuarto lugar, resta por considerar cómo se adquiere la *gnome*. Puede llamar la atención que Aristóteles afirme que la *gnome* se posee por naturaleza, y acto seguido sostenga que una señal de ello es que es consecuencia de la edad, y que tal edad tiene *gnome* como si la naturaleza fuera la causa de ella. No debe entenderse que cuando habla de poseer por naturaleza se refiere a poseer una cualidad innata. Al contrario, lo propio de la naturaleza de un ser humano es adquirir las cosas con el tiempo, porque se trata de un ser temporal. El carácter temporal del ser humano, y más aún el hecho de tratarse de un ser que requiere el aprendizaje para todo, señala que en este contexto es lo mismo decir “por naturaleza” que “por experiencia”. Precisamente la relevancia de la experiencia mostraría la superioridad de la *gnome* (y también de la *synesis*) por sobre quien posee el simple hábito, es

decir, quien acostumbra a obrar virtuosamente. Las personas jóvenes pueden tener y cultivar el buen hábito de hacer acciones de una determinada virtud y generar así una virtud habitual a partir de la propia disposición originaria. Pero sólo la experiencia concede *gnome*, *synesis* y *eubulia*. Aristóteles no dice de qué manera concreta la experiencia sirve para desarrollar la *gnome*. Simplemente afirma que la experiencia de los casos excepcionales da la diferencia que permite un conocimiento más sofisticado.¹³² Con todo, la afirmación aristotélica invita a pensar de inmediato en los contraejemplos frente al énfasis en la edad y la experiencia.¹³³

En este momento, considero que debe traerse a colación de nuevo la afirmación tomista de que el juicio de la epiqueya, es decir, la *gnome*, no es interpretativo, porque ocurre en cosas manifiestas, que no ofrecen dudas.¹³⁴ Puede resultar contradictorio que se requiera experiencia y a la vez que el asunto sea claro. Los ejemplos que podemos pensar de situaciones excepcionales, insólitas, pueden ser claros en el sentido de que, en efecto, ponerlos bajo la regla general da lugar a un resultado absurdo y disvalioso. Ahora bien, lo que cabe preguntarse es para quién resulta claramente absurdo y disvalioso: si para todos o solamente para los que tienen experiencia. La persona de mayor edad, o mejor dicho la que posee experiencias más heterogéneas y numerosas, debería estar mejor dispuesta para superar la perplejidad de encontrarse en una situación insólita e inimaginable. Pero la *gnome* no es un estado anímico como el recién descrito, sino un hábito judicativo que detecta la excepcionalidad y la necesidad de no ponerla bajo la regla general que aparentemente le corresponde. Esta aparente aporía merece un tratamiento más detenido al final de este trabajo.

IV. *GNOME* Y CONOCIMIENTO JURÍDICO

Queda por tratar de aclarar tres aspectos que parecen contradecirse en el ejercicio de la *gnome*. Por un lado, pareciera un conocimiento no discursivo, como en el caso de la *synesis*. Por el otro, se adquiere con la experiencia. Y,

¹³² Hursthouse, R., *op. cit.*, p. 292.

¹³³ Ralli, T., “Intellectual Excellences of the Judge”, en Huppés-Cluysenar, L. y Coelho, N. N. M. S. (eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law...*, *cit.*, p. 141.

¹³⁴ Sin ánimo de multiplicar los comentarios, puede indicarse que el comentario del cardenal Cayetano (Tomás de Vio) al artículo 1o. de la cuestión 120 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, habla de que la epiqueya aparece allí donde la ley falla de manera manifiesta (*manifeste*). Aunque se trata de un *Comentario* del siglo XVI, acompaña a la edición leonina de la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, Romae, Ex Typographia Polyglota, 1897.

en tercer lugar, se trata de un juicio que reconoce una excepcionalidad como manifiesta.

Éstos son los aspectos más relevantes para comprender el papel de esta disposición en el conocimiento y aplicación del derecho. De nuevo, hay que mencionar que ir más allá de esta consideración requeriría un estudio más general sobre la prudencia jurídica, que no es objetivo de este trabajo.

A mi modo de ver, podemos partir de la relación apuntada con la *synesis*. Si ésta es perspicacia, la *gnome* sería un tipo particular de perspicacia. En concreto, se trata de la capacidad para captar que los hechos caen bajo la regla, y que seguir la regla en este caso produce una solución manifiestamente absurda e injusta. El que posee *gnome* ve que la solución que evita el fuerte disvalor es imposible si no es *contra legem*. De alguna manera el carácter manifiesto reforzaría la no discursividad del juicio de la *gnome*. Entiendo que se hace manifiesta la injusticia de seguir la regla precisamente porque se trata de una decisión de gravedad: precisamente la de apartarse de la regla a pesar de que los hechos coincidan con ésta. Y si además estamos sosteniendo que no hay interpretación de la regla ni argumentación con fundamento en reglas; se apuesta porque es suficiente con mostrar el posible resultado de seguir la regla para que la conclusión se alcance. Por otro lado, la excepcionalidad supone imprevisión, y ésta se presenta precisamente por sorpresa, por así decir, de manera inesperada. Captar un hecho con sorpresa es precisamente muestra del carácter manifiesto de tal conocimiento. En este sentido, cuando Tomás de Aquino habla de *manifeste*, está en continuidad o al menos en plena coherencia con la descripción aristotélica del juicio de la *gnome* como no discursivo.

Por último, ambas características son compatibles con el requerimiento de la experiencia. Así, solamente quien ha seguido la regla y la ha interpretado puede captar que los hechos a juzgar caen bajo ésta y, sin embargo, poseen un carácter excepcional. Lo que requiere experiencia es la captación de la excepcionalidad, porque ésta, como se ha dicho, solamente se comprende en relación con lo que ocurre normalmente. Esa experiencia, como ocurre en este ámbito, no es cuantificable ni supone que siempre y en todo caso la mayor experiencia sea condición suficiente de acierto. Del mismo modo, no puede dejarse de advertir que el resultado disvalioso puede ser captado por quien no posee experiencia: lo que ocurre en este caso es que todo lo más sumirá al inexperto en perplejidad al faltarle puntos de comparación, asunto que puede resolver de otras maneras (por ejemplo, mediante el consejo precisamente de los que tienen experiencia).

Lo anterior nos permite afrontar, de manera introductoria cuando menos, la relevancia del tratamiento de lo excepcional para la teoría del co-

nocimiento jurídico. Por un lado, porque pone de manifiesto una vez más los límites de cualquier regla y, a mayores, los límites del derecho. En este caso, nos encontramos ante soluciones que son no *prater legem*, dictadas en ausencia de regla, sino claramente *contra legem*. Se refuerza esta idea con la distinción entre epiqueya y dispensa de ley. Pero más claramente cuando se incide en que no estamos ante una valoración negativa de la regla, y tampoco ante una interpretación de ésta. Esto último queda claro en la medida en que el juicio de la *gnome* se aparta de la regla y, por tanto, no puede decirse que esté interpretándola si precisamente decide no tomarla en consideración. Tomarse esto en serio supone algo que puede resultar paradójico a primera vista. En efecto, si no hay interpretación, tampoco puede haber en este caso argumentación conforme a reglas. Si ante la excepcionalidad se opta por interpretar la regla y argumentar para dar cabida a tal excepcionalidad, en realidad se está llevando a cabo una modificación de dicha regla. Eso supondría, por un lado, juzgarla negativamente, ya que necesita de modificación. Y, por el otro, modificarla supone, o bien legislar positivamente, o bien simplemente destruir la regla, y en todo caso introducir elementos que pueden dar lugar a la afectación de otras situaciones donde no se da esa excepcionalidad.

A mi juicio, el problema reside en no tomarse en serio qué significa la excepcionalidad. En efecto, ésta consiste en una situación que no sólo no se ha dado antes, sino que tiene todos los visos de no volverse a dar, al menos en mucho tiempo. Se ve con mayor claridad cuando la regla en cuestión fue promulgada hace tiempo y ha sido aplicada e interpretada en numerosas ocasiones. La excepcionalidad aparece en relación con lo no excepcional, es decir, que necesita un punto de comparación repetido muchas veces. Tal situación desafía nuestro comportamiento común y habitual, pero lo hace por única vez. En la historia se ha constatado lo que ocurre cuando se pretende construir una ética a partir de la reflexión filosófica sobre casos excepcionales, sobre complejos dilemas morales, que en muchas ocasiones son solamente producto de la imaginación. Sin desmedro de que tales problemas puedan revestir interés como entrenamiento para el razonamiento o incluso para las habilidades argumentativas o retóricas, lo cierto es que la experiencia muestra que degeneran en casuística estéril. Y convierten la vida ética en un continuo interrogarse por las reglas que limitan la propia libertad, contraponiendo ambas. Nada queda entonces de la pregunta por la vida lograda.

Si volvemos la mirada a lo que supone esta concepción de la excepcionalidad para el conocimiento jurídico, nos encontramos con algo que resulta contrafáctico, e incluso contraintuitivo. En efecto, lo anterior parece de-

safiar elementos básicos de nuestra concepción de lo jurídico y de su praxis, como la necesidad de fundamentar las sentencias en el derecho existente. Al mismo tiempo, no afronta del mismo modo la excepcionalidad quien sabe que su decisión podrá ser recurrida en apelación; por ejemplo, que quien ejerce funciones de apelación. E igualmente, quien sabe que su decisión podrá ser recurrida en casación y quien ejerce funciones de casación. Y lo mismo respecto al control de constitucionalidad y de convencionalidad. Lógicamente, no es el objeto de este trabajo cómo afecta a cada situación.

Y es que desde la perspectiva descrita, fundar una decisión de carácter excepcional requiere como mucho un razonamiento basado en hechos, es decir, en el carácter manifiestamente absurdo e injusto del resultado al que se llegaría de aplicar la regla. Más aún, lo paradójico es que la estrategia argumentativa más respetuosa con la regla y menos peligrosa por sus efectos es la de no argumentar sino con los hechos, es decir, con los posibles resultados inevitables de seguir la regla. Como se ve, nada más lejos que tomar la excepcionalidad y convertirla en *leading case*, para terminar asumiendo funciones legislativas. Pero esto es harina de otro costal.

CAPÍTULO TERCERO

JUSTICIA Y ECONOMÍA

*A propósito de la teoría del contrato en Tomás de Aquino**

Javier SALDAÑA SERRANO

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Una de las principales críticas que se le formulan a la filosofía, y a la filosofía del derecho en particular, es su falta de “practicidad”, el no “aterrizarla” a los problemas concretos. Una de las formas que mejor ejemplifica este reproche es la enseñanza del derecho. Cuántas veces no hemos escuchado la famosa frase de que la filosofía del derecho debería enseñarse en términos prácticos, es decir, en forma menos teórica y más práctica.¹³⁵ No les falta razón a quienes así piensan, pues si echamos un vistazo por las principales concepciones iusfilosóficas del último siglo,¹³⁶ encontraremos que esa afirmación es verdad, es decir, que las distintas corrientes de filosofía del derecho tienden a olvidar su anclaje práctico, prestando poca, o nula atención, al tratamiento de figuras jurídicas con las que trabajan los abogados de a pie.

Lo anterior no fue la característica del pensamiento iusfilosófico de otros tiempos, el cual nos muestra que pueden encontrarse importantes filósofos

* El trabajo fue producto de la estancia de investigación en la U. Bernardo O’Higgins (Chile), auspiciado por Fondecyt, proyecto 1150285, a cargo del profesor Carlos Isler Soto.

¹³⁵ La idea la tomo de Atienza cuando dice: “El aspecto que tanto los profesores como los estudiantes de Derecho consideran más negativo del proceso educativo podría sintetizarse en este lema: «¡La enseñanza del Derecho ha de ser más práctica!»”. Sin embargo, al final establece —en mi opinión acertadamente— que al lema anterior habrá que oponerle este otro: “«¡no hay nada más práctico que la buena teoría...!»”. Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Barcelona, Ariel, 2006, pp. 17 y 18.

¹³⁶ Este déficit puede observarse en la explicación de las diferentes corrientes iusfilosóficas que han aparecido en los últimos años. *Cfr.* Pérez Luño, Antonio Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y teoría del derecho*, Lima, Palestra, 2005. *Cfr.* Zanetti, Gianfrancesco (edit.), *Filosofí del diritto contemporanei*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

y filósofos del derecho que dedicaron gran parte de sus reflexiones a tratar figuras jurídicas no exclusivamente filosóficas, sino también problemas jurídicos concretos. A título puramente enunciativo y en tiempos recientes, pensemos, por ejemplo, en la reflexión que Jeremy Bentham hiciera sobre aquella estructura que en el derecho penitenciario serviría para observar la totalidad de la superficie de una prisión desde un punto de vista único, y al que llamó Panóptico.¹³⁷ O más recientemente, la serie de reflexiones que Hans Kelsen hiciera de la doctrina jurídica de los contratos desde el punto de vista de la teoría pura del derecho,¹³⁸ etcétera.

La idea de una mayor “practicidad” en la reflexión del derecho no es original, ésta ha acompañado a la filosofía del derecho desde el momento mismo de su fundación; así, no hace falta sino observar la multiplicidad de temas abordados en el pensamiento clásico para comprobar que si algo fue esta filosofía y la filosofía del derecho de ese momento, es la de ser precisamente filosofías eminentemente prácticas;¹³⁹ de este modo, se puede afirmar que desde las bases de la teoría y de la filosofía jurídicas es posible abordar problemas prácticos del derecho.

Pero esto, que puede comprobarse tanto en el mundo clásico como en el moderno, presenta dudas en otros momentos de la historia: ¿podemos encontrar esta referencia práctica en el mundo medieval, sobre todo cuando se suele afirmar que en ese periodo de la historia no existió una reflexión filosófica, y menos jurídica? La respuesta a la anterior pregunta no puede ser otra que afirmativa; esto es, que ciertamente la escolástica medieval se ocupó no sólo de problemas teológicos o filosóficos del mundo, sino también, y de manera relevante, de cuestiones jurídicas y hasta económicas, en la medida en que dichas cuestiones planteaban problemas morales y teológicos.¹⁴⁰ El representante más importante de este pensamiento fue, sin duda, Tomás de Aquino.

¹³⁷ Bentham, Jeremy, *El panóptico*, Madrid, Piqueta, 1979.

¹³⁸ Kelsen, Hans, *El contrato y el tratado. Analizados desde el punto de vista de la teoría pura del derecho*, México, Editora Nacional, 1979, pp. 1-24.

¹³⁹ Interesantes reflexiones prácticas hechas por filósofos clásicos y modernos sobre temas puntuales de la filosofía jurídica, tales como “el contrato”, “el proceso”, “la sentencia”, “la labor de los jueces” o “la pena”, en Brieskorn, Norbert, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1990. Hay una traducción al castellano de esta obra bajo el título *Filosofía del derecho*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 151-180.

¹⁴⁰ Saranyana, Josep-Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, 3a. ed., Pamplona, Eunsa, 1999. Cfr. Duby, Georges, *Europa en la Edad Media*, Planeta-Agostini, 1994, pp. 35-52.

Este es el objetivo del presente trabajo: explicar, desde un contexto general, la idea que Tomás de Aquino tuvo de la figura práctica por excelencia del derecho privado, como es el contrato como acto jurídico.

El escrito se encuentra dividido en cuatro partes. En la primera —y con el ánimo de comprender mejor la idea que tuvo Tomás de Aquino sobre la cuestión planteada—, es necesario ubicar su explicación del contrato en un contexto más general, como fue el aporte que Aristóteles hiciera a la economía y al derecho, especialmente a la justicia.

En segundo lugar, expondré una cuestión fundamental para la comprensión jurídica del tema en el Aquinate; esto es, interrogarse si el contrato y sus elementos más esenciales pertenecen al derecho natural, al derecho de gentes o al derecho positivo.

La tercera parte versará sobre un comentario general a la contracara de la figura contractual; esto es, al fraude, el cual se puede llegar a cometer en cualquier tipo de contrato, y fijamos nuestra atención en el contrato por antonomasia como es la compraventa.

Finalmente, y en íntima relación con el tema anterior, mencionaré brevemente algunos aspectos relevantes sobre un tema crucial en las operaciones comerciales, tanto antiguas como modernas, como la usura, que igualmente Tomás de Aquino trató, específicamente en toda la II-II q. 78 de la *Summa Theologiae*. Esto, con la intención de mostrar que si bien la rechazó en general, aceptó algún cierto tipo de ésta.

II. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO Y JURÍDICO DE ARISTÓTELES

Como es ampliamente conocido, Tomás de Aquino estuvo fuertemente influido —en gran parte de los aspectos filosóficos— por las reflexiones que Aristóteles había dejado establecidas a lo largo de todas sus obras.¹⁴¹ Como también sabemos, el Estagirita comenzó a enseñarse y explicarse en Europa a partir del siglo IX y hasta el XIII, gracias a la traducción de sus obras que se hicieron al árabe y de éste al latín, donde jugaron un papel fundamental autores como Miguel Escoto, Guillermo de Moerbeke, los filósofos árabes Avicenas y Averroes, o Alberto Magno y Grosseteste.¹⁴²

¹⁴¹ Serrano, Eligio José, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 303-310. Cfr. Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004, pp. 13 y 14.

¹⁴² García-Huidobro, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética* a Nicómaco, México, Porrúa-UNAM, 2017, p.

1. *La referencia a la economía en Aristóteles*

A. *Valor de uso y cambio de las cosas. Permuta y moneda*

Fueron varios los aspectos económicos que pueden observarse en la obra de Aristóteles, y que llevaron a considerarlo, incluso, como el padre de la economía. Temas como el valor de uso y el valor de cambio de las cosas; la invención y uso de la moneda, o la fuerte crítica que el Estagirita hiciera a la crematística innecesaria, fueron considerados por Tomás de Aquino en su reflexión sobre los contratos. Sin embargo, el argumento que sin duda fue determinante para su propuesta —siendo ésta el presupuesto lógico de los demás— fue su teoría de la justicia.

No es este el lugar para analizar pormenorizadamente cada uno de los argumentos económicos de Aristóteles; para ello hay trabajos que cumplieron ya este cometido;¹⁴³ pero sí vale la pena mencionar algunos de ellos para comprender mejor los aportes que el Aquinate hizo al tema de los contratos, deteniéndonos un poco más en la teoría de la justicia aristotélica.

El primer punto se refiere a la distinción que Aristóteles hace del valor económico entre valor de uso y valor de cambio de las cosas, lo que sin duda constituye el fundamento de la economía moderna. Al referirse a la administración de la casa y la ciudad, el Estagirita señaló que

...cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio.¹⁴⁴

La afirmación anterior nos permite comprobar cómo para Aristóteles el verdadero valor de las cosas, el valor por antonomasia de éstas, es el valor de uso, el valor que es conforme con la naturaleza, no así el valor de cambio, como es el comercio, cuya compraventa no forma parte de la crematística

XVI. Cfr. Fortin, Ernest L., “St. Thomas Aquinas”, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy*, 3a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 248.

¹⁴³ Meikle, Scott, *Aristotle’s Economic Thought*, Oxford University Press, s/l, 1995. Hay una versión al castellano, *El pensamiento económico de Aristóteles*, México, Itam, 2009.

¹⁴⁴ Aristóteles, *Política*, I, 1257^a 2.

por naturaleza.¹⁴⁵ Así, el fin para el que fueron hechas las cosas, y no el intercambio de éstas, determina el valor exacto de las mismas.

El comercio —como intercambio de cosas— no puede darse en la primera comunidad considerada por Aristóteles como es la familia, porque aquí los bienes son comunes; sólo puede darse en una comunidad mayor, donde unos poseen muchas cosas y otros tienen otras diferentes, dando lugar a lo que Aristóteles llamó trueque,¹⁴⁶ lo que sin duda ya constituye uno de los primeros contratos de traslación de dominio; sería lo que hoy conocemos como permuta.¹⁴⁷

Un segundo argumento importante tiene su origen en la reflexión que hace Aristóteles sobre el comercio, y es que siendo éste una operación “no natural”, requería igualmente de un instrumento artificial que sirviera para facilitar su práctica; este mecanismo fue la moneda.¹⁴⁸ Así, el valor de cambio de las cosas se transformó, y pasó de ser un cambio entre los bienes (que son inconmensurables) al cambio de bienes y cosas por dinero. Es el comercio en su más clara expresión. Este cambio Aristóteles lo explica de la siguiente manera:

Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio, ni es contra-naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Ibidem*, 6.

¹⁴⁷ ¿Qué es este contrato? El Código Civil Federal mexicano define a la permuta en su artículo 2327 diciendo: “La permuta es un contrato por el cual cada uno de los contratantes se obliga a dar una cosa por otra”. Por su parte, la doctrina señala que la permuta es el contrato por el cual “una de las partes se obliga a entregar una cosa o a documentar la titularidad de un derecho a la otra parte contratante, quien como contraprestación se obliga a entregar otra cosa diversa o a documentar la titularidad de otro derecho a la primera y que produce el efecto traslativo de dominio respecto de los bienes que sean materia del contrato”. Zamora y Valencia, Miguel Ángel, *Contratos civiles*, México, Porrúa, 1981, p. 117.

¹⁴⁸ En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles ya se había referido a la invención de la moneda como una forma de igualar las cosas; así, dice: “...y por eso, todas las cosas que se intercambian deben ser, de alguna manera, comparables. Para esto se ha introducido la moneda, que es de algún modo, algo intermedio, porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto: cuantos pares de sandalias equivalen a una casa o a un determinado alimento”. Aristóteles, *ÉN*, V, 1133^a, 20.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Política*, I, 1257a. 7.

Conviene entonces anotar cómo Aristóteles estableció expresamente que el comercio —siendo una relación compleja en la que se intercambian cosas inconmensurables— requirió de un instrumento para darse y facilitar la traslación del dominio de las cosas cuando éstas son en gran cantidad; ésta fue la moneda, la cual originó el comercio de compraventa: “Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener máximo lucro”.¹⁵⁰

Así, tenemos entonces que para Aristóteles existen dos tipos de crematísticas: la doméstica o necesaria, que sirve para vivir y vivir bien en una especie de autosuficiencia, y la innecesaria, que, no siendo natural, corresponde al comercio, productivo de bienes mediante el intercambio de productos a través del dinero. Esta última persigue aumentar la riqueza monetaria indefinidamente, motivando el afán de vivir, y no del vivir bien. Este deseo sin límites hace que los hombres busquen lo que contribuye a los placeres corporales “y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”.¹⁵¹ Aristóteles aquí nos muestra la dura crítica que le formula al comercio y al dinero, no porque éstos sean malos en sí mismos considerados, sino por la instrumentalización y avaricia que pueden acarrear al buscar con ellos la satisfacción instintiva y egoísta de la persona.

Es clara la crítica que hace Aristóteles a la crematística innecesaria; pero hay un señalamiento todavía más contundente y directo; esta vez es el que el Estagirita hace a la obtención del dinero por el dinero mismo; esto es, a la usura. De este modo, es evidente que el Estagirita acepta que ante la complejidad de las transacciones comerciales y la dificultad para transportar los bienes se haya inventado la moneda; pero no verá con buenos ojos —aunque termine aceptándolo— que el dinero pueda servir para motivar el afán ilimitado de su acumulación. Ahora bien, lo que Aristóteles nunca aceptará —bajo ninguna circunstancia— será la práctica perversa de la usura, por no ser conforme con la naturaleza y llevarse a efecto a expensas de otro. “...muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó”.¹⁵²

¹⁵⁰ *Ibidem*, 1257b.

¹⁵¹ *Ibidem*, 1258a.

¹⁵² *Ibidem*, 1258b.

Lo último señalado nos da pauta para enfatizar la idea central de toda la explicación que Aristóteles hace de la economía y de los intercambios comerciales; esto es, que dichas transacciones en las que se fundamentan las crematísticas han de estar basadas en el respeto a principios propios de la naturaleza de las cosas, es decir, a principios éticos. Esto se ve claramente en la crematística doméstica, igual en la del intercambio comercial cuando abundan las cosas, también en la invención y operación del dinero,¹⁵³ pero nunca en la usura, lo que nosotros llamaríamos el contrato de préstamo con intereses, que para él es lo más censurable de la economía; de ahí que llegue a afirmar que de todos los negocios éste es el más antinatural, es decir, el más inhumano, el más inmoral, el más miserable: "...el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural".¹⁵⁴

B. *Justicia: conmutativa y distributiva. Igualdad y alteridad en Aristóteles*

El otro elemento que Tomás de Aquino recibió de Aristóteles para su reflexión sobre los contratos fue, sin duda, el de la justicia, el cual trata en diferentes partes de su obra, principalmente en su *Ética nicomaquea*, específicamente en su libro V. Aquí, el Estagirita explica que la "justicia es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo".¹⁵⁵

Establecido lo anterior, y antes de tratar la distinción entre justicia distributiva y justicia conmutativa, Aristóteles explica una de las dos características esenciales de esta virtud, a saber: la otredad, es decir, ser la justicia un hábito que se perfecciona en otra persona. Esta es la razón por la que Aristóteles no duda en llamarla "virtud perfecta", porque el que la posee puede practicarla con los otros.¹⁵⁶

La reflexión anterior marcará un parteaguas en toda la reflexión jurídica posterior, la cual alcanzará, sin duda, a las relaciones contractuales, precisamente porque éstas están basadas en la relación con otro(s), caracterizándose esencialmente por dicha nota de alteridad. Así, cualquier relación de justicia —y los contratos lo son indiscutiblemente— se referirá a un bien ajeno que es de otro(s).¹⁵⁷

¹⁵³ Meikle, Scott, *op. cit.*, pp. 95 ss.

¹⁵⁴ Aristóteles, *Política*, I, 1258b.

¹⁵⁵ Aristóteles, *ÉN*, V, 1129a. 5.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 1129b. 30.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1130a. 5.

La idea anterior será decisiva en la reflexión posterior de los contratos, porque justamente toda la teoría de éstos está basada en ese hábito que hace que los hombres que lo poseen obren justamente, no en relación con ellos mismos, sino en relación con otros.¹⁵⁸

De este modo, se puede decir que en cualquier relación de justicia la perfección de tal virtud es porque quien la posee ha de practicarla siempre en relación con otra persona. Por lo cual, “Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo”,¹⁵⁹ “por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero”.¹⁶⁰ Así, mientras el peor de los hombres es el que emplea su maldad contra sí mismo, el mejor no es el que emplea esta virtud para sí mismo, sino para otro.¹⁶¹

Por su parte, el tema de la igualdad es otro de los asuntos importantes para la reflexión sobre los contratos. Aristóteles se refiere a ella haciendo notar que hay dos tipos de igualdad: la geométrica y la aritmética. La primera, llamada también proporcional, se distingue porque lo que la persona recibe de la colectividad es igual, proporcionalmente, al fin de la acción distributiva de bienes por parte del Estado. Dice Aristóteles:

...una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de la comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro), y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos.¹⁶²

Por lo que respecta a la igualdad aritmética —también llamada correctiva—, ésta se concreta en la comparación entre las cosas debidas entre personas que se toman como iguales, porque para este tipo de igualdad es irrelevante la posición que ocupan las personas en la sociedad.

Es aquí donde el Estagirita propone lo que podría llamarse una tipificación de los contratos, al establecer que en la justicia correctiva —la cual tiene lugar entre los tratos mutuos— existen los voluntarios y los involuntarios. Entre los primeros estarían figuras como la venta, la compra, el préstamo

¹⁵⁸ Aristóteles, *ÉN*, V, 1129b.25.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 1130a.

¹⁶⁰ *Idem*.

¹⁶¹ *Idem*.

¹⁶² *Ibidem*, 1131a.

de consumo, la fianza, el comodato, el depósito, el salario. Todas éstas son transacciones o conmutaciones privadas voluntarias.¹⁶³ Las involuntarias se refieren más al derecho penal.¹⁶⁴

2. *La recepción de la doctrina aristotélica en Tomás de Aquino*

Con estos antecedentes, no será difícil comprender los aportes que Tomás de Aquino hará al tema de los contratos. Es verdad que no podemos encontrar en la obra del Aquinate una teoría general de tales actos jurídicos; más aún, para algunos autores el Aquinate y la escolástica que representa sólo se ocuparon de problemas económicos en la medida en que planteaban problemas de teología moral;¹⁶⁵ pero como sucedió con Aristóteles, muchas de sus reflexiones sirven hoy para ubicar los elementos esenciales de una teoría general sobre los contratos.

Son varios los lugares en la obra de Tomás de Aquino que tratan asuntos de naturaleza económica, tales como el tema de la moneda o dinero, el contrato de préstamo, la usura, etcétera;¹⁶⁶ pero es en su monumental obra de la *Summa Theologiae* donde se ubican las reflexiones más útiles para el tema que venimos tratando. Específicamente, será la II-II, cuestiones de la 57 a la 79, relativas a la virtud de la justicia, donde aparecen las referencias señaladas. De este modo, siguiendo la estela de Aristóteles, pero superándolo en muchas de sus aportaciones, Tomás de Aquino ofrecerá toda una reflexión profunda sobre los elementos esenciales del contrato.

Una de las muestras más evidentes de cómo Tomás de Aquino fue más allá de lo señalado por Aristóteles es el riguroso tratamiento que ofrece al inicio de la II-II cuestión 57 de la *Summa Theologiae*, donde antes de entrar de lleno en el tema de la justicia hace una precisión sobre lo que es el derecho, la cual le servirá después para el abordaje de la virtud anunciada. En esta parte, Tomás de Aquino se plantea cuatro problemas: *i*) ¿es el derecho objeto de la justicia?; *ii*) ¿está correctamente dividido el derecho natural

¹⁶³ *Ibidem*, 1132a.

¹⁶⁴ Las figuras de los tratos involuntarios clandestinos, según Aristóteles, serían el “hurto”, el “adulterio”, el “envenenamiento”, la “prostitución”, la “seducción de esclavos”, el “asesinato”, el “falso testimonio”. Los violentos son el “ultraje”, el “encarcelamiento”, el “homicidio”, el “robo”, la “mutilación”, la “difamación” y el “insulto”. *Idem*.

¹⁶⁵ López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, en Fernández, Pedro, *La justicia en los contratos. Comentarios a Summa Theologiae, II-II, 77-78*, Pamplona, Eunsa, 2007, p. 40.

¹⁶⁶ Ramos Gómez Pérez, Antonio, *El análisis sobre la usura en la Suma Teológica de Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1982, pp. 15-22.

del derecho positivo?; *iii*) el derecho de gentes ¿se identifica con el derecho natural?; *iv*) ¿se debe distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

La cuestión sobre si los contratos pertenecen al derecho natural, al derecho de gentes o al derecho positivo, está en la segunda parte de este trabajo, de modo que sólo señalaremos brevemente aquello que pueda ser útil para la comprensión general de la justicia como lo prescribió el Aquinate.

A. *El derecho y la justicia en Tomás de Aquino*

El artículo 1 de la cuestión 57 de la II-II parte de una idea básica; ésta es, si acaso el derecho es objeto de la justicia. Después de hacer una serie de disquisiciones teóricas de gran trascendencia, dice: “que *el derecho se ha llamado así porque es justo*. Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el filósofo, en *V Ethic.*, que *todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas*. Luego el derecho es objeto de la justicia”.¹⁶⁷

Ahora bien, la pregunta esencial en este argumento es: ¿qué es el derecho? Es claro que esta pregunta es especialmente significativa, porque de ella dependerá la comprensión general del contrato como un acto de justicia.

El propio Aquinate, en la misma cuestión 57 del artículo 1, dirá lo más claramente posible que el derecho es el objeto de la justicia, siendo éste “la misma cosa justa”.¹⁶⁸ El derecho, entonces es, ante todo, una realidad, una cosa, pero también es una acción. De ahí que más adelante, en la solución al artículo 2 de la cuestión 57, afirma: “...el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad”,¹⁶⁹ pero en primer lugar, y para la concepción tomista del derecho, éste parte de la realidad (la *res*), y alcanza después las acciones. Por eso importantes tomistas han señalado que “para el Aquinate el derecho es una relación. Esa relación es un orden, y es lo que la justicia busca y pretende”.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1.

¹⁶⁸ La parte exacta donde se encuentra esta afirmación es la primera respuesta a las objeciones del artículo 1, de la cuestión 57: “...Así también sucede con el nombre de Derecho, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece ante el derecho; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo”. *Idem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, a. 2.

¹⁷⁰ Beuchot, Mauricio, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1997, p. 117.

De este modo, lo que Tomás de Aquino entiende primariamente por derecho es la misma cosa justa, “lo que se dan son *cosas*: el fundo a su dueño, la conducta prescrita por la ley a la sociedad (el cumplimiento de la ley es derecho de ésta: cosa debida a ella por el ciudadano), el precio al vendedor, la casa arrendada al arrendatario, los bienes de la herencia al heredero, etcétera. El derecho es una cosa”.¹⁷¹

Sin embargo, la cosa en sí misma considerada no es derecho, sino sólo cuando se encuentra ésta en una relación social, “la cosa relacionada con dos o más personas como atribuida-debida”.¹⁷²

B. Igualdad y alteridad en Tomás de Aquino

Una vez explicado lo que el derecho es, Tomás de Aquino expone las dos notas básicas para comprender la justicia como antes lo había hecho Aristóteles, a saber: la alteridad y la igualdad. Dice en la solución al artículo 1 de la II-II, q. 57: “Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro”.¹⁷³ Y más adelante, cuando trata propiamente el tema de la justicia en la cuestión 58, artículo 2, se pregunta si la justicia se refiere siempre a otro. La idea central que se encuentra en su respuesta es que la justicia se da únicamente sobre las cosas que se refieren al otro. Dice en la solución al artículo citado: “...ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo sino a otro”.¹⁷⁴

La característica de la igualdad, según se puede ver, ya se encuentra señalada en el argumento de la alteridad, y en la misma línea marcada por Aristóteles, Tomás de Aquino confirma que el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exteriores. Dice en la misma cuestión 57, en su artículo 1, que siendo la justicia una ordenación al otro, “Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro...”.¹⁷⁵

Con estos elementos, Tomás de Aquino va a proponer la más importante definición de justicia que hemos podido llegar a tener en la cuestión

¹⁷¹ Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 198.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1.

¹⁷⁴ *Ibidem*, q. 58. a. 2.

¹⁷⁵ *Ibidem*, q. 57. a. 1.

58, a. 1: “la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”.¹⁷⁶

Si estas ideas las trasladáramos al tema del contrato, entonces diremos que éste es una acción que, primero, tendría como referencia a otra persona (alteridad), con la cual se desea llegar a un acuerdo para realizar dicho acto jurídico, lo que en cualquier manual de derecho sería el consentimiento mutuo entre las partes considerado como elemento esencial de validez.¹⁷⁷

Segundo: el otro elemento básico del contrato señalado por Tomás de Aquino es el relativo al objeto del acto jurídico, el cual, en la concepción tomista y civilista contemporánea, sería el derecho entendido como lo justo, es decir, la serie de cosas, bienes particulares, o servicios prestados que las partes comprometen a intercambiarse.¹⁷⁸

Tercero: el último elemento que se considera presupuesto en la teoría de los contratos es el que éstos se llevan a cabo entre personas con capacidad para celebrarlos, considerando como presupuesto básico la igualdad en la proporción de la cosa exterior que se intercambia, o el servicio que se presta a otra persona.

C. *Justicia general y justicia particular (distributiva y conmutativa)*

Igualmente, sobre las mismas enseñanzas de Aristóteles, Tomás de Aquino acepta la clásica división de la justicia entre general y particular. La primera la habría de explicar en la II-II, artículos 5 y 6 de la cuestión 58, al señalar que

...el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (I-II, q. 90, a. 2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada

¹⁷⁶ *Ibidem*, q. 58, a.1.

¹⁷⁷ “El consentimiento es el acuerdo o concurso de voluntades que tiene por objeto la creación o transmisión de derechos y obligaciones. En los convenios, *latu sensu*, el consentimiento es el acuerdo o concurso de voluntades para crear, transmitir, modificar o extinguir obligaciones y derechos”. Rojina Villegas, Rafael, *Compendio de derecho civil*, III, 24a. ed., México, Porrúa, 2002, p. 52.

¹⁷⁸ La doctrina civilista distingue entre el objeto directo y el objeto indirecto del contrato. El primero es el crear o transmitir obligaciones, y el segundo, es la cosa o el hecho que asimismo son el objeto de la obligación que engendra el contrato. *Ibidem*, p. 61.

general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.¹⁷⁹

Por su parte, la justicia particular está enunciada en la II-II cuestión 61, artículo 1o. en adelante, cuando se pregunta: ¿se distinguen convenientemente dos especies de justicia, es decir, la justicia distributiva y la justicia conmutativa?

La justicia distributiva y la justicia conmutativa, Tomás de Aquino las trata en el artículo 2, de esta misma cuestión 61. De la distributiva dice:

...en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo... de ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a otra persona.¹⁸⁰

En el caso de la justicia conmutativa, ésta es, sin duda, la que más atención amerita de Tomás de Aquino, y esto porque tanto en su comprensión del derecho como en la forma en que se reflejan las dos características esenciales de la justicia (alteridad e igualdad) éstas se cumplen más cabalmente en la justicia conmutativa o correctiva.

D. *Los contratos en Tomás de Aquino (compraventa, mutuo, depósito)*

Es claro entonces que en el tema de los contratos, la explicación de la justicia conmutativa se comprende y se realiza mejor por ser cosas o servicios que se igualan e intercambian. De este modo, en este particular tipo de justicia se entrega, se devuelve, se restituye o se repone la misma cosa que es objeto de ese intercambio, acto en el que se satisface plenamente la igualdad requerida por el derecho. Así, si alguien compra una cosa, esperará que la entrega de ésta sea igual al precio que pagó por ella, y con las exactas características pactadas. En otro caso, si alguien contrata la prestación de un servicio, esperará que se realice igual a la cantidad de dinero que pagó por éste y con la calidad que éste se ofreció.

¹⁷⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 2.

¹⁸⁰ *Idem*.

Hay que decir, sin embargo, que es claro que una equivalencia de igualdad exacta o matemática es muy difícil de lograr, pero sí una aproximada, facilitada por el uso del dinero.¹⁸¹ En definitiva, es en la justicia conmutativa donde se encuentra la explicación tomista sobre los elementos básicos de los contratos. Así lo expone Tomás de Aquino cuando se refiere a las conmutaciones voluntarias, llamándolas precisamente así porque en éstas una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo.¹⁸²

Dice con la claridad de cualquier jurista contemporáneo lo siguiente:

Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de débito, lo cual puede suceder de tres modos: primero, cuando alguien simplemente transmite una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. Segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de una cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aún este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. Tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.¹⁸³

¹⁸¹ López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸² “Hay otro tipo de conmutaciones llamadas involuntarias. Estas son cuando alguien usa las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, con que se le propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma persona, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, esta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola publicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o detracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la persona allegada, si uno puede ser dañada en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 61. a. 3.

¹⁸³ *Ibidem*, q. 61. a. 3.

Es claro entonces que cualquier tipo de contrato que expliquemos mantiene para sí estas características: la alteridad y la igualdad aritmética, propia de la justicia conmutativa, teniendo todo esto como base el derecho, es decir, la cosa o la acción justa que se da, intercambia o presta. Veamos cómo son definidos, tanto en la doctrina como en la legislación, algunos de los contratos a los que se refirió Tomás de Aquino:

En la definición del contrato de compraventa se suele denominar “venta” al cambio de una cosa por dinero, y “compra” a la entrega del dinero por una cosa. Así, este contrato se entiende:

...aquel por virtud del cual, una persona llamada vendedor se obliga a entregar una cosa o a documentar la titularidad de un derecho, a la otra parte contratante llamada comprador, quien como contraprestación se obliga a pagar un precio cierto y en dinero, y que produce el efecto transitivo de dominio respecto de los bienes que sean materia del contrato.¹⁸⁴

El artículo 2248 del Código Civil Federal mexicano establece que hay compraventa cuando uno de los contratantes se obligue a transferir la propiedad de una cosa o de un derecho, y el otro, a su vez, se obligue a pagar un precio y en dinero.

El contrato de mutuo, según el Código de 1884, se definía como “El préstamo de cosa fungible dando la concesión gratuita o a interés, con la obligación de devolver otro tanto del mismo género y cantidad”. El actual Código Civil lo define en su artículo 2384 del siguiente modo: “El mutuo es un contrato por el cual el mutuante se obliga a transferir la propiedad de una suma de dinero o de otras cosas fungibles al mutuario, quien se obliga a devolver otro tanto de la misma especie y calidad”.

En el caso del contrato de depósito, comúnmente se ha definido como “un contrato por el cual el depositario (persona a quien le depositan) se obliga hacia el depositante (persona que deposita) a recibir una cosa mueble o inmueble que aquel le confía y a guardarla para restituirla cuando lo pida el depositante”.

Como se puede ver con relativa facilidad, las ideas teóricas o filosóficas que Tomás de Aquino reseña se encuentran claramente expresadas en las figuras jurídicas antes referidas. Ideas como “la igualdad en el intercambio de las cosas”, la “alteridad” en referencia a otra persona, el “derecho como objeto de intercambio o acción”, etcétera, son referencias que ofrecen una clara idea de que los contratos, y los elementos esenciales de su validez, se

¹⁸⁴ Zamora y Valencia, Miguel Ángel, *Contratos civiles*, 2a. ed., México, Porrúa, 1985, p. 75.

encontraban ya en el pensamiento del Aquinate al explicarnos la justicia como virtud jurídica.

III. LA TEORÍA DE LOS CONTRATOS ¿ES DE DERECHO NATURAL, DERECHO DE GENTES O DERECHO POSITIVO?

El título que encabeza esta parte del trabajo merece una aclaración. Tal como lo señalamos en el apartado anterior, conviene distinguir dos cosas: por una parte, los elementos esenciales del contrato y los principios que los rigen como acto de justicia (el derecho como cosa o acción, la igualdad y alteridad de la justicia), que exige cumplimiento, y, por otra, lo que sería el régimen particular de los contratos, digamos, la practicidad de éstos. Así, tenemos que dividir entre una “teoría” del contrato y un “régimen o regímenes” de los contratos. Jorge Adame, a quien seguimos en esta parte de la exposición, distingue entre la obligación de cumplir los contratos (lo que para nosotros sería esa teoría de los elementos esenciales del contrato) y el régimen particular de los contratos (lo que para nosotros sería la practicidad y vigencia concreta de éstos).¹⁸⁵

La distinción anterior es conveniente hacerla para saber dónde se encuentran cada una de las dos partes de los contratos. Así, es necesario remitirse a aquellos lugares de la obra de Tomás de Aquino en los que trata de la distinción entre derecho natural, derecho positivo y derecho de gentes. Esta reflexión no es baladí, al menos por dos razones. La primera, porque nos ayudará a establecer la fuerza vinculatoria que acarrearía la ubicación de los contratos en alguno de los tres derechos, y segundo, porque contribuiría a completar la explicación tomista sobre el contrato como un acto de justicia.

Como en el apartado anterior, Tomás de Aquino se inspira en Aristóteles para hablar de la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Como sabemos, Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, estableció perfectamente la distinción entre la propuesta iusnaturalista y la propuesta iuspositivista al señalar: “La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida...”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Adame Goddard, Jorge, *El derecho natural y los contratos*, disponible en: <https://workshepress.com/jorge-adamegoddard/159/>.

¹⁸⁶ Aristóteles, *EN*, V, c.7, 1134b-20.

Por su parte, Tomás de Aquino hace suya esta distinción en la *Summa Theologiae* II-IIa q. 57, a. 2. Aquí, diferencia el derecho en natural y positivo, y establece que el primero es derecho por la misma naturaleza de las cosas, y lo que es derecho por convención privada o pública lo denomina “derecho positivo”.

Dice el Aquinate en ese lugar:

Según se ha dicho (a. 1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona, y a esto se llama derecho positivo.¹⁸⁷

Al referirse al derecho de gentes en la II-II cuestión 57, artículo 3, surgen ciertas dudas sobre si éste (el derecho de gentes) pertenece al derecho natural, o quizá al derecho positivo. Uno de los principales iusnaturalistas tomistas —como fue el profesor Javier Hervada—, refiriéndose al derecho de gentes y siguiendo en esto a Gayo, dirá de este derecho que

Todos los pueblos que se gobiernan por leyes y costumbres usan en parte su derecho peculiar, en parte el común de todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo estableció para sí, es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio que es de la misma ciudad; en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado por todos los pueblos y se denomina derecho de gentes, como derecho que usan todos los pueblos. Así, pues, el pueblo romano usa en parte de su propio derecho, y en parte el común de todos los hombres.¹⁸⁸

La idea referida del jurista Gayo parece ser la misma seguida por Tomás de Aquino cuando se refiere al derecho de gentes.

Es claro entonces que el derecho natural sería aquello que en términos aristotélicos tendría la misma fuerza en todas partes, no dependiente de vo-

¹⁸⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2.

¹⁸⁸ Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 493 y 494, Gayo, *Inst.*, I, 1.

luntad humana alguna y previo al proceso de formulación o positivización, mientras que el derecho positivo sería aquel acto legal cuyo origen dependería esencialmente de un dato positivo o propiamente humano, el cual podría ser de dos maneras: o por convenio público, o bien por convenio privado, no pudiendo el derecho positivo contravenir el derecho natural ni lo prescrito por éste, sino confirmado con la positividad ese dato natural que tiene la misma fuerza en todas partes. Y por lo que al derecho de gentes se refiere, claramente parece éste ser una especie del derecho natural.

Llevada la reflexión anterior al ámbito de los contratos, es igualmente fácil comprobar la enorme riqueza que las reflexiones filosóficas tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino aportaron al asunto. Así, es evidente que tanto los elementos más esenciales de los contratos como los principios generalísimos de éstos son la expresión de la ley natural, a saber: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* (el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse), y que éste se concretiza en postulados ya más específicos para los contratos, como la *pacta sunt servanda*, es decir, los “pactos deben cumplirse”, llegando incluso a los criterios de interpretación de éstos.

El derecho romano nos muestra una riqueza enorme de lo señalado anteriormente sobre la teoría de los contratos y la interpretación de éstos. En el primer supuesto, no hace falta sino ver —entre otras— las *Instituciones* de Justiniano, para identificar los elementos básicos de los contratos, como el de compraventa,¹⁸⁹ o el de arrendamiento.¹⁹⁰

En el caso de la interpretación de los contratos, se pueden enunciar como ejemplos, postulados como los siguientes: “no tolera la buena fe que se exija dos veces lo mismo”,¹⁹¹ “es de equidad y de derecho natural que nadie pueda hacerse más rico con detrimento de injuria de otro”,¹⁹² también,

En las estipulaciones y en los contratos se debe estar siempre a lo que se ha hecho. Si no aparezca lo que se ha hecho, será necesario seguir lo que se acostumbra en el lugar en que se ha verificado el negocio. Y si tampoco puede conocerse la costumbre del lugar por haber sido varia, en tal caso debe reducirse la suma a sus más pequeños términos.¹⁹³

¹⁸⁹ Justiniano, *Instituciones*, t. XXIII.

¹⁹⁰ *Ibidem*, t. XXIII.

¹⁹¹ D.50.17.57. “Buona fides non partitur, ut bis idem exigatur”.

¹⁹² D.50.17.206. “Jure naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento et injuria fieri locupletioem”.

¹⁹³ D.50.17.34. “Semper in stipulationibus et in caeteris contractibus id sequimur, quod actum est: aut si non pateat quod actum est, erit consequens ut id sequamur, quod in regione,

De lo anterior podemos concluir que en el caso de los contratos, los principios generalísimos, los que nos ayudan a tener una teoría general de tales actos jurídicos, o aquella parte donde se encuentran los elementos esenciales que hemos descrito anteriormente, son de derecho natural. Falta ahora precisar a qué derecho corresponde el régimen particular de los contratos —su operatividad— y la nómina de éstos.

Al respecto, Adame piensa que “el régimen particular de los contratos no es de Derecho Natural, sino más bien corresponde a ese derecho común a todos los pueblos que se denominaba derecho de gentes o *ius gentium*”.¹⁹⁴ Parecería entonces que hubiera una contradicción con lo sostenido por nosotros; pero no es así, por lo siguiente. En rigor, Adame está señalando lo que el propio Tomás de Aquino había establecido ya con anterioridad en la II-I cuestión 95, específicamente en su artículo 4. Aquí, el Aquinate se pregunta si es aceptable la división de las leyes humanas o derecho humano que había propuesto san Isidoro, en el que también se incluye, a más del derecho natural y civil, el derecho de gentes.

Tomás de Aquino señala lo más claramente posible en esta I-II, q. 94, a. 4:

...pues bien, en la ley humana se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma. Así, en primer lugar, y como ya vimos (a. 2), es esencial de la ley humana derivarse de la ley natural. Y bajo este aspecto el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas (ib), por las que se deriva de la ley natural. Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en *I Polit*.¹⁹⁵

En esta cita, y como claramente se puede comprobar, el contrato de compraventa (el régimen de este contrato) es entonces de derecho de gentes, sin olvidar que éste deriva del derecho natural.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo ese paso por el cual el derecho natural y sus principios generales pasan al derecho positivo, y en el caso de los contratos, al derecho de gentes? La doctrina ha establecido tres maneras:

in qua actum est, frequentatur. Quid ergo, si neque regionis mos appareat, qui varius fuit? Ad id quod minimum est, redigenda summa est”.

¹⁹⁴ Adame Goddard, Jorge, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

i) por adaptación, *ii)* por deducción y *iii)* por determinación. La primera, como su nombre lo indica, “consiste en ajustar el principio a la realidad cambiante”.¹⁹⁶ Por la deducción, se “extraen conclusiones demostrativas a partir de los principios”.¹⁹⁷ En el caso de la determinación, procedemos imitando el trabajo de las artes, en las cuales “Las fórmulas comunes se determinan hacia algo especial”.¹⁹⁸ Estas últimas, “reducidas a fórmulas, son nuevas leyes (como son los convenios entre particulares —JSS—) que unidas a las de adaptación y de simple expresión, engrandecen el edificio jurídico”.¹⁹⁹

El propio Tomás de Aquino ya lo había afirmado en la I-II, q. 94, a. 3, al establecer, lo más claramente posible, que

...una norma (se entiende una norma de derecho positivo —JSS—) puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto “no matarás” puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda “no hacer mal a nadie”. Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.²⁰⁰

De este modo, entonces, el régimen particular de los contratos (lo que nosotros hemos llamado la practicidad de éstos), no sería de derecho natural, porque de éste sólo serían sus elementos esenciales y sus principios más generales (*pacta sunt servanda*); sería, más bien, de derecho de gentes, como aquel derecho que es común a todos los pueblos producto de la razón natural establecido entre todos los hombres, y tal derecho de gentes derivaría del derecho natural por conclusión. El derecho de gentes es, como dice Tomás de Aquino, el que deriva del derecho natural; por eso también es derecho positivo.

¹⁹⁶ Beuchot, Mauricio, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1997, p. 118.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹⁹⁸ *Idem*.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 3.

¿Tiene toda esta reflexión teórica alguna relevancia para el tema de los contratos? Evidentemente que sí, y ya hemos adelantado algunas cosas que ahora resumimos. En primer lugar, afirmar que los elementos esenciales de los contratos y sus principios más generales —de los que parte después todo el régimen particular y la nómina de éstos— es de derecho natural, y no de derecho positivo, plantea el reconocimiento de una mayor fuerza y reconocimiento para cumplir con lo establecido en dicho acto jurídico, es una necesidad lógica, de modo que no sólo su existencia, sino sobre todo su obligatoriedad y hasta su sanción, vinculan más estrechamente, al no depender de voluntad humana sino del derecho natural.

En segundo lugar, afirmar que el régimen particular de los contratos y su nomenclatura pasan un proceso de conclusión del derecho natural al derecho de gentes nos mostraría que dicha obligatoriedad u observancia contractual es común en todos los pueblos, porque todos han de cumplir lo contratado, reconociendo con esto, claramente, una intrínseca justicia de carácter universal, por su dependencia o derivación del derecho natural.

Pero también nos mostraría otra cosa, y es que en estrecha relación con el derecho natural, sería la voluntad humana —a través del legislador o los particulares— la que necesariamente determinaría la aplicación de dichos principios, que dependería, a final de cuentas, de las circunstancias temporales, espaciales o materiales, para el cumplimiento de tales contratos. En definitiva, todo el sistema de contratos en la postura de Tomás de Aquino apelaría necesariamente a su justicia y a su justeza, o ajustamiento.²⁰¹

IV. EL TEMA DE LA COMPRAVENTA (SU FRAUDE)

En íntima relación con lo anterior, Tomás de Aquino dedica toda una cuestión al tema del fraude que se comete en las compraventas; esto lo hace en la II-II, q. 77. Aquí, se plantea cuatro problemas: *i*) ¿es lícito vender una cosa en más de lo que vale?; *ii*) la venta injusta por razón de la cosa vendida; *iii*) ¿está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida?; *iv*) ¿es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida?²⁰²

En el artículo 1 de la cuestión referida se pregunta sobre si es lícito vender una cosa más cara de lo que vale. La tesis central la deja anunciada al inicio de las objeciones de esta cuestión, al decir: “Por lo que parece que

²⁰¹ López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, *cit.*, pp. 41 y 45.

²⁰² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.77.

alguien puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale”,²⁰³ y en la primera de las objeciones pareciera que el Aquinate describe lo que probablemente es hoy la nota que identifica las transacciones comerciales, cuando dice:

En las transacciones de la vida humana, lo justo se determina por las leyes civiles, y, según éstas, es lícito al vendedor y al comprador engañarse recíprocamente, lo cual acontece en la medida en que el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o, por el contrario, el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego, es lícito que alguien venda una cosa más cara de que la que vale.²⁰⁴

De las tres objeciones que el Aquinate propone, la anterior parece ser la más significativa, y es a la que más atención dedicaremos, dado que las otras dos confirman a la anterior; esto es, que es lícito que alguien venda una cosa más cara de lo que vale; por ejemplo —como lo establece en la objeción tercera—, en la amistad por utilidad, donde ha de otorgarse una compensación según la utilidad que obtuvo quien recibió el beneficio, utilidad que en ocasiones puede superar el valor de la cosa dada.

Contra la primera objeción, el Aquinate defenderá la regla de oro del comportamiento humano; esto es, que “Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos”.²⁰⁵ Y en la primera de las soluciones establece, siguiendo a Tulio en *De offic*: “Toda mentira ha de excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta”.²⁰⁶

El Aquinate va a dividir conceptualmente a la compraventa en dos aspectos. En el primero, señala que este contrato fue instituido en interés de las partes que lo celebran, pero sin violentar la característica de igualdad de la justicia, en este caso —y siendo una conmutación voluntaria—, la igualdad de las cosas; por eso, “si el precio excede el valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de la justicia”.²⁰⁷

El segundo aspecto de la compraventa se refiere a cuando accidentalmente redunda en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra, y

²⁰³ *Ibidem*, a. 1.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ *Ibidem*, en la solución.

pone el caso de cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella: “En este caso el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma”.²⁰⁸

La visión realista de santo Tomás lo lleva incluso a aceptar que en la venta se aumente levemente el precio de la cosa vendida. Así, en la primera respuesta a la objeción que venimos comentando, dice que la ley humana no ha sido instituida sólo para los virtuosos, y aunque no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, es suficiente prohibir lo que destruye la convivencia social, mas las otras cosas las tienen como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga:

Con arreglo a esto, tiene por lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva; porque, en este caso, aún la ley humana obliga a la restitución, por ejemplo, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo.²⁰⁹

La idea anterior —tan realista como la ha propuesto— viene a ser confirmada más adelante en la misma respuesta a la primera objeción, al señalar: “Añado esto porque el justo precio de las cosas a veces no está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia”.

Como puede verse, más que una propuesta exacta de la igualdad en la justicia o en el precio justo cuando se aumenta el precio de la cosa (que lo acepta), lo que a Tomás de Aquino le interesa y donde va a poner el acento es que tal aumento no sea “excesivo”, o que el perjuicio “no fuera notable”. Una cosa distinta es lo que puede prescribir la ley divina sobre este asunto, la cual no dejará impune nada.

En el artículo 2 de esta misma cuestión 77, el Aquinate se pregunta si la venta se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa; y como suele siempre

²⁰⁸ *Idem*.

²⁰⁹ *Idem*, ad. 1, “El Aquinate es muy claro al afirmar que, según la ley civil, es lícito vender en un precio superior al valor de la cosa o comprar en un precio inferior siempre que no medie un fraude y que el exceso no signifique, para uno u otro de los contratantes, un perjuicio superior a la mitad del justo precio, en cuyo caso la ley humana obliga a la restitución”, en López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, *cit.*, p. 47.

hacer al principio de las objeciones, centra cabalmente ésta al decir: “parece que la venta no se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida”.²¹⁰ Son tres los razonamientos que ofrece para sostener esta afirmación que, como es lógico, después rebatirá.

Primero, por lo que tiene que ver con la sustancia específica, dice que ésta no llega a ser ilícita porque, por ejemplo, si alguien vende plata u oro que ha sido fabricado por los alquimistas en concepto de verdadero, y si éstos sirven para todos los usos del hombre en los que la plata y el oro sirven, entonces la venta no puede ser ilícita.

El segundo argumento se refiere a la cantidad de la cosa vendida, y aquí dice que si bien se comete injusticia cuando se falta a la igualdad, ésta se conoce por medidas; pero éstas no son fijas, y varían de un país a otro, y por eso la venta no puede ser considerada ilícita.

El tercer razonamiento se refiere a la calidad; pero ésta no puede argumentarse como causa de ilicitud de la venta, porque para apreciarla se requiere de gran ciencia, de la que carecen gran parte de los vendedores. Luego, en ninguno de estos casos la venta puede resultar ilícita por tales defectos.²¹¹

Contra estos persuasivos argumentos, el Aquinate cita, como principio general, a Ambrosio en *De offi*: “Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía”.²¹²

Evidentemente que Tomás de Aquino aceptará la ilicitud de la venta en el caso de los tres defectos antes señalados, exceptuado, quizá, el caso de cuando el vendedor ignora la existencia de algunos de estos defectos; es decir, cuando no hay mala fe;²¹³ pero si tiene conocimiento de ellos, tiene la obligación de recompensar al comprador. Así, a cada una de las objeciones responderá lo siguiente. En el supuesto de la primera, dice que la sustancia específica es algo esencial para la venta, y que si la cosa vendida no la tuviera, por más que sirviera para la fabricación de la cosa u otras propiedades, la venta será siempre ilícita.²¹⁴

²¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 77, a. 2.

²¹¹ *Idem*.

²¹² *Idem*.

²¹³ “...el contrato de compraventa no es válido, tanto en el foro de la conciencia como en el externo, si se aparta en más de la mitad del precio justo. En todo caso el autor advierte que, cuando una de las partes actúa de mala fe, el contrato no es válido”, en López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, *cit.*, p. 48.

²¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 77, ad. 1.

Por lo que se refiere a las medidas, dice Tomás que si bien es verdad que son diversas en los distintos lugares por la abundancia o escasez, en cada región “compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas”.²¹⁵

Y, finalmente, por lo que a la calidad y conocimiento de ésta se refiere, dice que basado en la utilidad, “no es menester que el vendedor o comprador conozcan las cualidades ocultas de la cosa vendida, sino solamente aquellas por las que se vuelven aptas para los usos humanos; por ejemplo, el que un caballo sea fuerte y corra bien”.²¹⁶ Estas cualidades pueden ser conocidas por compradores y vendedores.

El artículo 3 de esta misma cuestión 77 se refiere a si el vendedor está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida. Cuatro son los razonamientos expuestos en las objeciones que sostendrían la obligación de no informar los defectos de la cosa.

El primero se refiere a la libertad del comprador, al no verse forzado por el vendedor a comprar la cosa, es decir, no es culpa del vendedor si el comprador se autoengañó al no saber lo que compra.

El segundo argumento es casi de sentido común, pues parecería estúpido que alguien quisiera vender una cosa e impidiera realizar a la vez dicha operación señalando sus defectos. Citando a Tulio, dice: “¿hay algo más absurdo que hacer anunciar por un pregón público Vendo una cosa pestilente?”.

El tercer argumento es la crítica al paternalismo, que implicaría que el vendedor estuviera aconsejando al comprador sobre los defectos de la cosa.

La cuarta se refiere a que si se dicen los defectos de la cosa es para que se venda a un precio más bajo; pero disminuir el precio de la cosa vendida puede darse aun sin decir los defectos de ésta, de modo que no tiene ningún sentido que se digan los defectos de la cosa.²¹⁷

El principio general del que parte es el seguido por Ambrosio en III *De offic*: “En los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento”.²¹⁸

Ésta es la idea que guiará la solución que propone, e igualmente las respuestas a las objeciones. En el caso de la primera, señala que cuando el

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Ibidem*, a. 3.

²¹⁸ *Idem.*

vendedor no manifiesta los defectos de las cosas que oferta, puede producir perjuicio y riesgo para el comprador, perjuicio, porque la mercancía que se vende puede ser de menor valor, y el vendedor no hace ninguna rebaja, y riesgo, porque si no se declara el defecto de la cosa, su uso puede perjudicar o dañar al comprador. “Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño”.²¹⁹

Hay, sin embargo, un matiz a los razonamientos anteriores que formula Tomás de Aquino. Éste se refiere a que si el defecto es manifiesto o evidente, entonces es responsabilidad del que compra; más aún, además, si el vendedor hace alguna rebaja en el precio en proporción al defecto, entonces no estaría obligado a manifestar el defecto, porque sabiéndolo, quizá el comprador quisiera que se le hiciera una rebaja mayor, cosa que iría en detrimento del vendedor.²²⁰

En rigor, las respuestas que ofrece Tomás de Aquino a las objeciones seguirían los principios anunciados; así, por ejemplo, si los defectos de una cosa puesta en venta están ocultos, el comprador no podría hacerse un conocimiento exacto de la cosa ofertada.²²¹

Luego estaría el hecho de que no es necesario publicitar a gritos los defectos de la cosa, porque esto alejaría a los compradores, y se perdería la posibilidad de ver las otras cualidades de la cosa, aunque sí debe “manifestarse el defecto individualmente a cada persona que se acerque a comprarla”.²²²

Y en cuanto al paternalismo del vendedor, es verdad que no se tiene obligación de decir a todo el mundo lo concerniente a la práctica de la virtud, pero sí está obligado en el caso de que por un acto suyo “amenace a otra persona un peligro en detrimento de su virtud si no le revelara la verdad”.²²³

En este tratado sobre el fraude en la compraventa, el último de los artículos es el 4, y aquí se formula una de las preguntas más significativas, no sólo para la figura del contrato de compraventa, sino de la vida comercial en general, a saber: ¿es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?²²⁴ La objeción al artículo es especialmente clara: “Por lo que parece que no es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró”.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Ibidem*, ad. 1.

²²² *Idem.*

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Ibidem*, a. 4.

En rigor, los tres argumentos que en las objeciones expone el Aquinate vienen a decir, en sustancia, lo mismo; esto es, dejar establecida la idea de que el comercio, como actividad lucrativa, es algo negativo. Así, citando a Casiodoro, dice: “...en qué consiste el comercio sino en comprar barato con intención de vender más caro... Luego tal género de comercio es pecado”.²²⁵

La segunda objeción viene a ser también una crítica al comercio, al señalar que una persona cuando vende una cosa más cara de lo que la compró, necesariamente la compró más barata, “Luego, esto no puede hacerse sin cometer pecado”.²²⁶

Y en la tercera de las objeciones, refiriéndose a los clérigos, hace ver la inmoralidad de quienes se hacen ricos siendo pobres. “Luego, en el comercio comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado”.²²⁷

Tomás de Aquino no va a seguir estas ideas, y claramente se va a separar de Aristóteles en este punto, quien, recordemos, formuló una de las más fuertes críticas al comercio; es decir, a la crematística innecesaria, que fomenta un afán de lucro desmedido. El de Aquino hace una importante y radical defensa del comercio al decir que éste en sí mismo no es inmoral; dice de éste que aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto, “tampoco implica por su esencia nada vicioso o contrario a la virtud”.²²⁸ más aún, dicha actividad puede incluso volverse honesta, y, por tanto, la negociación lícita.

Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo.²²⁹

Las respuestas a las objeciones que Tomás de Aquino ofrece siguen los mismos derroteros arriba anunciados. Así, por ejemplo, los textos a los que citó en la primera objeción se refieren al entendimiento del comercio lucrativo como último fin, es decir, como fin en sí mismo.²³⁰

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Ibidem*, ad. 1.

Para la segunda objeción, responde que no todo el que vende una cosa más cara de la que la compró es comerciante, ya que puede suceder que alguien compre una cosa y que ésta después, por circunstancias de la vida, eleve su precio, etcétera.²³¹

Por lo que a los clérigos se refiere, Aquino utiliza el mismo argumento; esto es, que éstos deben abstenerse de hacer y parecer cosas que son malas en sí mismas; pero es lícita la actitud de comerciar de los clérigos si esto es para satisfacer una crematística necesaria.²³²

V. LA USURA QUE SE COMETE EN LOS CONTRATOS DE PRÉSTAMO

Un asunto que viene a complementar el tema de la división de la justicia relacionada igualmente con la compraventa en la concepción económica de Tomás de Aquino se refiere a la usura, tratada en la II-II q. 78 de la *Summa Theologiae*.²³³

La usura, como su nombre lo indica, “es cobrar por el uso de una cosa, y más en concreto, usura es el interés que se percibe por el préstamo de una cosa fungible, sobre todo por el préstamo de dinero”.²³⁴

Como en mucho de lo establecido por el doctor angélico, las bases de su razonamiento sobre estos temas estarán en Aristóteles, así como en Cicerón, en Séneca y, en general, en el movimiento estoico, y a partir de las reflexiones del Aquinate se producirá un cambio sustancial en estos temas.

Entrando ya en la metodología de Tomás de Aquino, éste, al inicio de la II-II q. 78, establece las cuatro preguntas que centrarán el tema: *i)* ¿es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura?; *ii)* ¿es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna utilidad como compensación del préstamo?; *iii)* ¿hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado?; *iv)* ¿es lícito recibir en préstamo dinero con usura?

El artículo primero abre la cuestión sobre el significado de la usura, estableciendo que pareciera que recibir interés por un préstamo monetario no es pecado, lo cual, podríamos traducirlo afirmando que tal interés por el préstamo no es inmoral, no es injusto.

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.*

²³³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78.

²³⁴ López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, *cit.*, p. 50.

En forma diferente a la cuestión anterior, en esta 78 expone siete largos razonamientos en las objeciones para justificar la usura. Algunas de estas objeciones son de naturaleza teológica, como la primera, en la que se cita aquel texto del Evangelio en la que se dice, por boca del Señor: “Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses”.²³⁵ Las otras seis tienen más una naturaleza propiamente jurídica. Así, por ejemplo, la objeción 3 señala que “en los asuntos humanos, la justicia se determina por las leyes civiles; mas según estas se permite recibir interés. Luego no parece ser ilícito”.²³⁶

La 4 de las objeciones es especialmente clara, por sostener que es lícito recibir interés por un préstamo, al señalar que “la persona que tiene dinero no está obligada en cualquier circunstancia a prestarlo al prójimo. Luego le es lícito algunas veces percibir por ese préstamo un beneficio”.²³⁷

La objeción 7 viene a decir lo mismo: “...pero quien recibe el préstamo paga voluntariamente un interés. Luego el prestamista puede lícitamente recibirlo”.²³⁸

Los anteriores razonamientos encierran una sola idea, Tomás de Aquino señala en forma por demás clara en la solución, que “Recibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad que es contraria a la justicia”.²³⁹

Ahora, al especificar su respuesta, Tomás de Aquino distingue entre objetos cuyo uso trae aparejada su consumición, como el vino o el trigo, y otros, cuyo uso no trae como consecuencia esto. En el caso de los primeros, es lógico que no se pueda establecer la separación entre la cosa —el vino— y el uso de ésta —consumirlo—, de modo que no se puede vender, de una parte el vino y de otra el uso del vino, porque se estaría vendiendo dos veces la misma cosa, o se vendería algo que no existe, y entonces se cometería una grave injusticia. “Por igual motivo comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de *usura*”.²⁴⁰

Una figura que no podría ser considerada como usura es el caso de aquellos objetos cuyo uso no acarrea su consumición, como puede ser la utilización de una casa, cuyo uso no la destruye. Aquí sí se puede conceder

²³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 1.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ *Idem*.

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ *Idem*.

por separado tanto el objeto como el uso de éste, y por tanto que se pueda cobrar por tal uso, no como interés, sino como un pago justo. “De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el alquiler y arrendamiento de casas”.²⁴¹ Tal figura está muy distante de ser calificada como usura.

Tomás de Aquino termina la larga solución que ha dado a la cuestión planteada oponiéndose radicalmente a la usura: “Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés”.²⁴²

Evidentemente que hay en el pensamiento de Tomás de Aquino toda una visión y concepción del dinero; así, en la misma estela que Aristóteles, dice que el dinero se ha inventado para facilitar las transacciones comerciales, entendiéndolo fundamentalmente como un bien útil para el intercambio, para fijar el precio de las cosas; pero en sí mismo es estéril, por repudiado cuando produce dinero en la usura.

La respuesta a las objeciones es uno de los ejercicios más interesantes que hizo Tomás de Aquino, porque dejando de lado las respuestas de carácter teológico, muestra cómo la usura nunca será una acción justa. Así, por ejemplo, en el caso de que la ley humana autorizara la usura, dice que ésta la *toleró* “no como considerando que estuviesen acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos”.²⁴³ Esta afirmación es revolucionaria en comparación con lo establecido por Aristóteles, porque acepta que por ley positiva habrá algunos casos en que sea lícito el cobro de algún interés por el préstamo de dinero.

Sin embargo, no se debe olvidar que a pesar de esta aceptación, la práctica de la usura está totalmente fuera del orden natural, como ya lo había establecido Aristóteles. Tomás de Aquino no la justifica; simplemente puede ser tolerada por ley positiva.²⁴⁴

En la 5a. de sus respuestas, afirma que es verdad que el hombre no está obligado a prestar, pero si lo hace puede recibir una compensación por lo que ha hecho, pero no debe exigir más. Éste quedará recompensado en igualdad de justicia “si se le devuelve tanto cuanto prestó. Por consiguiente,

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² *Idem.*

²⁴³ *Ibidem*, ad. 3.

²⁴⁴ López, Teodoro y Zorroza, María Idoya, “Introducción”, *cit.*, p. 51.

si exige algo más por el usufructo de una cosa que no tenga otro uso sino el de la consumición de la sustancia, reclama el precio de lo que no existe, y, por tanto, su exacción es injusta”.²⁴⁵

Otro aspecto importante en la reflexión de Tomás de Aquino tiene que ver con preguntarse si en una transacción económica como el crédito, el prestatario es libre para acordar un préstamo en el que se pacta un interés. Tomás de Aquino dice en la respuesta 7, “Que el prestatario que paga interés no lo hace con absoluta libertad, sino obligado por cierta necesidad...”.²⁴⁶ Y es lógico, pues generalmente las personas que piden un préstamo lo hacen por necesidad y están sujetas a las condiciones que imponga el prestamista.

El artículo 2 de la cuestión 78 comienza con la pregunta sobre si es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado. En este punto es claro que Tomás de Aquino no se está refiriendo a recibir dinero propiamente dicho, pues estaríamos claramente ante la usura, sino a algo distinto de éste, es decir, a algún otro beneficio.

La repuesta que ofrece Tomás de Aquino, siguiendo la lógica de la respuesta anterior, es que

...del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto tácito o expreso, como hemos dicho antes (a. 1), peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado.²⁴⁷

En rigor, el Aquinate está repitiendo la misma crítica que le había formulado a la usura en el artículo anterior; pero matiza la afirmación que acaba de hacer al señalar que si recibe algún tipo de beneficio sin haberlo exigido y sin que derive de una obligación (tacita o expresa), sino por una donación, entonces, es lícita esa donación.²⁴⁸

Probablemente, una de las mayores aportaciones de este artículo sean las respuestas a las cuestiones planteadas en este artículo 2 de la II-II, q. 78; así, por ejemplo, de las que consideramos más significativas serían las siguientes: la idea central de la 1a. respuesta tiene que ver con la posibilidad de que quien otorga un préstamo puede contratar con quien lo recibe una

²⁴⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, ad. 5.

²⁴⁶ *Ibidem*, ad. 7.

²⁴⁷ *Ibidem*, a. 2.

²⁴⁸ *Idem*.

compensación por el dinero que prestará y ya no tendrá. Esta figura no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. “Que el que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño por el que se le sustrae algo que debería tener, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio”.²⁴⁹

Una de las precisiones a lo anterior es que si esa compensación se recibe sin haberla exigido, como una especie de regalo, entonces es lícita. Otra excepción es la que señalamos, esto es, que el que otorga un préstamo puede legítimamente contratar con el prestatario una compensación por el daño que eventualmente puede sufrir.²⁵⁰ En este caso, la idea no es la de ganar por el préstamo, sino la de evitar que haya una posible pérdida por el dinero prestado. “De ahí que el que recibe el préstamo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro”.²⁵¹

En la respuesta 2 del artículo 2 de esta cuestión 78, II-II, Tomás de Aquino repite la idea de que la compensación por cualquier beneficio puede considerarse de dos modos; la primera, a la manera de una deuda de justicia, en la que uno puede estar obligado por un pacto, y esta deuda se mide por el beneficio que se obtuvo. Por eso, quien recibió el dinero o cualquier otra cosa “cuyo uso consiste en la propia consumación, no está obligado a restituir más que lo que recibió en préstamo”.²⁵² Va contra la justicia si se le exige más de lo prestado. La segunda es que quien recibe el préstamo puede estar “obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad, en lo cual se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que incluso a la magnitud de lo dado. A esta especie de deuda no le compete una obligación civil...”.²⁵³

La idea anterior es la que se expresa en la respuesta a la objeción 3, en la que afirma que si alguien exige un regalo como compensación por el dinero que presta “es igual que si esperara o exigiera una recompensa manual”, puesto que también ésta puede ser valorada en dinero. “Pero, si el don en servicios o en palabras no es otorgado a título de obligación real, sino por benevolencia, que no cae bajo la apreciación pecuniaria, es lícito recibirlo, exigirlo y esperarlo”.²⁵⁴

La respuesta 4 establece que es la benevolencia el único pago por el dinero prestado, y que es opuesto a ella “el que se estipule la obligación de

²⁴⁹ *Ibidem*, a. 1.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ *Idem*.

²⁵² *Ibidem*, a. 2.

²⁵³ *Idem*.

²⁵⁴ *Ibidem*, ad. 3.

prestar en lo sucesivo, puesto que incluso tal obligación podría ser valorada en dinero. En consecuencia, es lícito al prestatario prestar a su vez algo; pero es ilícito obligarle a que haga un préstamo en el futuro”.²⁵⁵

La respuesta 5 repite el principio general a propósito de que el que presta dinero transfiere el dominio de éste al prestatario, y éste lo posee con sus propios riesgos para restituirlo íntegramente después. Pero el que *confía* su dinero a un comerciante o a un artesano, constituyendo con ellos una *sociedad*, “no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artesano trabaja con él con los riesgos del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente, como fruto de una cosa suya, una parte de las ganancias que se obtengan”.²⁵⁶

La respuesta 7 señala los supuestos en los que si alguien quisiera vender algo por encima de su justo precio “a fin de conceder al comprador una demora sobre el pago del dinero, comete una usura manifiesta”, “porque tal dilación en el pago del precio tiene la naturaleza de un préstamo”.²⁵⁷ Del mismo modo, si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio porque pagara el importe antes de que pueda entregársele el objeto, “comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago del dinero tiene naturaleza de préstamo cuyo interés lo constituye lo que se disminuye del justo precio de la cosa comprada”.²⁵⁸

El artículo 3 plantea una cuestión de lo más interesante, porque se pregunta sobre si todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario tiene obligación de restituirlo, de devolverlo.²⁵⁹

La idea que encierra esta tesis, y que se encuentra como argumento central en las tres objeciones, es que una persona tiene la obligación de restituir todo lo que hubiera ganado por un préstamo usurario. En este punto, se podría llegar a pensar que la condena a la usura alcanzaría igualmente a aquello que con tal dinero se hubiera comprado. Sin embargo, esto no es así. Ya en la misma solución comienza el Aquinate a dar una respuesta diferente, al decir “...lo que se obtiene con los intereses del dinero prestado es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente”.

La idea sigue siendo la misma en el caso de los bienes cuyo uso es su propia consumición, los cuales no pueden ser objeto de usufructo; pero hay

²⁵⁵ *Ibidem*, ad. 4.

²⁵⁶ *Ibidem*, ad. 5.

²⁵⁷ *Ibidem*, ad. 7.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, a. 3.

algunos casos en los que cabe la posibilidad de que lo trabajado con el usufructo sea lícito. Así, "...si por el interés de la usura un hombre ha obtenido ciertos bienes, como dineros, trigo, vinos, o algo semejante, no está obligado a restituir más de lo que recibió, porque lo que después se ha adquirido por tales cosas no es fruto de estas mismas, sino de la industria humana...".²⁶⁰ Esta regla no se aplica en el caso de que "por la posesión de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestatario al perder algo de sus bienes. En este caso, el prestatario tiene la obligación de resarcir el daño".²⁶¹

Más adelante, cuando se refiere a las cosas cuyo uso no consiste en su propia consumición y pueden "ser objeto de usufructo; por ejemplo, una casa, un campo y otras parecidas. De ahí que, si alguien consiguiera por la usura la casa o el campo de otro, no sólo estaría obligado a restituir la casa o el campo, sino también los frutos percibidos de ellos, porque son frutos de cosas cuyo dueño es otra persona, y por tanto, a ella se le deben".²⁶²

Por último, en el artículo 4 de la cuestión que venimos comentando, Tomás de Aquino se pregunta si "¿Es lícito recibir dinero en préstamo usurario?", y como es costumbre en el Aquinate, comienza asentando la tesis que después criticará: "Objeciones: por las que parece que no es lícito recibir dinero en préstamo usurario".²⁶³

La segunda objeción es la que parece centrar la cuestión cuando dice: "...el que pide préstamo a un usurero, le da claramente ocasión de pecar. Luego por ninguna ganancia temporal se excusará el prestatario". En rigor, lo que le preocupa al Aquinate es el hecho de señalar que quien recibe en préstamo de un usurero puede no cometer ningún acto ilícito. Así lo pondrá de manifiesto al inicio de la solución. "Inducir al hombre a pecar en modo alguno es lícito; sin embargo, sí lo es *servirse del pecado* de otro para obtener un bien, puesto que también Dios se sirve de todos los pecados para cualquier bien, pues de cualquier mal saca el bien".²⁶⁴

Esta misma idea la va a repetir más adelante, al establecer primero que nunca será lícito inducir a alguien a prestar con usura, pero es lícito recibir un préstamo de alguien que ejerce la usura, "siempre que aquello se haga por algún bien; como, por ejemplo, para socorrer las necesidades propias y ajenas...".²⁶⁵

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Ibidem*, a. 4.

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Idem.*

Esta será la idea que explica en las respuestas a las objeciones. Así, por ejemplo, en la primera hace ver que quien recibe dinero de un usurero no consiente en el pecado de éste, “sino que se sirve de él”.²⁶⁶

El otro supuesto que establece es cuando se encuentra en estado de necesidad, en el cual “no está obligado a desistir de solicitar un préstamo”.²⁶⁷

Finalmente, dice que si una persona confía su dinero a un prestamista que “tiene otros medios con los que ejercer la usura, con la intención de guardarlo en lugar más seguro, no peca, sino que se sirve de un hombre pecador para conseguir un bien”.²⁶⁸

VI. CONCLUSIONES

Llegados a este punto, y como conclusiones preliminares, podemos señalar las siguientes:

Primera. El pensamiento jurídico y político de Tomás de Aquino se encuentra fuertemente influido por Aristóteles. Lo mismo sucede con las reflexiones de carácter económico que el Aquinate habría de realizar en su magna obra. Una de estas aportaciones la constituyen los contratos, las cuales estuvieron a las reflexiones que habría de hacer Aristóteles.

Segunda. Con la fuerte influencia de Aristóteles, Tomás de Aquino estableció los elementos esenciales de los contratos comenzando por entenderlos como un acto de justicia. Así, en éstos se encuentra el derecho, entendido como la misma cosa o acción justa; la igualdad de las cosas que se intercambian, teniendo como destinatario el otro, es decir, la concreción de la alteridad, sin que este último sufra ningún perjuicio.

Tercera. Si bien la teoría de los elementos del contrato y sus principios más generales son de derecho natural, el régimen particular de los contratos y la nomenclatura de ellos son de derecho de gentes. En este sentido, al proceder del derecho natural, el régimen contractual deberá respetar los principios del derecho natural. Esto le otorga una mayor fuerza que decir que el régimen de los contratos pertenece al derecho positivo. Así, mientras el paso del derecho natural al derecho de gentes es por conclusión, al derecho positivo sólo le corresponde —por un acto de determinación— ordenar en una norma los preceptos del derecho de gentes, adecuando el régimen de los contratos a las particularidades de las circunstancias de cada país, pero respetando siempre los principios más generales.

²⁶⁶ *Ibidem*, ad. 1.

²⁶⁷ *Ibidem*, ad. 2.

²⁶⁸ *Ibidem*, ad. 3.

Cuarta. La idea de justicia como criterio moral de los contratos se encuentra presente en las referencias que Tomás de Aquino hace a la compra-venta. Esta es la razón por la que al formularse diversas cuestiones sobre el fraude en dicha figura contractual (sobre si es lícito vender una cosa en más de lo que cuesta; la obligación del vendedor de manifestar los defectos de la cosa vendida; o sobre si es lícito vender una cosa a mayor precio de lo que vale), el Aquinate, en principio, se opone a tales injusticias, aunque evidentemente, como en todo lo que propone, hace matizaciones y precisiones, con lo cual sus respuestas no son absolutas.

Quinta. Tomás de Aquino dirá lo más claramente posible que no es lícito recibir interés por un préstamo monetario. Tampoco es lícito recibir algún beneficio por el dinero prestado. Pero la cuestión de la usura debe ser matizada, porque como lo demostrará el Aquinate, en algunos supuestos establecidos por la ley positiva se tolerará la posibilidad de que se pueda cobrar interés por el préstamo de dinero. La usura será siempre antinatural; pero se puede tolerar por el tráfico del comercio.

CAPÍTULO CUARTO

EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Guillermo José MAÑÓN GARIBAY

Abandónate a ti mismo y a todas las cosas
que poseas y toma de esta manera lo que tú
eres en Dios

Meister ECKHART

I. VIDA DEL MAESTRO ECKHART

Cuando ingresa el visitante al *templo del predicador* en el centro histórico de la ciudad de Erfurt, donde trajinó el Maestro Eckhart, es inmediatamente sobrecogido por este recinto sagrado debido al plano de su construcción gótica, el inabarcable sendero de columnas, los haces de luces y sombras filtrados desde sus inmensos vitrales laterales y el altísimo techado. El *templo del predicador* fue construido en 1280, y respira la grandeza medieval, misma que encontramos en el pensamiento del Maestro Eckhart,²⁶⁹ cuyas reflexiones resultan hoy día relevantes tanto para cristianos de toda índole (católicos o protestantes) como para creyentes de otras religiones (budistas, judíos o musulmanes) y agnósticos; por ello, puede afirmarse que su pensamiento está revestido de

²⁶⁹ La obra de Eckhart será citada según la edición crítica de la *deutscher Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936 y ss. La obra latina, (LW) editada entre otros por J. Koch en cinco tomos: tomo I: Prologi, Expositio libri Genesis, Libri parabolarum Genesis; tomo II: Expositio libri Exodi, Sermones et lectionis super Ecclesiasticis, Expositio libri Sapientiae; tomo III: Expositio S. Evageli secundum Joannem; tomo IV: Sermones; tomo V: Collatio, Quaestiones, Parisienses, Sermo Augustini Parisius habitus, Tractatus super oratione Dominica. La obra alemana (DW), editada completamente J. Quint, en cinco tomos (sermones y tratados): tomo I: Predigten n. 1-24; tomo II: Predigten n. 25-59; tomo III: Predigten n. 60-86; tomo IV: Restlichen Predigten; tomo V: Tractaten: Buch der göttlichen Tröstung, Vom edlen Menschen, Rede der Unterweisung, Von Abgeschlossenheit.

un carácter ecuménico,²⁷⁰ imposible de capturar por entero en este trabajo de divulgación abreviado.

En contraposición a la abundancia de sus ideas están los pocos datos fidedignos sobre su vida. Sin embargo, gracias al trabajo del gran investigador alemán Josef Koch²⁷¹ podemos establecer un perfil biográfico desde la segunda mitad del siglo XIII a la primera del XIV. Por él sabemos que Eckhart nació cerca de 1260, en un tiempo de catástrofes naturales, desertificación de la tierra por la tala inmoderada, e inestabilidad social debido a la disputa por las investiduras entre el poder civil y religioso, lo que llevó a la destrucción de la casa de los Hohenstauffer (de 1256 a 1273 no hubo emperador) y al llamado *cautiverio de Babilonia* del papado en la ciudad francesa de Avignon entre 1309 y 1377.²⁷²

El año y lugar de nacimiento de Eckhart no se conocen con certeza, pero los sermones de Eckhart en París, en honor a san Agustín, ofrecen uno de los pocos indicios sobre su vida; allí se dice: “este sermón fue predicado por el maestro Eckhart de Hochheim”,²⁷³ lo que plantea el primer problema para los expertos: ¿qué significa “de Hochheim”? ¿Es el lugar de nacimiento o una referencia a su nombre y estirpe familiar? Si es lo primero, puede especularse sobre el lugar de nacimiento. En Alemania hay dos lugares que poseen ese nombre en Turingia: uno cerca de Erfurt, y otro cerca de Gotha; pero no hay indicio de cuál de los dos sea el mentado. Por otro lado, si con Hochheim no se refiere al lugar de nacimiento sino al linaje familiar —como sugiere la investigadora Erika Albrecht—,²⁷⁴ entonces Eckhart pertenecería a la nobleza (cuestión disputada, porque *von Hochheim* a nobleza no obliga). La indefinición permanecerá, y lo único cierto es que Eckhart nació en Tu-

²⁷⁰ El carácter ecuménico de la obra de Eckhart no solamente está dado porque en la edición crítica de su obra participaron tanto católicos como protestantes (por ejemplo, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiss, etcétera), sino además, porque ha interesado tanto a filósofos de izquierda y derecha como Ernst Bloch (*Prinzip Hoffnung*) y Alfred Rosenberg (Mythus des 20. Jahrhunderts), como también, a religiosos de otras confesiones, como a Daisetz Taitaro Suzuki. Este último tiene un libro sobre la comparación entre budismo y el Maestro Eckhart. Véase Daisetz, Taitaro, Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Meister Eckhart und der Buddhismus*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt am Main 1991, pp. 13 y ss.

²⁷¹ Koch, Josef, “Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart”, en Koch, Josef, *Kleine Schriften*, t. I, Roma, 1973, pp. 247-347.

²⁷² Sobre el contexto histórico en general, véase Horst, Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München, C. H. Beck, 1989, pp. 121 y ss.

²⁷³ Obra latina (LW) V, 99, 5.

²⁷⁴ Albrecht, Erika, “Zur Herkunft Meister Eckharts”, *Amtsblatt der Ev-Luth Kirche in Thüringen*, 31 Jena 1978, pp. 28-34.

ringia, y que muy joven ingresó en el monasterio de la orden fundada por Domingo de Caleruega, reconocida por el papa Honorio III en 1216 como nueva orden mendicante. Esta orden definió su carisma a través del estudio y la predicación misionera; pero en 1232 recibió una nueva encomienda del papa Gregorio IX para hacerse cargo de la Inquisición, lo que significó que sus agremiados solamente responderían ante el papa (y no ante el obispo), y que siempre habría un monje dominico como consejero papal, lo que confería a la orden de predicadores un enorme poder e influencia.

En 1229 arribaron los dominicos a Turingia para fundar un cenobio cerca de la iglesia de San Pablo. Gracias a su benefactor, el conde Elger von Hochheim, se adquirió un terreno, y el monasterio pudo ser consagrado por el obispo Sigfrido III en 1230. En este lugar fue donde ingresó Eckhart, quien desde un principio fue reconocido por su talento y dedicación, lo que le predispuso a una gran carrera académica y administrativa.

En 1277, Koch calcula que Eckhart fue enviado a París para dedicarse al estudio de las siete artes liberales (*trivium et quadrivium*). En ese tiempo pudo haberse encontrado con el famoso Sigerio de Brabante (1240-1284), comentador de Aristóteles y representante del averroísmo latino. Koch apostilla que si bien los años de enseñanza del famoso maestro ya habían concluido (de 1265 a 1276), no por eso hay que descartar su influencia. Para 1280 comienza Eckhart su estudio de teología en el Estudio General de su orden en la ciudad de Colonia. Allí sí debió con certeza encontrarse con Alberto Magno, quien desde 1248 enseñaba las novedosas ideas del recién descubierto Aristóteles. No cabe duda de que sus reflexiones persistieron en la obra de Eckhart, aunque no haya sido discípulo suyo por mucho tiempo, ya que el Doctor Universal murió en noviembre de 1280.

En 1293-1294 se halla nuevamente en París como *Bakkalaureus*, lo que significaba leer y comentar las sentencias de Pedro Lombardo. En 1294 regresa a Erfurt, donde probablemente recibe la encomienda de parte de Dietrich von Freiberg (1250-1310), provincial de los dominicos en la región, para asumir el puesto de vicario de Turingia. Esto significaba convertirse en delegado plenipotenciario del provincial general dentro del territorio de Turingia, además de asumir la tarea de prior del convento de Erfurt. Koch calcula que en este tiempo fue cuando escribió su primera obra, *Pláticas de la instrucción*,²⁷⁵ lo que debió de haber sido antes de 1298, porque posterior a ese año la orden de los dominicos, en el capítulo general de 1298 celebrado en Metz, separó los cargos de vicario y de prior, ya que un cargo reclamaba

²⁷⁵ También traducido al español como *Pláticas instructivas*. Véase *Rede der Unterweisung*, obra alemana (DW), t, V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

la presencia constante, y el otro, la itinerancia como visitador de conventos y monasterios. Las *Pláticas de la instrucción* fueron sostenidas frente a jóvenes novicios interesados por problemas de ética religiosa en el *templo del predicador* en Erfurt. En 1300 finalizó Eckhart el priorato, porque ese año —consigna Koch—, en el capítulo general de la orden, celebrado en Marsella, relevó a todos los priores de la provincia teutona de su cargo.

En 1302-1303 se encuentra Eckhart nuevamente en París, para adquirir el título de *magister actu regens* en la facultad de teología. Como tal, adquirió la facultad de leer e interpretar la Biblia. Es de tomar en cuenta que en ese tiempo también redactó parte de sus comentarios a las sagradas escrituras.

De 1310 a 1311, Eckhart asumió el cargo de provincial de su orden en la recién fundada provincia de Sajonia. Koch llega a esta conclusión, porque la orden había dispuesto, en su capítulo general celebrado en la ciudad de Besançon en 1303, dividir las provincias más grandes, como la enorme provincia de teutonia, para ofrecerles mejor atención a sus feligreses. Así es como surgió la provincia de Sajonia, con su sede en Erfurt. Ésta, por un lado, abarcaba de Stralsund hasta Hamburgo y, por otro, de Meissen hasta Holanda; una enorme región poblada por 47 conventos.

La tarea de Eckhart era la de ofrecer atención espiritual a todos los conventos y monasterios existentes y crear otros nuevos, lidiar con los señores feudales, además de otros asuntos diversos, responsabilidad de todo provincial, como celebrar el capítulo provincial cada año: en 1303, el de Erfurt; en 1304, el de Halberstadt; en 1305, el de Rostock; en 1306, el de Halle; en 1307, el de Minden; en 1308, el de Seehausen; en 1309, el del Norte, y en 1310, el de Hamburgo. También como provincial debía tomar parte en los *capítulos generales* de la orden, como el de Toulouse en 1304, el de Strassburg en 1307, el de Piacenza en 1310. Koch menciona que en el capítulo general de Strassburg fue nombrado Eckhart vicario general, o sea representante del general de la orden (en ese tiempo es Almerico de Piacenza), cargo investido con el poder de llevar a cabo reformas en su provincia y en la vecina de Bohemia.

Es de suponer que Eckhart, como provincial, y teniendo que cumplir con celo y cautela todas estas tareas, disponía de poco tiempo para escribir obra teológica alguna. El resultado de su desempeño dedicado y responsable fue haber sido nombrado en el capítulo general de la orden, celebrado en Speyer en 1310, provincial de la orden en toda la provincia de teutonia confiada a los dominicos. Sin embargo, la acción detectivesca de Koch nos dice que el capítulo general de Nápoles de 1311 no confirmó el nombramiento, porque se le requería en París para desempeñarse como docente, debido a la exigencia de enviar a la famosa universidad a los mejores pro-

fesores y mantener así la delantera en la puja y competencia existente entre las órdenes de dominicos y franciscanos. De esta manera, Eckhart se convirtió en *magister ad legendum*.

Ocupar por segunda vez la plaza de docente reservada a profesores no franceses era una gran distinción para Eckhart, honor que solamente disfrutó antes de él su hermano de orden santo Tomás de Aquino (éste estuvo en París de 1269 a 1272). En este tiempo emprendió Eckhart la redacción de su inconcluso *Opus tripartitum*,²⁷⁶ además de continuar sus comentarios a las escrituras sagradas.

¿Cuánto tiempo estuvo esta vez en París Eckhart? Koch no lo sabe con seguridad, solamente que no volvió a Erfurt, como era costumbre, sino que fue enviado a Strassburg, donde trabajó de 1314 a 1322. Allí fue vicario del general de la orden (primero de Beregar de Landoras y después de Herveus Natalis). Su tarea era ayudar a desahogar el trabajo del provincial, pero sin estar sometido a él, sino gozando de autoridad y autonomía. Sus diligencias lo llevaron a viajar a los conventos para predicar e instruir a las beguinas, *i. e.*, cuidado espiritual de los conventos de mujeres de la provincia de Teutonia. Interesante es saber que esta encomienda la recibió directamente del papa Clemente IV (1265-1268), ya que la proliferación desmedida, y sin permiso de la Iglesia, de los conventos beguinos, era vista como un problema grave. El mismo papa fue quien consideró conveniente que fueran clérigos instruidos los que tomaran la responsabilidad. Estos religiosos tenían que predicar y asistir espiritualmente a las feligresas en lengua vulgar, porque ellas no tenían el conocimiento del latín, aunque el latín fuera la herramienta natural para tratar temas teológicos. Es durante este tiempo, y a raíz de esta situación, que Eckhart redacta sus sermones en alemán, además de sus principales tratados, como el *Libro del consuelo divino*²⁷⁷ y *Sobre el hombre noble*.²⁷⁸ Koch supone que Eckhart, además de atender a las begui-

²⁷⁶ El *Opus tripartitum* (la obra en tres partes) está constituido por el *opus propositionum*, *opus questionum* y el *opus expositionum* (esto es, el Génesis, el Éxodo, la Sabiduría y el Evangelio según san Juan, más dos sermones sobre el Eclesiástico). Hasta nuestros días se discute por qué Eckhart nunca terminó su *opus tripartitum* (de hechura enteramente escolástica), a partir de dos hipótesis: la primera, no tuvo tiempo debido a sus múltiples tareas y posterior condena, y segundo, más interesante, no le interesó continuar con una obra típica escolástica después de su experiencia religiosa con las beguinas. Véase Dempf, Alois, "Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker", en Behn, Siegfried (ed.), *Der Beständige Aufbruch*, Nürnberg, 1959, pp. 171-178.

²⁷⁷ Libro del consuelo divino (*Buch der göttlichen Trostung*). Obra alemana (DW), t. V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

²⁷⁸ Del hombre noble (*Vom edlen Menschen*), Obra alemana (DW), t. V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

nas, continuó con su tarea docente en Strassburg. Si bien no hay pruebas concluyentes de ello, la probabilidad se sustenta para Koch en que fue allí donde conoció a sus dos famosos discípulos: Juan Taulero y Enrique Susón.

Más tarde, el general de la orden, Herveus Natalis (1323), y si no él su sucesor, Barnabas Cagnoli, envió a Eckhart en 1324 a Colonia para hacerse cargo de la dirección y docencia del estudio general de la orden de los predicadores. Allí tenía la responsabilidad de instruir a treinta estudiantes, contando con la ayuda del lector Nicolás de Strassburg, quien además ocupaba la función de vicario y visitador del general de la orden en la provincia de Teutonia, y por ello, más tarde decidiría sobre la corrección dogmática de Eckhart.

Los estudiantes del estudio general provenían principalmente de la misma comarca, o sea, Teutonia; pero no era de extrañar que también se encontraran a otros estudiantes provenientes de Polonia, Sajonia, Bohemia, Hungría y hasta de Anglia. Koch concluye esto a partir del reglamento mismo de los dominicos, que permitía enviar a dos o tres estudiantes a una provincia vecina para su preparación. Como cesionario de Alberto Magno y como docente, predicador y mentor, Eckhart poseía una enorme influencia y el deber de estar al corriente de todos los asuntos teológicos y clericales, que debían de ser muchos, tomando en cuenta la presencia en esa ciudad de los estudios generales de las tres órdenes mendicantes.

Durante su dirección de los estudios generales, Enrique II de Virneburg ocupaba el puesto de arzobispo de Colonia, famoso por haber combatido con toda energía los movimientos heréticos de su tiempo, al considerarlos un tumor maligno que amenazaba la salud de la Iglesia. Él fue quien en 1326 abrió un proceso inquisitorial contra Eckhart, único iniciado contra un renombrado profesor de teología en toda la Edad Media. Este proceso inquisitorial no sólo muestra que cualquiera estaba expuesto a la sospecha y persecución, sino además que quien caía en sus redes no escapaba nunca. La acusación del arzobispo contra Eckhart era por haber diseminado doctrinas heréticas. Prevenidos de las intenciones incriminatorias del arzobispo, el lector, visitador y vicario Nicolás de Strassburg, se anticipó e inició un proceso inquisitorial contra su superior, Eckhart, ya que deseaba llevar él mismo el proceso para que no cayera en manos de sus enemigos y así poder eximirlo de cualquier acusación, además de que era su responsabilidad vigilar por la rectitud dogmática de sus feligreses y pares. El arzobispo no se apaciguó por el proceso iniciado por Nicolás de Strassburg contra Eckhart, y continuó con el suyo propio, e incluso inculpó más tarde al mismo Nicolás por haber obstaculizado a la Inquisición en su investigación contra Eckhart.

¿Cómo se explica la persistencia de los ataques contra Eckhart por parte del arzobispo? Sus intenciones nunca fueron recogidas por escrito alguno, y por ello permanecerán en la opacidad; solamente se puede especular al respecto. Una razón parece haber sido la dificultad de las beguinas para entender las enseñanzas y prédicas del maestro, especialmente respecto a la unidad del hombre con Dios. Las desfiguraciones y tergiversaciones que hicieron ellas, sumado a las mismas expresiones de Eckhart, audaces y difíciles de entender para quien no contara con una preparación teológica sólida, lo convirtieron en sospechoso de herejía.

Se sabe bastante sobre la forma como transcurrió el proceso, porque se han conservado las preguntas y respuestas de los acusadores y del acusado. También porque los especialistas poseen el *escrito de defensa*²⁷⁹ redactado por Eckhart y enviado a sus acusadores en 1326 (y descubierto en la biblioteca estatal de Soester en 1923, y editado por Augustinus Daniels en Münster). En él, Eckhart rechaza todas las acusaciones de herejía, pese a que reconoce haber hablado de cosas elevadas con un lenguaje inusual, porque “no se puede hablar de cosas elevadas e inusuales sin utilizar palabras desacomtumbradas y arriesgadas”.²⁸⁰ Su justificación fue desoída por sus jueces y enemigos, debido a la envidia acumulada en vista del gran prestigio como predicador del pueblo y por su celo dentro de la orden.

En 1327 apeló Eckhart a ser oído por el papa, porque ése era su derecho como dominico y, por lo tanto, los jueces de Colonia no tenían competencia para juzgarlo (como ya había hecho mención en su *escrito de defensa*). Eckhart solamente estaba dispuesto a responder ante el papa en la ciudad de Avignon o ante la universidad de París.²⁸¹ Esta apelación fue respaldada por otros profesores y clérigos de otras congregaciones, debido al alto cargo, fama y carisma de que gozaba.

El 13 de febrero de 1327, Eckhart se dirigió con un sermón a la feligresía. Se conserva este escrito porque él mismo se lo confió a su cófrade, Conrado de Halberstadt, tanto en lengua latina como alemana, con el fin de que fuera entendido por todos (clérigos y pueblo en general). Allí afirma-

²⁷⁹ *Escrito de defensa (Rechtfertigungsschrift)* de 1326, editado por Augustinus Daniels, Münster, 1923, p. 68. Hay otra edición de Otto Karrer y Herma Piesch (autores de la traducción y prólogo), Erfurt, 1927, p. 172.

²⁸⁰ DW V, 60, 25-61, 12.

²⁸¹ Desde 1174, con Celestino III, pero sobre todo en 1200, después de un enfrentamiento sangriento entre estudiantes y soldados del rey, el rey Felipe Augusto otorgó a los estudiantes y maestros de París, el privilegio solemne de tenerlos bajo su protección personal. Véase Wolfgang, Weber, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002, pp. 174 y ss.

ba Eckhart haberse empeñado en evitar la herejía, y advertía que, de haber algo disonante o chocante en sus predicaciones y enseñanzas (y se pudiera demostrar su incorrección), se desdecía de ellas arrepentido y penitente. En este sermón público, Eckhart aprovechó para recordar que muchas veces fue malentendido por su audiencia. Finalmente, el tribunal de Colonia desechó su apelación al papa; no obstante, Eckhart se puso en camino hacia Avignon para solicitar una audiencia papal. Lo acompañaban el provincial Enrico de Cigno (provincial de 1326 a 1331) y tres lectores de la provincia de Teutonia. Con esto, el proceso iniciado en Colonia tuvo que ser continuado en Avignon: de las 150 tesis señaladas como heréticas, permanecieron vigentes veintiocho, algo usual, aunque veintiocho tesis seguían siendo un número elevado, porque comprenden toda la obra y pensamiento de Eckhart. Gracias a que se conservó el dictamen final de los peritos en una copia en el Vaticano, Koch puede informarnos con toda certeza que la comisión teológica condenó las veintiocho tesis por heréticas.

Eckhart murió durante su proceso en Avignon. El arzobispo de Colonia tuvo que informarse directamente en la sede del papado en su *cautiverio de Babilonia*, Avignon, sobre el resultado del proceso. La respuesta del papa Juan XXII²⁸² dirigida al arzobispo Enrique II von Virneburg se ha conservado. La carta está fechada el 30 de abril de 1328, y de ella se desprende que Eckhart ya no estaba con vida, lo que ofrece una posible fecha de su deceso, a saber: ¡antes del 30 de abril de 1328! El fallo definitivo del proceso fue vertido en la *bulla in agro dominico* de Juan XXII el 27 de marzo de 1329. La bula está redactada en un tono más moderado que el del dictamen de los teólogos de la comisión inquisitorial. La diferencia de tono se debe —según Koch— a la influencia de Guillermo Petri Godinos, perteneciente al colegio cardenalicio, y quien pudo haber conocido personalmente a Eckhart durante sus dos estancias en París, la de 1293-1294 y la de 1302-1303. La bula condena las primeras quince tesis (o artículos) y las dos últimas (aunque deja abierta la cuestión sobre si las dos últimas eran de su autoría). El resto de los artículos son catalogados como sospechosos de herejía o muy arriesgados o malsonantes, pero —se indica— podrían con ayuda de muchas aclaraciones y añadidos estar en arreglo con la doctrina católica.

El texto completo de la *bulla in agro dominico* de Juan XXII de marzo 27 de 1329 fue editado por Enrique Denifle en *Archivo de literatura e historia de la Iglesia en la Edad Media*.

A nadie pasa desapercibido la audacia excesiva del maestro alemán al tratar temas espinosos y que justificaba la alerta de las autoridades eclesiás-

²⁸² Juan XXII fue el segundo papa del pontificado de Avignon, entre 1316-1334.

ticas, sobre todo cuando el destinatario era la simple grey.²⁸³ Sin embargo, no se puede soslayar la peculiaridad de la bula papal, porque de ninguna manera capta su intención teológica y espiritualidad. Eckhart siempre estuvo convencido de no contrariar la doctrina de la Iglesia; no obstante, sus escritos sobre la apertura y grandeza de la unión con Dios lo llevaron al límite de lo tolerado y autorizado por la Iglesia y a despertar las alarmas de la Inquisición.

La *bullá in agro dominico* asienta que Eckhart se desdijo de sus afirmaciones y aceptó la sentencia inquisitoria. ¿Cómo se puede entender este desistimiento cuando se sabía inocente y cuando había despreciado al jurado de Colonia y apelado al papa como su único juez? Y ¿cómo pudo aceptar la probidad del juez papal si era conocida la corrupción de Juan XXII y de toda su corte babilónica? Entonces: ¿admitió Eckhart soslayadamente su gazapo herético? Si no fue así, y el miedo a la hoguera no amilanó al maestro, tal vez la respuesta se encuentra en la idea rectora de su pensamiento y tema recurrente de sus sermones, a saber: el desprendimiento y renuncia al propio yo.

II. LA INTENCIÓN DEL MAESTRO ECKHART

Conocer la mentada cronología de Eckhart ofrece el fundamento para ordenar el desarrollo de su obra y pensamiento, y así entender por qué primero, como maestro de teología, afirma algo y después, como maestro de la vida religiosa, lo opuesto.

Este desarrollo evidencia una idea recurrente: el de la unidad del hombre con Dios, propuesta desde la filosofía neoplatónica; lo que significó una vuelta a las ideas de Plotino, Jámblico, Proclo, Dionisio Areopagita, Duns Escoto Erigena, y sobre todo san Agustín. Unidad (de y con Dios) expuesta de manera muy distinta a como sucedió en el Renacimiento italiano —con Marsilio Ficino, por ejemplo, y la escuela de Florencia—, porque el neoplatonismo en Eckhart se halla al servicio de la teología cristiana y no de una visión panteísta cualquiera.

Esto presenta a Eckhart distante de ser un *lobo estepario*, sino más bien enlistado dentro de una serie de maestros de los cuales el más cercano a su tiempo fue su mentor, Dietrich von Freiberg, y no muy lejos Alberto Mag-

²⁸³ Para Konrad Weiss, editor de la obra latina, sí existían razones para condenar a Eckhart, debido a su lenguaje, temas y a sus destinatarios. Véase “Meister Eckhart der Mystiker”, *Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartchen Mystik*, en Kern, Udo, *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, München, Keiser/Grünwald, 1980, pp. 103-120.

no, Ulrico von Strassburg y Berthold von Moosburg. Estos pensadores de la escolástica medieval fundieron las ideas neoplatónicas con la terminología aristotélica, proveyendo así a la lengua vulgar y latina de expresiones nuevas para calificar la experiencia religiosa.

La intención de Eckhart (en tanto místico y filósofo de la unidad), de explicar el camino del hombre a la unidad con Dios como su meta natural (*i. e.*, el hombre está por naturaleza posibilitado por su intelecto para volver a Dios²⁸⁴) es evidente en toda su obra, donde es presentada con originalidad a través del cuño de dos conceptos fundamentales: *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*, o sea: imperturbabilidad y desasimiento o abandono de todo lo terrenal, hasta llegar a la renuncia de uno mismo²⁸⁵ y de Dios²⁸⁶ (¡dejar a “Dios” para llegar a Dios!).²⁸⁷

Con ello, procuró Eckhart un linaje de pensadores que incitaron a la conversión moral a través de la *imitación de Cristo*, expresión desacostumbrada para el propio Eckhart (ya que él prefería expresiones como “desasimiento”, “renuncia” o “pobreza de espíritu”); pero que más tarde utilizarían profusamente los teólogos alemanes hasta cristalizar en la famosa obra de Tomás de Kempis (1380-1471) de la *Devotio Moderna*.²⁸⁸

Esta prédica moral a través de la *imitación de Cristo* (o devenir imagen divina) se gesta en la tradición de la *mística de la Cruz* de Bernardo de Claraval (1090-1153), y es patente cuando Eckhart hace referencia a las dificultades, penas y dolores para llegar a la unidad con Dios. Sin embargo, el sufrimiento (*Leiden*) al que hace referencia Eckhart debe ser entendido como dificultad intelectual, y hay que situarlo lejos del sufrimiento corporal propio

²⁸⁴ Expositio s. Evangelii sec. Johannem, n. 2, LW III, 4, 4-6. Y sobre el concepto de filosofía cristiana, véase “Encíclica *Aeterni Patris*”, de León XIII, y Gilson, Étienne, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Editorial Encuentro, 2007, p. 15.

²⁸⁵ Predigt 32, DW II, 303 y ss., con base en Mateo 16, 24: “Entonces Jesús dijo a sus discípulos: si alguno quiere venir en pos de mí, *niéguese a sí mismo*, tome su cruz y sígame”.

²⁸⁶ “Er sol alsô ledic sin allez wizenes, daz er nith enwizze noch ebekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mêt, er soll ledic sin alles des bekennenes, daz im lebende ist”. Predigt 52, DW II, 494, 8-495, 1.

²⁸⁷ Idea presente en la beguina francesa Marguerite de Porete (¡y en Rom. 9,3!), quien fue llevada a la hoguera por la Inquisición en París el 10. de junio de 1310. Véase su obra *El libro de las almas simples*, Madrid, Editorial Siruela, 2005, 240 pp.

²⁸⁸ La tradición de la *devotio moderna* (XIV-XV), presente en toda la región alemana y de los países bajos, tiene su origen en los movimientos religiosos de las *hermanas y hermanos de la vida común* (Tomás de Kempis), quienes deseando superar las limitaciones racionalistas de la filosofía escolástica y la estricta normativa litúrgica se inspiraban en los escritos del Maestro Eckhart, distribuidos de forma secreta después de su condena. Véase Lücker, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, E. J. Brill, 1950, 175 pp.

de la mística de la cruz.²⁸⁹ Por ello, Eckhart procuró tanto a místicos como Juan Taulero (1300-1361), Enrique Susón (1300-1366), Tomás de Kempis (1380-1471) y Angelus Silesius (1624-1677) como a pensadores ajenos a la experiencia mística como Nicolás de Cusa (1401-1464).

No se necesita ser muy suspicaz para suponer que el pensamiento del maestro fue una consecuencia de sus experiencias religiosas y responsabilidades administrativas, lo que se fundamenta en la siguiente cita: “si pudieran entender con mi corazón, entonces comprenderían lo que digo; porque todo esto es verdad y la verdad se muestra”.²⁹⁰ Sin embargo, aunque Eckhart deseaba hablar de la unidad con Dios en un idioma simple (debido a las beguinas) y echando mano de ejemplos de la vida diaria, su pensamiento teológico es de una extremada sutileza y complejidad. Esta complejidad se debe a dos cosas: a la evolución de sus ideas dentro del ámbito académico versus misionero, y a la metafísica de la unidad misma.²⁹¹

III. LA DIFICULTAD DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Primero. El pensamiento de Eckhart se enmarca en la llamada *filosofía cristiana*, o sea, dentro de la intención de entender las escrituras con la ayuda de la filosofía.²⁹² La prueba más clara de ello es su comentario al evangelio de San Juan, una sesuda reflexión filosófica sobre el mensaje evangélico. Por ello —dice Heribert Fischer—²⁹³ el pensamiento de Eckhart es *filosofía-teológica*. Es necesario agregar —con Hermann Kunisch—²⁹⁴ que este pensamiento es mucho más que una simple disquisición filosófica, porque involucra a la experiencia

²⁸⁹ Sobre el dolor y su acción purificadora, véase Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001, pp. 55 y ss.

²⁹⁰ “Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst”, *Predigt 2*, DW I, 41, 5-7, 437.

²⁹¹ Estas paradojas del pensamiento de la unidad están expuestas lúcidamente por Beierwaltes. Véase Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Vittorio Klostermann*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 38 y ss.

²⁹² Tal como el mismo Eckhart, al principio de su comentario al evangelio de San Juan, lo expone (LW III, 4, 4-6), tal como hoy mismo se sigue entendiendo. Véase “Encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII”, donde se dice: “Por último, también pertenece a las ciencias filosóficas, defender religiosamente las verdades enseñadas por revelación y resistir a los que se atrevan a impugnarlas. Bajo este respecto es grande alabanza de la filosofía el ser considerada baluarte de la fe y como firme defensa de la religión”, disponible en: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

²⁹³ Fischer, Heribert, *Meister Eckhart*, Freiburg, Karl Alber, 1974, pp. 28 y ss.

²⁹⁴ Kunisch, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam*, Meister Eckhart, der Prediger, Herder, Freiburg, 1960, pp. 104 y ss.

religiosa, inspirada en la teología bíblica, estructurada de manera cristológica y expresada con términos filosóficos, y que puede resumirse así: *el nacimiento de Dios en el alma del hombre a través de la renuncia y el desasimiento (kenosis)*.

Pese a la exigencia de anteponer la experiencia religiosa al entendimiento filosófico puro, la metafísica de la unidad implica siempre una paradoja, porque pretende aprehender filosóficamente aquello que se encuentra más allá de las palabras; por ello, considerar que el aspecto místico implica preguntarse por la relación de la experiencia con el lenguaje (y su necesaria hermenéutica), tanto en las tradiciones más importantes de su tiempo como en las corrientes filosóficas del nuestro.²⁹⁵

Segundo. Un precedente histórico que sirve para entender a Eckhart es la declaración de Empédocles,²⁹⁶ quien afirmó —como refieren Aristóteles y Teofrasto— que el conocimiento tiene lugar gracias a lo que es igual, y la imposibilidad del mismo a lo que es desigual. La igualdad entre lo que es y lo que se piensa es una clara referencia a la *teoría de la verdad por correspondencia* entre lo pensado y lo existente. Y —agregaba Empédocles— si es posible pensar (conocer) a Dios es porque las almas son de naturaleza divina.

Eckhart, en consonancia, escribió *Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber* (Predigt 12, DW I, 199, 1-3, 477),²⁹⁷ y en su tratado *Del consuelo divino: Bî dem willen des mannes (Joh. 1,13) meinert sant Johannes die hoehsten krefte der sêle; der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abgescheiden von zît und von stat und von allem dem, daz ze zît und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensehe nâh gote gebildet ist, in den der mensehe gotes geslehte ist und gotes sippe. Und doch wan sie got selben niht ensint und in der sêle geschaffen sint, müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got alein vâter sî; wan alsô sint sie ouch gotes süne und gotes eingeborn sun* (DW V, 11, 5-14).²⁹⁸ Pero como dijo esto, Eckhart también afirmó lo contrario: *Gîlchnisse*

²⁹⁵ Ohlig, Karl-Heinz, *Religion in der Geschichte der Menschheit*. Herdr, Darmstadt, 2002, pp. 291 y ss. Además, puede consultarse el texto clásico en nuestro país de Martin Heidegger, sobre los estudios de mística medieval (México Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 170 y ss).

²⁹⁶ Empédocles de Agrigento (495-444 a. C.), § 154 y ss., en *Die Vorsokratiker*, vol. II, Reclam, Stuttgart, 1976, pp. 143 y ss.

²⁹⁷ “Todas las cosas son iguales en Dios; son Dios mismo” (T. d A.).

²⁹⁸ “Con la voluntad del hombre tiene en mente san Juan la máxima fuerza del alma, que por su naturaleza y sus obras no tiene nada en común con la carne, y permanece en la pureza del espíritu, libre de tiempo y de espacio, y de todo aquello que pertenece o tiene sabor al tiempo y al espacio. Con nada de eso tiene algo en común, porque es aquello que ha sido formado a semejanza de Dios, y por lo que el hombre es de la especie y estirpe divina. Y en lo que el alma no tiene de común con Dios y ha sido creado, de todo aquello tiene que

ist, daz niht an gote enist (Predigt 13, DW I, 216, 4, 481); conclusión: *lo que tiene tiempo, lugar y ser no descansa en Dios, él está por encima. Dios está en todas las creaturas en tanto éstas tienen ser y Dios está más allá (de ellas), Dios está en las cosas y a la vez está más allá de ellas. Lo que está en todas las cosas tiene por necesidad que estar más allá de ellas* (Predigt 9, DW I, 142, 9-143, 4 462).

“Igualdad” es un término relacional que le sirve a Eckhart para hablar del hombre frente a Dios, porque este concepto preserva la diferencia en la coincidencia.²⁹⁹ Ciertamente, el hombre tiene que llegar a ser como Dios por razones morales (imitación de Cristo), pero también por razones epistemológicas y ontológicas: morales, porque se trata de la salvación humana; epistemológicas, porque sólo cuando hay igualdad hay conocimiento de Dios (amor y salvación), y ontológicas, porque debe haber algo (*scintillia animae*)³⁰⁰ en el hombre que le permita y le vuelva digno de este conocimiento. La armonía de estas tres esferas deriva directamente de la *doctrina de los trascendentales* que identifica a Dios con el bien, la verdad y el ser.³⁰¹

Tercero. Por otro lado, en sus sermones en lengua vernácula, Eckhart asienta: “nadie puede decir lo que sea Dios. Ni siquiera todas las creaturas juntas pueden expresar lo que sea Dios, porque ellas no son capaces de captar o expresar nada de lo que él es”.³⁰² Esto se encuentra en oposición a santo Tomás³⁰³ y Roger Bacon,³⁰⁴ y en coincidencia con san Agustín. Los primeros proponían un ascenso cognitivo partiendo del mundo hasta llegar a Dios, mientras el segundo, una concepción de Dios para el que el hombre no tiene palabras adecuadas. San Agustín había dicho: “lo que se dice de Dios no es verdad; y lo que no se dice de él, es verdad... Lo que uno dice que Dios es, eso precisamente no es él; lo que uno no dice de él, eso

despojarse el alma para que sea transformada en Dios y sea parida como Dios, para que Dios solamente es el padre. De esta forma es como ustedes llegarán a ser hijos de Dios y paridos como hijos de Dios” (T. d A.).

²⁹⁹ Sobre la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en Eckhart, véase LW II, Expositio libri Sapientiae. Y el mismo tema, pero en Nicolás de Cusa, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 35 y ss.

³⁰⁰ Predigt 13, DW I, 220, 4-7. Hay muchas expresiones como *imago*, *scintilla*, *synderesis*, *abditum* y otras semejantes.

³⁰¹ Sobre la doctrina de los trascendentales, véase Kurt, Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, pp. 13 y ss.

³⁰² *Sermón 9*, DW I, 142, 9-143, 4, 462.

³⁰³ Sobre santo Tomás de Aquino y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Schöningh, München, 1977, pp. 287 y ss.

³⁰⁴ Sobre Rogerio Bacon y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghe, *op. cit.*, pp. 336 y ss.

es él...³⁰⁵ Por añadidura, esta postura representa un mentís a la teoría de la verdad por correspondencia, ya que niega que para toda verdad y conocimiento haya la adecuada relación entre experiencia y lenguaje.

El *Aristóteles cristiano*³⁰⁶ de Tomás de Aquino (1224-1274) discurría de abajo hacia arriba (*i. e.*, de las criaturas a Dios) en lugar de arriba hacia abajo (*i. e.*, de Dios a las criaturas). Esta cristianización de la doctrina de Aristóteles permitía una revaloración del estudio de la naturaleza —urdi- da por Roger Bacon (1214-1294)—, que permitía imaginar a las criaturas todas —el cosmos— como una prueba de la existencia divina, y su estudio llevaría a conocer a su creador. Para Eckhart, la trascendencia del hombre (su metanatura) no reside en el conocimiento de lo creado, sino en el conocimiento de lo esencial a través de Dios. Esto se evidencia en que para Eckhart el hombre dispone de una *máxima fuerza del alma* (razón/Vernunft), gracias a la cual supera la diversidad y accede a la unidad. Un conocimiento sui géneris, porque está más allá de las palabras, y porque procede de una fuerza cognitiva distinta de aquella necesaria para orientarse en el mundo. Esto explica por qué para Eckhart epistemología, racionalidad y ontología deben ser entendidas desde la teología: porque el mundo de la experiencia sensible no agota el ser, porque —como bien señala Kunisch—³⁰⁷ la verdad escapa al entendimiento y solamente es aprehensible mediante la razón (razón/Vernunft \neq entendimiento/Verstand), y, finalmente, porque teleológicamente el hombre está determinado a trascender la diferencia (*Unterschiedenheit*) en la unidad (*Ununterschiedenheit*) con Dios.³⁰⁸

¿El mundo se opone a Dios para Eckhart? En principio, no; porque se comienza a conocer a partir de las cosas, se descubre la insuficiencia del entendimiento para seguir adelante y llegar a Dios; así, se arriba a una docta ignorancia³⁰⁹ (al descubrir la insuficiencia del entendimiento) y se continúa conociendo con la razón (y la ayuda de la gracia divina), hasta arribar a la unidad y conocimiento de Dios. Esta última brecha no se traspone sim-

³⁰⁵ Eckhart citando a san Agustín, en DW I, 330.

³⁰⁶ La denominación “Aristóteles cristiano” es una paráfrasis al título y tema del libro de Endre v. Ivánka *Plato Christianus*, que trata sobre la recepción del platonismo por los padres de la Iglesia y su utilización para explicar los misterios de la fe. Esto mismo sucedió más tarde con el Estagirita. Véase de Endre v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990, p. 496.

³⁰⁷ Kunisch, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam, Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 160 y ss.

³⁰⁸ Esta es la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en el Maestro Eckhart, véase LW II, *Expositio libri Sapientiae*.

³⁰⁹ Sobre la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y Eckhart, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 155 y ss.

plemente con el esfuerzo y ambición cognitiva; es necesaria una purga moral. Por ello, la cognición no se deslinda de la moral; la moral tiene primacía sobre el conocimiento:³¹⁰ el conocimiento (de Dios) se alcanza a través de una vida proba (de renuncia al mundo y al yo), y no a través del entendimiento y conquista (cognitiva) del mundo: el conocimiento del mundo es necesario porque lleva a la certeza de su insuficiencia.

Si alguna vez escuchó Eckhart en París a Sigerio de Brabante, sus lecciones averroístas hicieron mella en su pensamiento, porque ronda la doctrina de la doble verdad,³¹¹ si bien coexiste con una simbiosis entre moral y conocimiento, así como entre teología y filosofía; porque el poder divino garantiza y posibilita el conocimiento y la racionalidad toda, y ni el orden natural ni el entendimiento humano (como tampoco la Iglesia o los sacramentos)³¹² procuran por sí mismos la visión/unión mística.

¿Habría entonces una oposición entre creer y conocer (el mundo)? ¿Qué utilidad podría tener el conocimiento del mundo para el conocimiento de Dios? Primero, sí habría oposición si, y solamente si, el entendimiento obnubila la razón, no se reconoce con humildad su insuficiencia, no se asume la docta ignorancia y no se despeja la razón mediante el ejercicio de la renuncia y ayuda de la gracia divina.³¹³ Y, segundo, la utilidad del conocimiento del mundo reside para Eckhart (además de la supervivencia diaria) en erigir un camino necesario hacia la ignorancia docta.³¹⁴

A partir de aquí, la terminología de Eckhart comienza a ser peligrosa y arriesgada; o sea, cuando usa expresiones como *posibilidad de lo imposible*, *coincidencia de los contrarios*, *conocimiento que desemboca en ignorancia* para luego arribar al *conocimiento sin palabras*, *salvarse a través de la negación de uno mismo*, bus-

³¹⁰ A diferencia del Estagirita, para quien el conocimiento culmina en una actitud moral.

³¹¹ En este siglo XIII, en la Universidad de París se enseñó la obra de Aristóteles, pero a través de los comentarios de Averroes, quien consideraba que el mundo era eterno, el alma de cada hombre no era inmortal y, sobre todo, que existían dos verdades: la teológica (de la fe) y la filosófica (de la razón). Todas estas ideas fueron condenadas, y sus seguidores, expulsados de la Universidad.

³¹² Sobre la interpretación sociológica de la mística como una forma de oponerse al exceso de racionalidad escolástica, por un lado, y a la omnipresencia y control de la autoridad eclesiástica, por otro, véase Läßle, Alfred Ketzler und Mystiker, *Extremisten des Glaubens, Versuch einer Deutung*, Delphin Verlag, München, 1988, pp. 130 y ss.

³¹³ Existe una diferencia entre la *docta ignorantia* y la postura de los *antirracionalistas* opuestos al uso de la filosofía “pagana” para entender los misterios de la fe cristiana. Véase Verweyen, Josef, *Die Philosophie des Mittelalters*, De Gruyter, Berlin, 1921, pp. 127 y ss.

³¹⁴ Sobre este tema, véase Wackerzapp, Herbert, *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1962, 176 p. Y del mismo obispo de Cusa, véase Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia (lateinisch-deutsch)*, t. I, Kapitel I, Das Wissen als Nichtwissen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, pp. 7 y ss.

car a Dios negando a Dios, etcétera. Hay que resaltar que este conocimiento de Dios ocurre fuera de la mazmorra de la racionalidad elitista, académica,³¹⁵ aquella que se conforma con lo pensado, a la hechura de las necesidades humanas, en contraposición a la apertura para lo esencial. Eckhart afirma: “no hay que conformarse con un dios pensado, sino con uno esencial”,³¹⁶ de donde se deduce una oposición entre la concepción platónica y aristotélica del conocimiento, de la forma y de la materia.³¹⁷

Con esto, contrapone Eckhart el Dios de la experiencia religiosa viva al Dios de los intelectuales y filósofos, y resalta la oposición entre el *maestro de teología escolástica* y el *maestro de la religiosidad viva* (de las beguinas y de la feligresía toda). Eckhart repetirá la queja a los hombres que hacen de Dios un objeto de sus deseos y de sus necesidades, un Dios *humano, demasiado humano*; e insiste en que Dios no sea la proyección de esquemas (*i. e.*, de reglas y normas rígidas) o ideales humanos.

“Y algunas personas desean ver a Dios con los ojos con los que miran a una vaca, y aman a Dios, como si éste fuera una vaca” (Predigt 16b, DW I, 274, 1-6, 494).

Eckhart propone un Dios que se vive en la *soledad y el silencio*, donde el hombre y la multiplicidad se han reducido a nada.

“La palabra verdadera y eterna será pronunciada en la soledad, allí donde el hombre ha destruido y aniquilado su mismidad y multiplicidad” (Predigt 4, DW V, 434).

IV. CLAVES PARA ENTENDER EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Por todo lo anterior, la teología de Eckhart ha levantado una ola de cuestionamientos (en sus días y en los nuestros) entre sus críticos respecto a sus

³¹⁵ En su libro *Y Dios se hizo hombre* (compendio de sermones pronunciados en la catedral de Múnchen con motivo de la navidad), Ratzinger se pregunta insistentemente por qué los Reyes Magos llegan al último para adorar al niño Jesús, y responde que “los Reyes Magos son los representantes del saber humano, quienes no aprehenden, sino con dificultad que la *Buena Nueva* está más allá de la comprensión humana. Aceptar esto cuesta trabajo e implica deponer la arrogancia académica. ¡Por eso llegan al último!, al contrario de las almas simples y humildes de los pastores”. Ratzinger, Joseph, *Y Dios se hizo hombre*, Madrid, Editorial Encuentro, 2012, pp. 61 y 62.

³¹⁶ “Pláticas de la instrucción”, DW V, n. 6, 205, 5-8, 510.

³¹⁷ Respecto a las críticas a las doctrinas aristotélicas, véase Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

afirmaciones e intenciones. Esto se debe a que las distintas interpretaciones no consideran la evolución de su pensamiento, sino que simplemente intentan reconstruir un *sistema filosófico puro*³¹⁸ que tropieza a cada paso con despropósitos y barbaridades. Por ejemplo, en 1976 aparecieron dos estudios sobre el pensamiento de Eckhart (uno independiente del otro), que llegan a conclusiones opuestas. Por un lado, Karl Albert³¹⁹ tomó como punto de partida la afirmación central de su *opus tripartitum* (1311-13), a saber: *Esse est Deus*. Esta afirmación es allí fundamental, y significa que para Eckhart la esencia divina es el ser, y, sobre todo, significa para Albert que el monje dominico transitó con esta afirmación de la metafísica de la unidad a la metafísica del ser; o sea, de la concepción neoplatónica-agustina a la aristotélica-tomista. Para Albert, en el *opus tripartitum* las ideas vertidas en las *cuestiones de París* (1302-03) son completamente abandonadas, mientras que para Ruedi Imbach³²⁰ son las ideas determinantes en toda su concepción teológico-filosófica, a partir de las cuales el maestro asentó la superación de lo diferenciado (*Unterschiedenheit*) en lo indiferenciado (*Ununterschiedenheit*) a través de la primacía del pensar sobre el ser: *i. e., Deus est intelligere*.

Si se acepta a pie juntillas la interpretación de Karl Albert y la de Ruedi Imbach, se obtiene un sistema teológico-filosófico plagado de desatinos y contradicciones, tal como ya lo había anotado en 1857 Franz Pfeiffer.³²¹ Ciertamente, ambos trabajos cuentan con referencias sólidas a la obra de Eckhart, y nadie se atrevería a dudar de su seriedad. La pregunta es: ¿quién refiere mejor la intención del pensamiento de Eckhart? Como respuesta, se puede proponer un estudio histórico-genético que muestre el desarrollo de su pensamiento y disipe la oposición entre las interpretaciones. Josef Quint fue quien sugirió este camino, y por ello advertía que hasta que no fuera editada la obra de Eckhart por completo (en su versión crítica) y no se supiera la datación de cada texto, no habría forma de decidir entre interpretaciones opuestas y no se sabría qué fue lo que pensó y predicó. La interpretación histórica no sólo dejaría al descubierto cómo fueron madurando sus

³¹⁸ *Reconstruir...*, porque Eckhart mismo no terminó su *opus tripartitum*, y porque su obra se perdió al momento de haber sido prohibida por la Inquisición; hoy día, paulatinamente redescubierta y estudiada críticamente, es *reconstruida*.

³¹⁹ Albert, Karl, *Eckharts Thesen vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken, Aloys Henn Verlag, 1976, p. 275.

³²⁰ Imbach, Ruedi, *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg, Universitäts Verlag, 1976, p. 307.

³²¹ Pfeiffer, Franz, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. II, Vorwort, Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1857, pp. VII-XV.

ideas, sino a la vez establecería con mucho Perogrullo que el pensamiento de Eckhart ocurrió en un tiempo y lugar. Resumiendo: estudiar la obra de Eckhart históricamente significa no sólo entender el desarrollo de sus concepciones, sino los acontecimientos que influyeron en su edificación.

V. CONTEXTO TEÓRICO DE LA OBRA DEL MAESTRO ECKHART

Como se vio al inicio de este trabajo, Josef Koch,³²² en los años 1959 y 1960, intentó compilar todos los datos biográficos conocidos del maestro. Y en 1964, la investigación de Ludwig Höld³²³ aportó los primeros datos académicos que influyeron en el pensamiento de Eckhart.

Höld refiere el jaleo de los intelectuales de París entre 1276-1286, y que Eckhart presenció en 1277,³²⁴ y al que hizo alusión en su *Escrito de defensa* de 1326, sobre la doctrina de la forma en Tomás de Aquino. En el ocaso del siglo XIII, y por indicación del papa Honorio IV, se ordenó a los maestros de teología de París, revisar la fidelidad de la doctrina de la forma en la obra del Aquinante. ¿Qué problemas había con la misma y cómo afectó a Eckhart? Antes de responder, vale la pena resaltar que en ese entonces el ambiente cultural y académico no estaba determinado por las disputas entre Buenaventura y Tomás de Aquino,³²⁵ sino por Enrique de Gante, pertene-

³²² Koch, Josef, “Kritischen Studien zum Leben Meister Eckhart”, en Josef Koch, *Kleine Schriften, Band I*, Roma, 1973, pp. 247-348.

³²³ Höld, Ludwig, “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik* 39, 1964, pp. 168-196.

³²⁴ Es 1277, fecha de la condena de los escritos de Tomás de Aquino (y los escritos averroístas).

³²⁵ Sobre la disputa entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, el papa Benedicto XVI dijo lo siguiente: “Hoy quisiera continuar reflexionando sobre algunos aspectos de la doctrina de san Buenaventura que, junto a santo Tomás de Aquino, contemporáneo suyo, representan la cima del pensamiento cristiano en la Edad Media y su diálogo fecundo entre fe y razón. *Para Santo Tomás, en la Teología prevalece el aspecto intelectual, pues al conocimiento de Dios sigue el obrar según su voluntad, hacer el bien.* San Buenaventura, sin oponerse eso, al conocer y al obrar añade la contemplación, que es el afecto provocado al encontrar a quien amamos. Sin renunciar en teología al comprender con la mente, no se detiene en la simple satisfacción del saber, pues se busca siempre conocer mejor al amado y amarlo cada vez más. Así, el primado del amor es determinante, porque el último destino del hombre es, a fin de cuentas, amar a Dios. De este modo, *San Buenaventura trata de convencer a sus coetáneos, no solamente con la palabra, sino con toda su vida, y prospecta un “itinerario de la mente hacia Dios” que supone el camino de la razón, pero la trasciende en el amor.* Es un itinerario que no puede plasmarse en un ordenamiento jurídico, porque es siempre un don de Dios que ayuda al creyente a acercarse cada vez más a Él.

ciente al clero secular, y cuyas disputaciones, cuestiones y docencia gozaban de enorme prestigio y reconocimiento. Por ello, el neoplatonismo agustino de Eckhart heredado por Enrique de Gante no debe pasar desapercibido, incluso cuando el neoplatonismo eckhartiano sea de otra naturaleza. A partir de esas ideas, Eckhart desarrolló toda una *pedagogía de la salvación* dentro del neoplatonismo cristiano, así como le fue enseñado por Alberto Magno y, sobre todo, por Dietrich von Freiberg.³²⁶

Eckhart fue con cuerpo y alma maestro de la vida espiritual, incluso como prior y docente se esforzó en la renovación de la conciencia religiosa a través del *conocimiento del Dios vivo*, donde no debe haber una idea de Dios, sino una experiencia de Dios.

Ese verdadero poseer a Dios tiene lugar en el ánimo del creyente, en el interior de su espíritu, ocurre con una vuelta y anhelo de Dios. De ninguna manera en un estar evocándolo permanentemente con el pensamiento, porque eso sería para la naturaleza humana imposible o muy difícil y, sobre todo, eso no sería lo mejor. Porque el hombre no ha de conformarse con la concepción y evocación mental de Dios, ya que cuando cesa el pensamiento y evocación, cesa también la adherencia a Dios. Uno debe tener un Dios esencial, que sea más elevado que los mismos pensamientos humanos y todas las creaturas. Ese Dios no cesa y a él debe volverse el hombre con toda la fuerza de su voluntad (Pláticas de la instrucción, DW V, n. 6, 510).

Ésa fue siempre su enseñanza y el centro de su didáctica religiosa; ésa fue su intención rectora a lo largo de su reflexión y apostolado. Hay que recordar que Eckhart, ya como graduado de París, volvió a Erfurt en 1294 y asumió los cargos de vicario y de prior en el convento de Erfurt, y que como tal sostuvo las famosas *Pláticas de la instrucción* ante sus pupilos. Ésta fue su primera obra sobre didáctica espiritual, y fue, en un doble sentido, determinante para sus escritos posteriores, porque siempre prevalecieron los mismos intereses didáctico-espirituales y los mismos temas y preocupaciones teológicos. Entonces, el neoplatonismo de la escuela de dominicos

Y, en este acercamiento, habrá un momento en que la mera razón ya no puede ver más, pero donde el amor sigue vivo, dando claridad ante el misterio insondable de Dios” (cursivas del autor), disponible en: <https://rsanzcarrera.wordpress.com/2010/03/18/benedicto-xvi-san-buenaventura-junto-a-santo-tomas-de-aquino-representan-la-cima-del-pensamiento-cristiano-en-la-edad-media-y-su-dialogo-fecundo-entre-fe-y-razon/>.

³²⁶ Ciertamente, debe ser investigada más a fondo la relación literaria y doctrinal de Alberto Magno y Dietrich von Freiberg en la obra de Eckhart, como lo sugiere Loris Sturlese en su libro *Die deutsche Philosophen im Mittelalter, Einleitung*, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 9 y ss.

(comenzando por Alberto Magno y sus discípulos Ulrico de Strassburg y Berthold von Moosburg), constituye el horizonte de interpretación de las ideas de Eckhart.

Por ello, Eckhart no comparte la opinión de Tomás de Aquino ni de la escuela de dominicos aristotélicos sobre la manera como el espíritu humano llega a la plenitud a través de la tensión entre *acto y potencia*. Tampoco adopta el sentido limitado de *forma* (como lo usa el Estagirita en la teoría causal),³²⁷ porque el maestro dominico le adjudica un sentido radical, más allá de su inherencia a la cosa, experiencia sensible y abstracción conceptual. El concepto neoplatónico de forma no hace diferencia entre causa formal y causa final, así como entre causa formal y causa material, porque eso lleva a una diferenciación irreconciliable entre sujeto y objeto, insuperable para cualquier experiencia mística. Eckhart tampoco acepta el *hilemorfismo* aristotélico-tomista, porque en él la forma anula la materia.³²⁸

Si Eckhart hubiera adoptado las doctrinas del acto y la potencia, de la causalidad (formal/final) y del hilemorfismo aristotélico, nunca hubiera podido concebir y explicar la experiencia mística o unidad del hombre con Dios. La doctrina acto/potencia anula la importancia de la gracia; la teoría de la causalidad separa la naturaleza (humana) de su finalidad, y el hilemorfismo anula la materia como algo deleznable. Eckhart se volvió muy crítico frente a la diferencia entre gracia y naturaleza, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino la completa: “Deja a Dios actuar en ti y no te ocupes si Dios actúa con la naturaleza o de manera sobrenatural, porque ambas son una. Qué te importa cómo él actúa en ti o en algún otro. Él ha de actuar cómo y en la manera que mejor le parezca”.

Por ello, en lugar de la ética de la virtud aristotélico-tomista, coloca Eckhart la ética de la *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit* (de la imperturbabilidad y el desasimiento).³²⁹ Eckhart anula la fijación a cualquier obra virtuosa, ya que persigue la libertad del hombre; *i. e.*, el hombre libre de sí mismo.

³²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, I, c. 3, 983a, 24-33.

³²⁸ La materia aristotélica tiene un sentido negativo, porque *per se* es incognoscible y sólo aporta un principio de individuación, y porque moralmente es deleznable. Ahora bien, si el Dios cristiano creó también la materia, ésta no puede ser algo negativo y deleznable; por ello, la resurrección es también del cuerpo. Véase Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

³²⁹ También, nada más alejado de esta ética de la libertad por desasimiento y renuncia que una ética de la virtud caballeresca que pone en el centro de la atención y reconocimiento al individuo. Véase Grundmann, Heribert, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Hamburg, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1933, pp. 243-267.

Y coherentemente, ofrece instrucciones sobre la gracia, la penitencia y el perdón; porque el verdadero arrepentimiento no reside en suprimir el pasado, ya que el haber errado constituye un paso aún más grande al perdón de Dios, y la compasión de Dios es aún más grande si grande es la culpa del pecador.

“Y por ello, porque Dios de alguna manera quiere que yo haya pecado, por ello mismo yo no deseo no haber pecado, ya que de esta manera se hace la voluntad de Dios en la tierra, ya sea en una obra mala «como en el cielo», tanto como en el comportamiento del justo” (*El libro del consuelo divino*, DW V, 2, 30-35).

Eckhart no minimiza la desgracia del pecado: por ninguna razón del mundo debió el hombre haber cometido el más pequeño pecado. Sin embargo, Eckhart cree e instruye a sus hermanos en que el verdadero arrepentimiento no reside en un vistazo abatido al pasado, sino en la apertura a la presencia de Dios.

Para concluir este ensayo, y dejar claras las discrepancias con el pensamiento aristotélico-tomista, se expondrá más ampliamente la ética del maestro Eckhart, sobre todo en lo concerniente a la *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit* (imperturbabilidad y desasimiento), porque para Eckhart lo importante es el distanciamiento o abandono del yo y del mundo, y de todo aquello que oscurece el entendimiento.

Si bien esta tesis aún no está presente en las *Pláticas de la instrucción*, sí está en ciernes, y sobre todo existe ya el convencimiento del poder del abandono y desasimiento de uno mismo como aquello que constituye la obra virtuosa por excelencia. Por ello, dice: “los hombres no deben reflexionar tanto en qué deben hacer, sino en qué son o deberían ser; porque si fueran buenos brillarían sus obras”.

VI. EL MAESTRO ECKHART Y LAS BEGUINAS

Desde 1886³³⁰ se propuso que la forma de predicar del Maestro Eckhart respondía a la encomienda de la Iglesia a hacerse cargo de las beguinas, dotadas de una exacerbada sensibilidad religiosa y proclives a los raptos emocionales. Para analizar este tipo de religiosidad, Alois Maria Haas³³¹ distingue entre dos tipos de mística: una *mística de la sangre y herida* y otra *mística del conocimiento*.

³³⁰ Esta es la hipótesis de H. Denifle, editor de los sermones latinos en 1886.

³³¹ Haas, Alois Maria, “Was ist Mystik”, en Ruh, Kurt (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1986, pp. 319-341.

to. La intención de Eckhart sería —en su opinión— la de purgar a la *mística beguina* de sus raptos sentimentales y llevarla a la mística del conocimiento.

Pero ¿quiénes fueron las beguinas? Las beguinas fueron mujeres que vivían en pequeñas comunidades, acatando estrictas reglas conventuales, pero sin la aprobación o reconocimiento de la Iglesia, ganando su sustento con el tejido, la elaboración de velas, dispensando cuidado a los enfermos y la velación de los muertos. Manifestaban con sus hábitos y costumbres el cumplimiento del ideal evangélico de pobreza extrema, tal como lo ejemplificaba la vida de san Francisco de Asís.

Este ideal de vida en pobreza extrema había sido descalificado por el papa Juan XXII al considerarlo un punto de crítica en su contra y de la opulencia del alto clero. Por eso, no es de sorprender el recelo de la Iglesia frente a las beguinas, puesto de manifiesto, por ejemplo, en las quejas del franciscano Simón de Tournai durante el II Concilio de Lyon en 1274, donde acusaba a las beguinas por interesarse en las novedades y sutilezas teológicas (*subtilitates et novitates theologicae*), además de leer y predicar el evangelio en lengua popular en las calles y plazas públicas.³³²

Mientras se acumulaban las críticas a las beguinas por parte de la Iglesia, éstas se sentían confirmadas en su verdadero espíritu evangélico y defendían tozudamente su causa. De tal forma que en la *Lista de los Perfectos* que redactó Hadewijch (con base en sus visiones)³³³ se hace referencia a la condena a muerte de una de sus hermanas debido a su amor verdadero a Dios. También la vida de Marguerite Porète³³⁴ es un ejemplo de los peligros a que se exponían las beguinas en el siglo XIII debido a su apetencia religiosa y poca preparación teológica.

El caso de las beguinas es representativo de los movimientos heréticos medievales (como los cátaros, los valdenses, hermanos del espíritu libre, begardos, etcétera),³³⁵ porque muestra el enfrentamiento entre el espíritu religioso popular y el deseo autoritario de mantener el control y hegemonía eclesiástica por todos los medios, incluso la persecución inquisitorial.

Se puede exponer la mística medieval de las beguinas echando mano de las *Visiones* y las *Cartas* de la holandesa Hadewijch (1250), del libro de la

³³² Heribert, Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977, pp. 199 y ss.

³³³ Hadewijch de Amberes, *Lista de los Perfectos*, Visión 14. J. J. Olañeta, Barcelona, 2005, p. 133. Y, también, Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band II, Frauen Mystik, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 160 y ss.

³³⁴ Marguerite de Porete (1250-1310), condenada por la Inquisición y quemada en la hoguera (en París) el 1o. de junio de 1310.

³³⁵ Heribert, Grundmann, *op. cit.*, pp. 68 y ss.

alemana Mechthild von Magdeburg *La Flyuyente Luz Divina* (1280) y del libro *El Espejo de las Almas Simples* de la belga Marguerite de Porète (1310).³³⁶

VII. EL PENSAMIENTO DE LAS BEGUINAS

Las beguinas nombran el principio de conversión moral con el término *kêr*, que significa volverse a sí mismo, y que no debe ser confundido con escape del mundo. *Kêr* representa el nuevo comienzo espiritual, renunciando al imperio de los instintos y a la forma de relacionarse con el entorno a partir de ellos. Este movimiento hacia uno mismo tiene lugar en soledad y aislamiento. Para arribar a este *encontrarse en uno mismo* hay que enfrentar una disyuntiva exclusiva: *o se elige a Dios o se elige al mundo*, o se elige la salvación o se elige la condena. La soledad es necesaria para que la elección sea auténtica, y la disyuntiva exclusiva denota la radicalidad de la elección sin medias tintas.³³⁷

En el libro de las hermanas de Ötenbach³³⁸ se narra la vida de Ita von Hohenfels, mujer muy rica y hermosa que teniendo todo para ser feliz, siempre estaba insatisfecha. Ita se da cuenta de que ningún bien es permanente; pero en lugar de renunciar a los bienes mundanos y seguir una vida cristiana en pobreza toma muchos amantes uno tras otro. La muerte de su esposo la confronta con la necesidad de una nueva orientación en su vida. La alternativa se le presenta así: o un cambio hacia Dios o hacia el mundo. La decisión es personal, y la consecución de la misma no se lleva a cabo con la propia fuerza sino con la ayuda de la gracia divina. Ita se decide a comenzar una nueva vida espiritual dentro de la verdadera pobreza. La determinación de su decisión se manifiesta en la renuncia a los amigos que la quieren disuadir y en las amenazas de mutilarse a sí misma³³⁹ si no consigue sus propósitos. El itinerario que recorre Ita von Hohenfels se describe así: 1) insatisfacción con su vida, 2) crisis definitiva,

³³⁶ También se disponen del libro de las hermanas de Ötenbach y de las hermanas de Töss. Véase Stagel, Margarete y Weinhandl, Elisabeth (eds.), *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal Büchlein*, Stein am Rhein, Editorial Christiana, 2004, p. 286. Y Wolfram Schneider-Lastin (ed.), “Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch”, en Fleith, Barbara y Wetzel, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlin, 2009, pp. 395-467.

³³⁷ Mateo 12:30: “El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama”.

³³⁸ Wolfram, Schneider-Lastin (ed.), *Vita aus dem Ötenbacher...*, cit., pp. 395-467.

³³⁹ Mateo, 5:29: “Y si tu ojo derecho te es ocasión de pecar, arráncalo y échalo de ti; porque te es mejor que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”.

donde ni ella misma es capaz de tomar una decisión (y, por eso, a partir de allí es necesaria la ayuda de Dios), 3) toma de decisión, con ayuda de Dios, para vivir en la pobreza espiritual absoluta (y que tiene como consecuencia la renuncia al mundo), 4) puesta en práctica de la decisión con cautela y determinación.

Lo característico del recorrido de Ita es que la renuncia del mundo por amor a Dios va acompañada de un proceso de purga o expiación de los pecados. Esta purga se vive como renuncia de todo aquello que es placentero y a través del ejercicio de lo que es desagradable.³⁴⁰ Esto representó una mengua consciente del cuerpo bajo la fórmula “a mayor merma, mayor proximidad con Dios, lo que tiene sus orígenes en san Agustín y su distinción entre *cupiditas* y *caritas*”.³⁴¹ La diferencia entre ambas reside en el objeto al que se dirigen una y otra: la primera, al mundo; la segunda, al cielo. La tensión entre *cupiditas* y *caritas* nunca termina en esta vida: algunas veces domina *cupiditas*; otras veces *caritas*, pero siempre está el hombre escindido entre las dos.

El riesgo de cualquier feligrés bienintencionado es el de malentender la superación de la *cupiditas* como “destrucción del cuerpo” y darle una extrema importancia a la “experiencia interior”, entendida como raptó emocional. Pese a la advertencia, los ejercicios purgativos de las beguinas (como ayuno, oración, vigilia, etcétera) buscaban eliminar paulatinamente el interés por el mundo a la vez que mortificar al cuerpo y procurarse así fantasías y visiones.³⁴²

En el *Libro de las hermanas de Ötenbach* se describen los episodios del convento desde su fundación hasta su reconocimiento por el papa Gregorio IX en 1234. El capítulo quinto habla de la vida en el convento: a las monjas que no pueden evitar el deleite por comer y beber se les enseña el desprecio y rechazo a sus placeres ofreciéndoles los alimentos y bebidas echados a perder, la carne podrida y con gusanos, el pan horneado con levadura amarga y

³⁴⁰ Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001, p. 343.

³⁴¹ En sus *Enarraciones sobre los salmos*, san Agustín, dice: “Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refréñese la concupiscencia; excítese la caridad” (*Enarraciones sobre los salmos*, vol. XIX, 31, II, 5, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, pp. 381 y ss.).

³⁴² Huxley, Aldous, *Las puertas de la percepción*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 279-326. Huxley hace referencia explícita a Eckhart en las páginas 286, 294 y 302, respecto al concepto eckhartiano de *ichtigkeit*. También, respecto a las “visiones desindividualizantes” de las monjas en la Edad Media logradas mediante la mortificación del cuerpo. También del mismo, véase *Cielo e infierno*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 327-413.

servido húmedo. La monja Hewig, para inhibir su gusto por los vestidos (incluso por el sencillo hábito), revuelve las ropas de todas las monjas después de lavadas, de tal manera que nunca saben cuál prenda es la suya.

En otro libro, *Las hermanas de Töss*,³⁴³ se habla de la castración como de una condición de la unidad con Dios para así quitarle al *hombre exterior*³⁴⁴ toda posibilidad de medrar o desarrollarse. A través de ejercicios exagerados se obliga a la gracia divina a actuar en ellas. La beguina Margret Willin hacía todo lo posible por anular al *hombre exterior* que llevaba consigo; y la forma de hacerlo era renunciando a la vida social como si fuera la renuncia a alguna tendencia natural y, que, por lo mismo, debía ser abatida. No hablaba con nadie, se tapaba la cara para no percibir el mundo con los ojos, no se asomaba a través de la ventana para no sucumbir al encanto del mundo exterior. Trataba a todos como “igual”, lo que significaba para ella tratarlos como a desconocidos y no alternar de ninguna forma con ellos. No comía ni bebía lo suficiente, interrumpía el sueño y velaba largas horas. Una visión no la dejaba en paz: Cristo en la cruz recriminándole su negligencia por aletargarse. La *imitación de Cristo* era vida en extremo sufrimiento, y su finalidad, triple: 1) reducir el yo hasta la insignificancia, 2) ir obteniendo en este mundo la felicidad prometida, y 3) convertirse en instrumento de la *ira divina*.³⁴⁵

Las beguinas deseaban darle una dirección distinta a la propensión natural. En este sentido, era como ellas entendían la *conversión a Dios*; porque *conversión* significaba para ellas *verter al revés las cosas y desear lo indeseable*. En esto, san Agustín era nuevamente referente, al convertir su gozo carnal en deseo espiritual por Dios. La renuncia al mundo aproximaba a Dios, siempre y cuando fuera dolorosa o sufrida, porque era renuncia³⁴⁶ a la tendencia

³⁴³ Stigel, Margarete y Weinhandl, Elisabeth (eds.), *op. cit.*, p. 286.

³⁴⁴ San Pablo, Segunda carta a los corintios, 4:16: “Por tanto no desfallecemos, antes bien, aunque nuestro *hombre exterior* va decayendo, sin embargo, nuestro *hombre interior* se renueva de día en día”.

³⁴⁵ *Ira divina*, o justicia infinita de Dios, es la manifestación de la voluntad divina de restaurar en el mundo su orden, armonía y justicia primigenias. Para otros sentidos de “ira divina”, véase Apocalipsis 16: “Oí una gran voz que decía desde el templo a los siete ángeles: Id y derramad sobre la tierra las siete copas de la ira de Dios”. Y Efesios 2:3-5: “...entre los cuales también todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos en nuestros delitos, nos dio vida juntamente con...”.

³⁴⁶ Sobre la relación entre Eckhart y las beguinas, es imprescindible el estudio de Otto Langer, *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zur Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, Gröppingen, Artemis Verlag, 1982, pp. 49-98.

natural del cuerpo, y también porque era la renuncia que seguía los pasos de la pasión de Cristo.³⁴⁷

Eckhart, por su lado, intentaría depurar esta religiosidad femenina de malos entendidos teológicos y llevarla a un terreno menos emocional. Por ello, criticará no sólo la religiosidad sensiblera de las beguinas, sino también la supuesta dualidad perniciosa que está presente en la mezcla cuerpo/espíritu, donde las cualidades que le corresponden a uno niegan las cualidades propias del otro. Este dualismo de las beguinas es —según Rudolf Bultmann—³⁴⁸ un rescoldo del gnosticismo cátaro (siglo X-XII). Las beguinas creían que renunciando al cuerpo mediante ejercicios ascéticos se alcanzaba el éxtasis místico. La felicidad resultante de la experiencia religiosa no podía ser más que puramente personal, sin afectar para nada a la comunidad cristiana.

El éxtasis místico que persiguen las beguinas no es para Eckhart unidad del hombre con Dios, sino, para decirlo de algún modo, una simple demostración de las cualidades sensitivas del hombre (en el mejor de los casos), que no mostraba nada sobre la perfección moral, sino sólo sobre su sugestión emocional.

VIII. *GELASSENHEIT Y ABGESCHIEDENHEIT*

Si bien Eckhart habla de la renuncia y el desasimiento (*Gelassenheit/Abgeschiedenheit*) en su escrito de 1294 *Platicas de la instrucción (Rede der Unterweisung)*, antes de recibir la encomienda del *cura monialium*, esto no quiere decir que el desarrollo de sus ideas principales no haya acontecido para rectificar los sentires de las beguinas.

En esta obra, Eckhart afirma que el abandono de todo es una condición indispensable de la vida moralmente exitosa. Este abandono se entiende como una renuncia al *ego* y su voluntad pedestre (atada a las necesidades de este mundo), que impide una relación recta con las cosas. Pero también es un abandono de Dios como esto o aquello y un acceso a la divinidad o unidad primigenia e inefable.

Habrà que ver cómo Eckhart plantea una y otra negación: la del Yo y la de Dios.

³⁴⁷ Esto era resultado de las sentencias de san Bernardo de Claraval (y la mística cisterciense) (1090-1153), para quien la representación vívida de la pasión de Cristo equivalía a una forma de unidad con Dios.

³⁴⁸ Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1964.

IX. RENUNCIA DEL YO

Con esta *renuncia del yo* quiere Eckhart zaherir la cosificación del mal que habían hecho las beguinas al considerar al cuerpo y sus apetitos como la razón de la conducta moral desviada. Para Eckhart, las cosas materiales, el cuerpo, no son malas ni buenas en sí mismas, sino la relación que el hombre sostiene con ellas. También la huida al monasterio no implica en sí misma una renuncia al mal (representado por el mundo), sino sólo la actitud interna de la persona como abandono de sí misma. Este abandono de uno mismo representa la pobreza de espíritu (o *ab-geschieden* y *gelassen-sein*).

Eckhart critica a las beguinas por abrigar la idea de que hay una relación causal directa entre las prácticas expiatorias y el acercamiento a Dios. Para Eckhart, no es la exaltación de las obras de penitencia lo que conduce a Dios, sino la *obra interior*. Los ejercicios espirituales que recomienda Eckhart no son la mortificación de la carne, sino el abandono de la actitud egotista. El mal no se supera con la mortificación del cuerpo por medio del ayuno, la vigilia, la flagelación, etcétera, sino a través del amoroso sometimiento de los apetitos a la razón. Entonces, la diferencia entre la obra exterior y la obra interior corresponde a la actitud del hombre frente al ego, y la penitencia no consiste en realizar determinadas obras dolorosas o humillantes, sino en abandonarse a sí mismo.³⁴⁹

X. ONTOLOGIZACIÓN DE LA ÉTICA Y SU ASPECTO SOCIAL

¿Cómo se fundamenta la renuncia y el abandono en la filosofía escolástica de la época? Para Eckhart, el abandono de sí mismo implica un abandono de la propia individualidad (intelecto pasivo versus agente). Esto lo han llamado los especialistas *ontologización de la ética*.³⁵⁰

Eckhart, como en casi toda la mística especulativa alemana, no da ningún valor al éxtasis y a la experiencia emocional de la unidad del hombre con Dios.³⁵¹ Por ello, Eckhart promueve una *experiencia sin experiencia*,³⁵² así como un *conocimiento sin conocimiento*.³⁵³

³⁴⁹ Esto corresponde con lo dicho por Jesucristo: “no es la obra la que santifica al hombre, sino el hombre a la obra”.

³⁵⁰ Schönberger, Rolf, “Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart”, *Reinhard Löw, Oikeiosis*, Weinheim, Regensburg Universitätsverlag, 1987, pp. 251-272.

³⁵¹ Mieth, Dietmar, 1979, y Balthasar, Hans, Urs von, 1961.

³⁵² Haas, Alois Maria, “Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik”, *Grundfragen der Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, pp. 73 y ss.

Eckhart niega que la experiencia pueda ser un criterio de la unidad con Dios, porque en ella se reconoce a *algo como algo*; por ello, prefiere la acción a la emoción: prefiere al hombre que realiza acciones de amor antes que al que se regodea en el éxtasis místico.³⁵⁴ El gozo místico es considerado por Eckhart como una experiencia egotista que no tiene como finalidad a Dios, sino al ego mismo. De esta manera, el criterio de la unidad con Dios no pueden ser los sentimientos, sino, en todo caso, las acciones de amor y ayuda al prójimo.

La forma en que Eckhart explica la unidad del hombre con Dios es a través del *nacimiento de Dios en el alma*, que tiene su raíz en la tradición cristiana más antigua.³⁵⁵ La originalidad de Eckhart reside en que la virtud moral del hombre asciende al grado de convertirse en participación o unidad del hombre con Dios (que implica la negación del hombre y de Dios).

La encarnación de Jesucristo es el fundamento para este *nacimiento de Dios en el alma*. El dogma de la encarnación fue definitivamente asentado en el Concilio de Caledonia en 451.³⁵⁶ Con ello, se aceptó que Cristo fue persona divina con naturaleza humana,³⁵⁷ y que en cuanto asumió la naturaleza humana comprendió a toda la humanidad en la salvación. A partir de aquí, se entendió el concepto de persona como la individuación de una naturaleza; “naturaleza”, como la esencia de lo que es un esto o aquello. La posición de Eckhart para distinguir entre persona y naturaleza discurre completamente en términos tomistas: la naturaleza no tiene composición con materia, y no está, por tanto, individualizada.³⁵⁸ Albert Schweitzer hace ver que Tomás de Aquino compara la naturaleza humana de Cristo con la de cualquier hombre, entendiendo unívocamente la participación de Cristo en la naturaleza humana.³⁵⁹ Y siguiendo este sentido, argumenta Eckhart en su comentario al evangelio de San Juan,

³⁵³ *Idem.*

³⁵⁴ Por este motivo, Eckhart reinterpreta el relato de María y Marta de Lucas, 10: 38-42. Véase Meister Eckhart DW V, *Predigt 28*, 221, 5-8.

³⁵⁵ La tradición de donde proviene el pensamiento de Eckhart (*Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*) es tan antigua como el cristianismo mismo y la teología paulina. Ya se mencionó la categoría *kenosis* que aparece en las cartas de San Pablo (esto es, vaciamiento de la propia voluntad para recibir la divina), aparece en Romanos (4,14), en 1 Corintos (1,17 y 9,15), en 2 Corintos (9,3), Filipenses (2,7), donde se afirma que Jesús “...se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo...”.

³⁵⁶ Esto es: “Jesucristo es Dios y hombre a la vez, una persona con dos naturalezas”.

³⁵⁷ Así es como dice Eckhart en su comentario al evangelio de San Juan.

³⁵⁸ I sent. 23q 1-3.

³⁵⁹ Schweitzer, Albert, *El camino hacia ti mismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1952.

que la naturaleza humana de cada hombre es unívoca con respecto a la asumida por Cristo.³⁶⁰

En este sentido, se diviniza la naturaleza humana y se es uno con Dios, porque a través de la encarnación ofreció Cristo al hombre su naturaleza divina.³⁶¹ Entonces, puede decirse que la unidad del hombre con Dios significa dejar de ser *persona-humana-humana* para reducirse a lo que Cristo divinizó cuando encarnó en la Tierra (*persona-humana-divina*).³⁶² Negar la condición individual del hombre (o el ser persona humana) representa la superación de la corporeidad (hombre exterior), multiplicidad (dispersión de la conciencia en el mundo) y temporalidad³⁶³ (*hic et nunc*).

XI. INTERPRETACIÓN DESDE LA ÉTICA SOCIAL DEL NACIMIENTO DE DIOS EN EL ALMA DEL HOMBRE

Este aspecto ontológico de la ética puede asumir una fisonomía puramente moral, a saber: la renuncia a uno mismo y el abandono de toda fijación egotista.³⁶⁴ Esto ofrecería una interpretación más inteligible para nuestro tiempo: dejar de ser *persona humana individualizada* significa la negación de las diferencias individuales, entendiendo al otro como parte de uno mismo.³⁶⁵ Así, cada cual participa de la condición amorosa del Cristo que amó a todos como a sí mismo.³⁶⁶

Bajo esta interpretación, el *amor proprio* se convertiría en *amor a la condición humana universal*, y la actitud moral del hombre, en lugar de cerrarse al mundo en la experiencia de Dios, se abriría a él para poder ser verdaderamente divinizado.

En esta interpretación empequeñece la ontologización de la ética, porque el hombre no es otro (o uno) ontológicamente hablando, sino sólo su conducta egotista. El hombre general —o sea, el que ha renunciado a la condición individual, egotista o mezquina— actúa para sí mismo como para todo hombre.

³⁶⁰ LW III, n. 389 y DW I, 420, 10.

³⁶¹ DW II, 380, 5, - 381, 1.

³⁶² Ueda, 1965, 88 y Haas, 1971, 54.

³⁶³ LW III, n. 290 y DW I, 193, 2.

³⁶⁴ DW I, 420, 5-11 y DW II, 381, 6 - 382, 3.

³⁶⁵ Esta sería la diferencia entre tener o ser, *haben oder sein*, que tanto impresionó a Erich Fromm. Véase Fromm, Erich, *Haben oder Sein*, München, Ernst Klett Verlag, 1976, p. 258.

³⁶⁶ DW I, 195, 1.

XII. NEGACIÓN DE DIOS

Para dar un paso más en el *nacimiento de Dios en el alma del hombre* exige Eckhart también la *renuncia a Dios por Dios mismo*.³⁶⁷

En el sermón 32,³⁶⁸ Eckhart explica con el ejemplo de san Pablo y su jornada a Damasco, lo que significa abandonar o renunciar a Dios: *san Pablo vio a Dios cuando no vio nada*. La renuncia a Dios es el último escaño de la renuncia a la avidez humana, al deseo de posesión. Renunciar a Dios en razón de Dios significa abandonar el deseo de convertir a Dios en un objeto que satisface los deseos humanos.

La renuncia a Dios es consecuencia de una teología negativa (o apofática) que no quiere entender a Dios como bien, como un esto o aquello, sino como lo absoluto trascendente. La consecuencia de esta renuncia es la unión con la divinidad.³⁶⁹

XIII. ECOS DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART. CONSECUENCIAS HOY

Frente a este poder descomunal de la Iglesia, llamado *hierocracia eclesiástica*, ¿propone Eckhart una objeción de conciencia o una desobediencia civil? Desde el poder inconmensurable de la Iglesia en el siglo XIII, y de su posición crítica frente a la riqueza y poder absoluto de la monarquía pontificia, parecería que ambas son posibles. La precisión en la respuesta devendrá, primeramente, de un rápido análisis de ambos conceptos, tal como propone Thomas Laker en su libro *Živiler Ungehorsam*,³⁷⁰ y después del análisis de la posibilidad de ambas dentro de la religión.

Primero: hay que decir que el derecho a objeción de conciencia está considerado dentro del derecho a la libertad de pensamiento (conciencia y religión); en contraposición, la desobediencia civil siempre está fuera, en contra y/o negando la ley establecida. Segundo: no son lógicamente equivalentes (o no se implican mutuamente), porque no toda objeción de conciencia lleva a una desobediencia (o insumisión), aunque sí toda desobe-

³⁶⁷ DW I, 196, 6.

³⁶⁸ DW I, 197, 2-4.

³⁶⁹ Eckhart distingue entre Dios (*Gott*) y la divinidad (*Gottheit*): en esta última, no hay distinción de personas, porque es la unidad perfecta.

³⁷⁰ Laker, Thomas, *Živiler Ungehorsam. Geschichte, Begriff, Rechtfertigung*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, p. 330.

diencia crítica (responsable) conlleva una objeción de conciencia, por lo que la primera puede o no desembocar en la segunda, si bien la segunda siempre implica a la primera. Tercero: un orden legal injusto exige insumisión y desobediencia;³⁷¹ por ello, está presente en la desobediencia la necesidad de cambiarlo. En cambio, la objeción de conciencia solamente se aplica a una ley o disposición dentro de todo el universo del discurso legal (y no a todo el ordenamiento legal en su conjunto).

Paralelamente a estas diferencias, hay también aproximaciones entre uno y otro: ambos apelan a un orden moral superior al legal; ambos son actos públicos; de lo contrario, no se hablaría de objeción de conciencia, sino de evasión de conciencia, como no se hablaría de desobediencia civil, sino de incumplimiento irresponsable o rebeldía caprichosa.³⁷² Sin embargo, las discrepancias persisten y son evidentes dentro de la lógica jurídica; por ejemplo, la objeción de conciencia está en contra de mandatos, antes que en contra de las prohibiciones, porque el mandato se dirige a hacer una cosa en específico, mientras la prohibición a no hacer algo, pero deja abierta la opción a hacer cualquier otra cosa.³⁷³ Como la desobediencia niega la validez del mandato, se podría pensar que acepta la alternativa de hacer cualquier otra cosa, y no desobedecer la prohibición. Pero “esta otra cosa” de la desobediencia civil no está considerada en las opciones del orden legal (porque es la disolución misma del orden legal).

La desobediencia civil desea cambiar el orden legal-político, mientras que la objeción de conciencia simplemente busca disculparse del cumplimiento de un mandato contrario a la convicción ética. Por lo mismo, la objeción de conciencia es personal, y la desobediencia, colectiva. Ciertamente, muchas personas pueden desobedecer la misma ley, pero por razones distintas (*i. e.*, amparándose en una conciencia moral distinta). Y entonces, mientras la objeción de conciencia busca o no la adhesión a su causa (fuera de negar la pluralidad del Estado laico o la libertad de elegir entre hacer o no hacer nada), la desobediencia civil siempre requiere de la

³⁷¹ Es cierto, hoy y siempre, lo que afirmaron san Agustín, Tomás de Aquino, Martin Luther King y muchos otros, a saber: “la ley injusta no es ley”. Por eso Thoreau pregonaba el *deber de desobedecer* y no el derecho.

³⁷² Sobre las coincidencias y divergencias entre objeción de conciencia y desobediencia civil, véase el artículo de María José Falcón y Tella, directora del Instituto de Derechos Humanos, en la Universidad Complutense de Madrid, en su escrito “Objeción de conciencia y desobediencia civil: similitudes y diferencias”, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 10, Madrid, 2009, pp. 171-182.

³⁷³ Sobre la relación entre prohibición y mandato, dentro del contexto de la desobediencia civil, véase Helmut, Simon, “Fragen der Verfassungspolitik”, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Peter Glotz editor, Suhrkam Verlag, 2015, pp. 99 y ss.

suma de todas (o la mayoría) las voluntades para conseguir su fin: cambiar el orden legal.

Como la objeción de conciencia hace alusión a la falta de ética, puede, sin embargo, reconocer el beneficio común de una disposición legal (aunque no moral); mientras que la desobediencia alude a la inviabilidad moral-política-social, porque no hay justicia social, aun cuando se beneficien algunos con las leyes vigentes. Por eso, para Thoreau había una obligación a la desobediencia, y no un “derecho”. Porque si la desobediencia contraviene el orden jurídico completo, ¿quién otorga el derecho a desobedecer? La desobediencia señala la injusticia del orden jurídico, mientras que la objeción de conciencia, únicamente la incompatibilidad ética.³⁷⁴ Por ello, la desobediencia es el último recurso frente a la intransigencia del Estado; mientras la objeción de conciencia es una vía legal que no necesita implementarse como último recurso, sino que puede serlo de manera recurrente, como cualquier ejercicio de un derecho.

Por su carácter individual, la objeción de conciencia no causa daños a terceros, mientras que la desobediencia civil sí, ya que busca un cambio integral (de aquí el debate sobre la justificación de la revolución violenta y de la *propaganda por el hecho*). Por lo mismo, la objeción de conciencia la reconoce el derecho establecido o vigente, mientras que la desobediencia civil no puede ser consentida.

Ambas coinciden en incumplir con la ley; pero una puede serlo por *razones directas* y la otra por *razones indirectas*, *i. e.*, por sus consecuencias. Por ejemplo, si el cumplimiento del deber de *defender a la patria* tiene como consecuencia enlistarse en el ejército y matar, entonces alguien puede objetar un impedimento moral para defender a la patria, ir a la guerra y matar. Pero puede optar por un servicio comunitario. En cambio, la desobediencia civil siempre se enfrenta directamente con el cumplimiento de la ley. De otro modo lo mismo: la desobediencia no se circunscribe a un dejar de hacer (omisión y acción), mientras que la objeción sí: es incumplimiento puro. La desobediencia es incumplimiento encaminado a la destrucción del orden legal injusto.

³⁷⁴ La justicia ha sido entendida, desde la fundación del *Nuevo Régimen*, como *igualdad*. Por ello, puede darse el caso que una norma busque la igualdad y, sin embargo, para algunas Iglesias esa igualdad sea inmoral, y por ello tachada despectivamente de *igualitarismo*. Se puede preguntar si es inmoral permitir a varones vestir con la ropa de mujeres (y viceversa) en las escuelas o permitir el matrimonio igualitario o exigir igualitariamente la educación sexual y el uso del condón en todas las escuelas, incluyendo las ultraconservadoras (como las del Opus Dei o de los Legionarios de Cristo). Contrástese esto con la exigencia igualitaria de exigir a los testigos de Jehová a cantar el himno nacional o vacunar a sus hijos, etcétera.

Por último, la objeción de conciencia está circunscrita dentro del Estado laico³⁷⁵ (que permite la libertad de toda conciencia) y condicionada a aceptar la disposición misma a elegir entre cumplir e incumplir (*i. e.*, no se puede objetar que exista la posibilidad misma de objetar). En cambio, en la desobediencia civil no hay límites semejantes, porque rechaza el orden legal mismo (laico o no, con libertades individuales o sin ellas).

Por todo esto, no parece que Eckhart haya querido infundir algún tipo de desobediencia en su audiencia. Pero ¿qué tipo de objeción de conciencia deseaba inculcar y qué deseaba alcanzar con ella? Esto es: ¿cuál es la posibilidad de ambas dentro de la religión?

Primero, hablar de objeción de conciencia y desobediencia civil en el pensamiento del Maestro Eckhart no es un anacronismo, porque éstas dos son figuras jurídicas que no se inventaron en el siglo XIX con las reflexiones de comunistas y anarquistas contra el Estado, ni tampoco se deben al norteamericano Henry David Thoreau y su actitud levantisca, que lo llevó a no pagar impuestos en 1846. Ambas han existido siempre como reacción al ejercicio vertical y unilateral del poder, sordo al clamor de súbditos y agremiados, rígido en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

Si bien la objeción de conciencia difiere sustancialmente de la desobediencia civil, es verdad que la primera puede agravarse y mudar a desobediencia y desconocimiento completo de la autoridad legal y política. Históricamente, a partir de Eckhart, y sobre todo de la *devotio moderna*, se situó la conciencia moral del individuo sobre la Iglesia institucionalizada, y en los siglos XIV y XV las corrientes religiosas populares, sobre todo las de la región alemana y de los países bajos, intentaron superar las limitaciones racionalistas de la escolástica e invalidar la importancia de los sacramentos e instituciones eclesiásticas, lo que sentó un precedente para que el reformador Martín Lutero redujera en el siglo XVI los sacramentos, transformara los estamentos sociales con la reforma al clero y al matrimonio y fragmentara la Iglesia occidental. Porque de la Reforma protestante se dependieron otros muchos movimientos, aún más radicales, entre los que se encontraban los calvinistas y los anabaptistas, los cuales llegaron a desconocer la ley civil amparados en su conciencia moral religiosa, única válida para regir sus vidas. Es sabido que tanto Calvino como los anabaptistas intentaron fundar una sociedad teocrática, regida por los principios supremos de la religión,

³⁷⁵ La validez de todo derecho se circunscribe al cumplimiento previo de ciertas condiciones (de posibilidad): en este caso la pluralidad de opiniones y la neutralidad del Estado laico. Véase MacLure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Laiizität und Gewissensfreiheit*, C. I: *Moralische Pluralismus, Neutralität und Laiizität*, Berlin, Suhrkamp 2011, pp. 17 y ss.

tomados directamente de la Biblia y sin regencia civil. Todos se inspiraban en mayor o menor medida en los escritos del Maestro Eckhart, distribuidos de forma subrepticia después de su condena.

En la época moderna, después del debilitamiento de la Iglesia debido al cisma protestante, el Estado civil se erigió en poder absoluto. La justificación racional del mismo le correspondió al inglés Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* argumentó a favor de la concentración del poder en una sola mano, pero también en la necesidad de acotarlo cuando el monarca absoluto se malograra y volviera al súbdito la sensación (conciencia) de miedo y zozobra. Entonces, estaba autorizado a desobedecerlo y buscar uno nuevo si persistía en su intención de alejarse del estado natural.

Esta cara bifronte del poder moderno con facultades y acotaciones estaba también en ciernes en el Maestro Eckhart, porque en su pensamiento queda clara la necesidad de una autoridad suprema, como también el de contar con una conciencia moral a la que se confíe la autonomía de sus decisiones. Sin embargo, para Eckhart nadie puede hacer uso de su conciencia moral para objetar a la autoridad y desobedecerla de manera arbitraria o caprichosa, porque quien desobedece a la autoridad lo hace apelando a una superior a quien responde cumplidamente y juzga en contradicción con la primera e inferior. En el caso de Eckhart, la autoridad suprema es Dios; en el caso de Hobbes, la sensación individualísima de zozobra e intranquilidad. El sucesor de Hobbes, su compatriota John Locke, terminaría por concebir al Estado liberal con la finalidad de defender al individuo del poder absoluto, sea el del gobierno civil o el de la Iglesia institucionalizada.

Desde entonces a la fecha hay un ingente registro de agitadores sociales. Junto a los grandes nombres que pasaron a la historia por sus protestas y conflictos con el poder del Estado o la Iglesia, existe una lista enorme de casos anónimos o inadvertidos, incluso para los especialistas. En el tema específico de este trabajo, no se niega como razón de esta deficiencia la falta de criterios claros sobre lo que sea un místico o un hereje, como sobre lo que sea un anormal e inadaptado social. El hereje posee el estigma del inadaptado; el místico, del anormal. El rótulo de “crítico social” o “bienaventurado” lo concede posteriormente la historia.

Sobre el místico recae la sospecha respecto a su disfuncionalidad psicológica al reportar éxtasis y arrebatos contemplativos; sobre el hereje pesa el juicio de inadaptado social. Una prueba de ello es la dilación con que la Iglesia ha llegado a disculparse o a corregir su sentencia condenatoria frente a unos y otros, y solamente después de muchos siglos y cuando no hay peligro para la feligresía.

El hecho de que el fenómeno herético y místico no pueda ser aprehendido en toda su amplitud apremia a afrontar con valor la insuficiencia y los vacíos a los que obliga una selección. Además, la dificultad de una clasificación de místicos y herejes no reside en la carencia de datos suficientes, sino en que cualquier persona es multifacética y no se reduce a una u otra cosa. La vida de cualquiera transcurre por muchos caminos y no se circunscribe a ser solamente esto o aquello. Sin embargo, hay que atenerse a las escuetas descripciones y duras (des-) calificaciones de historiadores e inquisidores. La historia implica siempre una simplificación que fija a cada personaje histórico en un solo papel.

Por el lado de sus contemporáneos, hay que decir que nadie escapa al *espíritu de su tiempo*, y que por ello los textos y testimonios utilizados para determinar a alguien como hereje o místico revelan primero que nada el ánimo religioso de la época. Esos son los documentos que filtran la verdad o falsedad de una experiencia mística o un acto herético. Si esos documentos del pasado fueran puestos en un marco distinto, como un musical o un meme, su valoración sería opuesta a la de sus detractores o amigos. ¿Quién puede negar que los herejes y místicos de toda laya se las verían difícil dentro de la comedia, la risa o la broma que desvaloriza y descontextualiza su importancia y significado? ¿Qué permanecería de su pretendida crítica social o expresión espiritual?

Además del ánimo socarrón de estos tiempos que corren, la complejidad actual de la realidad tecnológica y las drogas hace muy difícil la aparición de un místico o hereje. ¿Quién negaría haber tenido una “experiencia inusual” dentro de la realidad virtual o la variedad tóxica de pastillas, alimentos y bebidas? Si a esto se unen los problemas con la (pos-) verdad y la *fake news*, entonces más allá de la duda frente al místico sobreviene la ternura o carcajada. Y ¿qué decir de la herejía? La tendencia actual a la “herejía” está presente en cualquiera —como lo ha hecho ver el sociólogo austriaco Peter Berger—, debido a la falta de compromiso y responsabilidad social.

Paradójicamente, existe una necesidad paralela de espiritualidad y compromiso social con el fin de dotar de sentido a la vida. La necesidad de pertenencia, protección y de espiritualidad llaman a una fe en Dios, a una Iglesia y vida en comunidad. Sin embargo, la nueva espiritualidad parece tomar la faz de *fe sin Dios y sin iglesia, sin comunidad*.

Además, la religiosidad se enfrenta hoy día a la racionalidad científica e invasión tecnológica, fuera del alcance de la comprensión de la mayoría, pero para todos irrefutable en sus resultados y derivaciones. Por ello, vale la pena rescatar las palabras de Karl Rahner sobre el futuro de la religión

e Iglesia: “el hombre piadoso del mañana será el místico, o sea alguien que experimente en sí mismo a Dios. De lo contrario no existirá nada”³⁷⁶.

Probablemente continúe en estos tiempos la simpatía por el hereje en tanto crítico social, así como por el místico y su ansia de trascendencia. Y tal vez hoy día se les necesite a los dos: al agitador de conciencias y al contemplativo, porque, pese a la civilización *hipermoderna*, ambas actitudes extremas habitan aún en el ánimo de los hombres.

XIV. ECOS DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART. CONCLUSIONES

La *pobreza de espíritu*, necesaria para la unidad con Dios, podría emparentar a Eckhart con los *hermanos del libre espíritu*, que intentaban promover una especie de reforma social desdeñando las riquezas atesoradas por la curia.³⁷⁷ También podría convertirlo en el ideólogo de las beguinas por su renuncia al mundo a favor de una vida en contemplación y reclusión en conventos, sin la anuencia de la Iglesia. Sin embargo, Eckhart no fue ni una cosa ni la otra, porque él procedió frente a las beguinas en el marco del *cura monialium*, y porque no abrigaba ningún cambio social que no fuera moral y personal. No obstante, Eckhart, como los herejes de su tiempo, compartió el mismo destino, porque —como ya se dijo— en 1326 se abrió un proceso inquisitorial en su contra ordenado por el arzobispo de Colonia Heinrich von Virneburg.³⁷⁸ Y en 1329, con la bula *In agro dominico*, condenó el papa Juan XXII varios de sus escritos por heréticos. Antes de su muerte, Eckhart se desdijo de ellos y de toda sentencia sospechosa de herejía. Por ello, vale preguntarse por su actitud postrimera y por la verdadera razón de su condena.

Ya se dijo que algunos han sugerido el miedo al castigo inquisitorial; otros, la asunción de su gazapo herético, y otros más, la rivalidad entre las órdenes mendicantes, que llegó al punto de intentar eliminarse mutuamente haciendo denuncias ante la Inquisición. A favor de esta última interpretación habla el hecho de que Miguel de Cesena y el mismo Guillermo de Oc-

³⁷⁶ Rahner, Karl, “Zukunft der Kirche”, en *Schriften zur Theologie*, t. XIV, Freiburg, Herder Verlag, 2003, principalmente, p. 320, pp. 287-421.

³⁷⁷ Heribert, Grundmann, *op. cit.*, pp. 493 y ss.

³⁷⁸ El arzobispo de Virneburg perseguía en esa época a los hermanos y hermanas del espíritu libre (así como a beguinas y begardos). El pretexto para denunciar a Eckhart pudo haber sido la declaración de los hermanos y hermanas del espíritu libre de admiración por Eckhart, y que lo considerarían uno de los “suyos”. Véase Degenhart, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Leiden, 1967, p. 30.

kham, que simpatizaban con los espirituales, colaboraran a la condena del Maestro Eckhart.³⁷⁹ Ambos informaron que Eckhart era responsable de la diseminación de la herejía en Alemania.³⁸⁰ También fueron franciscanos los testigos de cargo en el proceso contra Eckhart.³⁸¹ Si a esto se suma el hecho de que Eckhart era una de las grandes personalidades entre los dominicos y la cristiandad occidental, puede entenderse que su actividad con las beguinas estaba provocando un movimiento religioso que palidecía a sus rivales de orden.

Primero. El concepto de libertad eckhartiano no reconoce para su realización de autoridad eclesiástica alguna, y, por ello, Otto Langer ve en esto el comienzo del predominio moderno de la conciencia moral del individuo sobre la tutela clerical (vía el sacramento de confesión). Eckhart propuso la renuncia y desasimiento para que tuviera lugar el *nacimiento de Dios en el alma* (sin incluir la tutela institucional eclesiástica), y aunque esto no lo sitúa entre de los herejes, sí entre los precursores de Lutero a través de la *devotio moderna*.

Segundo. En los albores del cristianismo, hereje fue aquel que a juicio de la Iglesia estaba en un error doctrinal por entender las escrituras sagradas de una manera distinta a la enseñada por la ortodoxia. Esta descalificación entrañaba la tropezosa consolidación de la doctrina eclesiástica a lo largo de los primeros siglos; pero cuando la Iglesia se consolidó como la principal institución del medievo y ambicionó el poder político,³⁸² entonces los herejes se rebelaron como disidentes clericales que atacaban el extravío del clero. Por ello, los motivos de los movimientos heréticos no fueron de carácter puramente religioso, porque los herejes, además de ufanarse de vivir auténticamente el mensaje de Cristo, criticaban a la institución clerical y sus aptitudes para interceder por los hombres ante Dios. Eckhart se desdice de sus escritos para mostrar fidelidad al mensaje de Cristo; pero luchó contra su condena porque sabía la rectitud de sus intenciones y putrefacción de la clerecía.

Ciertamente, los herejes constituyeron siempre un problema para la Iglesia debido a la advertencia hecha principalmente por san Pablo en la segun-

³⁷⁹ Koch, Josef, "Einführung", Festschrift. Hrsg. U. Nix y R. Öchslin, Freiburg-Baselwien, 1960, p. 17.

³⁸⁰ Koch, Josef, "Meister Eckhart Weiterwirken", *La mystique rhénane*, París, 1963, p. 133.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 110.

³⁸² Generalmente la consolidación del poder de la Iglesia se materializa durante el papado de Inocencio III (1161-1216) y la creación de la Inquisición medieval (1231). Véase Pernoud, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*, C. VI: *die Heiligen und die Macht*, Austria, Tosa Verlag, 2004, pp. 201 y ss., y 205 y ss.

da carta a los Corintios (2 Corintios 11, 13 y 14), ya que encarnaban a las raposas en la viña del señor (Cantares 2, 15) o, como se dijo en el Nuevo Testamento, a los “lobos con piel de ovejas” (Mt. 7, 15 y 24, 11; Hechos 20, 29); entonces, las mismas enseñanzas bíblicas prevenían contra la presencia de herejes entre los hombres de buena fe.

La lista y clasificación de las herejías quedó constituida desde principios del cristianismo gracias a las descripciones de los apologetas y padres de la Iglesia para identificar y atacar a donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos, adamitas, montanistas, etcétera. Esta tipificación temprana de las herejías sirvió a lo largo de toda la Edad Media con el mismo fin de identificar y perseguir a los grupos heréticos, pero eliminando en el transcurso de la historia las diferencias que había entre los antiguos y los nuevos herejes, entre los errores doctrinales y las críticas al clero.

A partir del siglo XII, cuando cunden los movimientos heréticos en Europa occidental, se catalogan más pormenorizadamente las nuevas formas de herejía en vista a los nuevos movimientos sociales, que no son del todo heréticos-doctrinarios, sino antes bien constituidos por disidentes clericales y sociales. Y no será sino hasta la Reforma protestante del siglo XVI cuando la valoración de los herejes y las herejías se transformen y pasen a ser considerados como la expresión auténtica del espíritu religioso cristiano.

Todos los herejes y sectas condenados reclamaban ser la expresión pura y exacta de la espiritualidad cristiana, y todos constituyeron, sin lugar a duda, un peligro a la hegemonía espiritual de la Iglesia institucionalizada. Sin embargo, no se percibe una liga entre todos los herejes que recorrieron Europa en razón de su preparación y extracción social, porque los había campesinos como también del alto clero; por eso, no es posible ver en esos movimientos heréticos el producto homogéneo de protestas populares o eclesiásticas. Frente a esto vale preguntar cómo se puede aclarar que estos herejes, independientemente unos de los otros, se hayan levantado contra la Iglesia y/o su doctrina más o menos al mismo tiempo y hayan incurrido en las mismas faltas doctrinales sin disponer de alguna organización o denominador común.

El problema se complica si incluimos a la mística, que tuvo su aparición paralelamente a las herejías de corte social, como los valdenses, hermanos del libre espíritu, beguinas y begardos. Porque si se juntan estos dos fenómenos, entonces se ve que no sólo las circunstancias sociales explican su surgimiento, sino además el aumento de la conciencia social en busca de alternativas a las propuestas de la Iglesia institucionalizada, y así desahogar los problemas sociales en el *otoño de la Edad Media*, como la enorme pobreza

urbana, la falta de libertad dentro del opresivo orden feudal y la incapacidad de la escolástica tardía para captar el *sino de los tiempos*. Desde aquí una figura como la del Maestro Eckhart aparece como el parteaguas que abandona la escolástica pura para reflexionar sobre los problemas sociales y ofrecer así una solución al margen de las autoridades (sean eclesiásticas o civiles). De esta forma, su vida representa un ejemplo de insubordinación frente al canon. En él se verifican las dos personalidades rebeldes de su tiempo que optaban por una nueva alternativa espiritual y social.

CAPÍTULO QUINTO

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617). SU FILOSOFÍA JURÍDICA

Sebastián CONTRERAS AGUIRRE

I. RESEÑA BIOGRÁFICA Y CONTEXTO

Suárez, quien fuera llamado “Papa y Príncipe de todos los metafísicos”,³⁸³ “la cabeza más clara de los teólogos ilustrados de su tiempo”,³⁸⁴ nace al interior de una importante familia de Granada, los Suárez de Toledo, en enero de 1548. A los diez años recibe la tonsura clerical, y a los trece termina los estudios de preparación para la universidad.³⁸⁵

Entre 1561 y 1564 estudia derecho canónico en la universidad salmantina. Según sus biógrafos, las predicaciones de los jesuitas de Salamanca hacen que Suárez deje el derecho y se decida por una vocación en la orden de Ignacio de Loyola, lo que ocurre en el tercer año de sus estudios universitarios. Suárez pide la admisión en la Compañía de Jesús, pero su solicitud es rechazada por estimarlo falto de talento y de salud.³⁸⁶ Este decide apelar al provincial de la orden, quien lo acepta en calidad de *indiferente*, es decir, sin definir su estado como futuro sacerdote o hermano coadjutor.

Suárez, que es valorado como *sujeto mediano*,³⁸⁷ *mediocre*,³⁸⁸ tendrá muchos problemas al comienzo de sus estudios filosóficos. Según comenta Scorraille, se le consideró

³⁸³ Heereboord, Adriani, *Meletemata philosophica*, Amstelodami, Joannem Ravestinium, 1665, p. 27.

³⁸⁴ Werner, Karl, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, Georg Joseph Manz, 1865, v. I, p. 91.

³⁸⁵ Scorraille, Raul de, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I, París, Lethielleux, 1912, pp. 17-23.

³⁸⁶ Díaz, Gonzalo, “Suárez, Francisco”, *Hombres y documentos de la filosofía española*, v. VII, Madrid, CSIC, 1980-2003, p. 383.

³⁸⁷ Concha, Hernando de la, “Lettre à Lainez”, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I, p. 49.

³⁸⁸ Arcilla, José, “Suárez, Francisco”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 3654; Castell, “Catálogos breves, 1559-

...como uno de esos pobres estudiantes a los que su cortedad condena al trabajo inútil y la humillación. Su mutismo era la prueba de su incapacidad: raras veces usaba la palabra; no sabía qué decir en las materias que no entendía; y así, las pocas veces que rompía el silencio, sus compañeros felicitaban al *buey mudo* por haberlos dejado finalmente oír su voz. Se le había dado ese nombre en memoria de santo Tomás.³⁸⁹

Dicha experiencia influye decisivamente en su resolución de no seguir adelante con los estudios. Propone a sus superiores continuar como hermano coadjutor; pero éstos le piden que persevere por un tiempo. Todavía por unos meses, Suárez sigue sin obtener buenos resultados. No obstante, de forma repentina, comienza a destacar como un alumno de gran talento para los estudios de la filosofía y teología.³⁹⁰

Tras de sus años como estudiante de filosofía, se matricula en la Facultad de Teología de Salamanca. En ese lugar es alumno de Mancio de Corpus Christi y Bartolomé de Medina, ambos dominicos, y de los agustinos Juan de Guevara y Luis de León. También estudia con Martín Martínez de Cantalapiedra, uno de los hebraístas enjuiciados por la Inquisición, y con el jesuita Enrique Henríquez.

En 1571, Suárez comienza su actividad docente en el colegio de Segovia. Su tarea como docente continúa en los colegios de Ávila, Valladolid, Roma y Alcalá, para terminar en la Universidad de Coimbra, donde es nombrado catedrático de *Prima de teología* por petición del rey. Vale la pena subrayar que Suárez no dio clases en la Universidad de Salamanca. Su docencia salmantina fue en uno de los colegios de la orden.

La formación religiosa de Suárez está marcada por los procesos de Reforma y Contrarreforma. Aunque su fin era más bien pastoral,³⁹¹ los jesuitas se convierten en uno de los baluartes de la reforma católica, y el

1576. Memoria de los que han entrado en el colegio de Salamanca desde el verano de 1564”, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I, p. 49.

³⁸⁹ Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I, p. 54.

³⁹⁰ Prieto, Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013, pp. 25-28.

³⁹¹ O'Malley, John, “The Society of Jesus”, *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell, 2004, p. 224; Franzen, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder, 2008, p. 315. En efecto, como destaca O'Malley, “[u]na de las principales ironías de la historia de los primeros jesuitas es que, aunque se los presenta como «la fuerza de choque de la Contrarreforma», por casi una década la Reforma no ocupó el centro de sus preocupaciones. De esta manera, si bien se opusieron al luteranismo desde un comienzo... su preocupación estaba en las misiones de ultramar y en los países del Mediterráneo, que era de donde procedían casi todos ellos”. O'Malley, John, *The jesuits. A History from Ignatius to the Present*, London, Rowman & Littlefield, 2014, p. 20.

principal para el contexto hispano.³⁹² Eso permite a la orden, expandirse rápidamente por Europa y fuera de ella: en 1551 tiene tres provincias aparte de la provincia italiana, que era regida por el superior general (India, España y Portugal), y en 1556, son doce las provincias de la orden. En 1565, la Compañía cuenta con alrededor de 3,500 miembros, llegando a 13,000 en 1615.³⁹³

Los primeros jesuitas son continuadores de la escolástica tomista. Se educan en este sistema y lo asumen como corriente teológica de la orden. En este escenario, tiene especial interés la prescripción ignaciana de seguir a Tomás de Aquino desde el punto de vista doctrinal. San Ignacio, de hecho, parece haber tenido un especial aprecio por santo Tomás, lo que explica que las constituciones de la orden y las exhortaciones de Jerónimo Nadal, uno de los primeros ignacianos, estén fundadas sobre doctrinas tomistas.³⁹⁴

A partir de la segunda generación, los jesuitas desarrollan un interés manifiesto por los asuntos de la teología moral. De este modo, como nota Lubac, desde el primer momento los jesuitas han optado como por instinto por las cuestiones morales.³⁹⁵

Los jesuitas de fines del siglo XVI y comienzos del XVII representan la vanguardia del pensamiento jurídico, político y social.³⁹⁶ Son el principal vehículo de expansión del tomismo,³⁹⁷ y, tal vez, los mejores y más profundos continuadores del espíritu de renovación de la escolástica iniciado por Francisco de Vitoria.³⁹⁸

³⁹² Pena González, Miguel Anxo, *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009, p. 132; Tellechea, José Ignacio, “Ignacio de Loyola, reformador”, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, Mensajero, 1993, pp. 239-254.

³⁹³ O'Malley, “The Society...”, *cit.*, p. 224; Llorca, Bernardino *et al.*, *Historia de la Iglesia católica: Edad Nueva*, Madrid, BAC, 2010, pp. 845-854.

³⁹⁴ O'Malley, John, “Saint Ignatius and the Cultural Mission of the Society of Jesus”, *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Boston, Brill, 2013, pp. 233 y 234; O'Malley, “The Society of...”, *cit.*, p. 229; *idem*, *The First Jesuits* (Cambridge, Harvard University Press, 1993), pp. 243 y 244; Beltrán de Heredia, Vicente, “La enseñanza de santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia”, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, v. II, Salamanca, Ope, 1971-1973, p. 316; Lisson, Edwin y Bretzke, James, “Teología V: Moral”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV, p. 3740; Dezza, Paolo, “Teología VIII. 3: Tomismo y neotomismo”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV, p. 3766; Zanfardini, Mario, “Filosofía”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. III, p. 1431; Vilanova, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, 1987-1992, v. II, p. 194.

³⁹⁵ Lubac, Henri de, *Surnaturel*, París, Aubier, 1946, p. 285.

³⁹⁶ Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, Alianza, 2004, v. II, p. 166.

³⁹⁷ Pena González, *La escuela de Salamanca*, p. xvi.

³⁹⁸ Belda, Juan, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010, pp. 176 y 177.

En este contexto, Suárez y los jesuitas del siglo XVII tienen un papel crucial en la sistematización de las doctrinas jurídicas, particularmente en materia de derecho de contratos y obligaciones.³⁹⁹

II. EL DERECHO O LEY NATURAL

En opinión de Irwin, la teoría de la ley natural alcanza un nuevo nivel de sofisticación con el planteamiento de Suárez.⁴⁰⁰ En efecto, este autor interpreta la tradición tomista de la ley natural a la luz de las doctrinas escotistas y vitorianas sobre la libertad y la naturaleza del hombre. Asume la enseñanza aristotélica de la razón práctica, la que relaciona con las afirmaciones de los Padres de la Iglesia, de los teólogos medievales y de sus contemporáneos. Maneja las Escrituras y el derecho canónico. Conoce el derecho vigente, y hasta discute con Nicolás Maquiavelo por su interpretación del poder.

De alguna forma, la explicación suareciana de la ley natural es más estricta que la de otros tomistas modernos, como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, porque éstos, a diferencia de Suárez, hablan de la ley natural del universo o de la ley natural de los irracionales. Para Suárez, cuando hablamos de leyes de la naturaleza física, la palabra “ley” se toma en un sentido muy amplio y derivado, porque, en rigor, la ley sólo existe entre los racionales.⁴⁰¹ Por tanto, aunque la providencia divina gobierna todas las cosas, el modo como rige al mundo natural no puede llamarse ley. De ahí que en el modelo suareciano no exista comunidad de derecho entre el hombre y la naturaleza.⁴⁰²

Suárez, inserto en la tradición de la filosofía tomista —así lo piensa él mismo—,⁴⁰³ enseña que la ley natural señala el terreno de las cosas *prohibita*

³⁹⁹ Decock, Wim, “Towards a Jesuit Science of Law”, *The Jesuits of the Low Countries: Identity and Impact (1540-1773)*, Leuven, Peeters, 2012, p. 21; *idem*, “La morale à l’aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16e-17e siècles)”, *Revue historique de droit français et étranger*, 91 (2013) 2, pp. 263-281.

⁴⁰⁰ Irwin, Terence, *The Development of Ethics*, v. II, Oxford, Oxford University Press, 2007-2009, p. 1. Irwin dice que Suárez es un teórico de la ley natural en mayor medida que santo Tomás, porque “tiene una explicación más precisa acerca de lo que convierte a la ley natural en una genuina ley” (*ibidem*, v. II, p. 67).

⁴⁰¹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 2; *De iustitia Dei (Opera omnia)*, París, Vivès, v. XI, 1858), s. 3, n. 35; *De opere sex dierum (Opera omnia)*, París, Vivès, v. III, 1856), l. III, c. 16, n. 6.

⁴⁰² Schneewind, Jerome, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 59.

⁴⁰³ Suárez, Francisco, “Suárez al P. General Everardo Mercurián, Valladolid, 10 de abril de 1579”, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, v. I, Pamplona, Analecta, 2005, p. 155.

quia mala. La ley natural, escribe, prohíbe lo que es malo por sí y sin orden a otra cosa.⁴⁰⁴ En su opinión, no hay manera de construir una ética ius-naturalista sin la afirmación de acciones que, como la mentira, son malas por su objeto. Por este motivo, expone Suárez que cuando parece que un principio moral absoluto —como el que prohíbe la mentira— deja de obligar, lo que ocurre es que ha cambiado la materia del acto a que se refiere el principio.

Además de la mentira, son actos malos por su objeto la mutilación,⁴⁰⁵ el homicidio,⁴⁰⁶ el robo,⁴⁰⁷ la sedición,⁴⁰⁸ el adulterio,⁴⁰⁹ la venganza tomada por sí y ante sí,⁴¹⁰ y los actos contrarios al derecho divino.⁴¹¹ Estos actos no se pueden mandar o disculpar, ya que su falta de rectitud nunca pasa.⁴¹² Ni siquiera Dios puede dejar de prohibirlos.⁴¹³

En línea con Aristóteles, Suárez entiende que la ley natural es independiente de la opinión. Los principios de la ley natural son inmutables y necesarios,⁴¹⁴ indelebles,⁴¹⁵ universales,⁴¹⁶ “vigentes para cristianos e infieles”.⁴¹⁷ La autoridad de esta ley se extiende más allá del derecho positivo, y es como una propiedad que se sigue de la naturaleza racional.⁴¹⁸

⁴⁰⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 6, n. 12.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, l. II, c. 16, n. 15.

⁴⁰⁶ Suárez, Francisco, *De bello (Über den Frieden. Über den Krieg)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013, s. 7, n. 15; s. 9, n. 2.

⁴⁰⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 15, n. 11.

⁴⁰⁸ *De bello*, s. 8, n. 3.

⁴⁰⁹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 15, n. 28.

⁴¹⁰ *De bello*, s. 2, n. 2.

⁴¹¹ Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971, l. IV, c. 8, n. 5.

⁴¹² *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 18.

⁴¹³ *Ibidem*, l. II, c. 6, n. 23. La maldad intrínseca de ciertos actos dice relación con el principio general de inmutabilidad de las esencias. Aquello que es malo por sí y sin orden a otra cosa no puede hacerse bueno por ningún fin. De esta manera, el mal intrínseco u objetivo preexiste al acto de la voluntad divina y a cualquier acto de la voluntad humana legisladora.

⁴¹⁴ *Ibidem*, l. II, c. 13, n. 2; l. II, c. 14, n. 8; l. VIII, c. 6, n. 4.

⁴¹⁵ *Ibidem*, l. II, c. 13, n. 3; l. II, c. 15, n. 11.

⁴¹⁶ *Ibidem*, l. II, c. 8, n. 5 y l. II, c. 13, n. 10; l. X, c. 3, n. 11.

⁴¹⁷ *De bello*, s. 2, n. 4.

⁴¹⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 8, n. 5; l. II, c. 8, n. 8; l. II, c. 13, n. 2. A diferencia del derecho positivo, el derecho natural tiene una razón normativa para su vigencia, la cual se funda en los primeros principios que conoce el intelecto práctico. Según escribe Lutz-Bachmann, es sobre la base de estos principios como Suárez justifica la existencia de los mandatos y prohibiciones particulares del derecho. Lutz-Bachmann, Matthias, “Die Normativität des Völkerrechts: Zum Begriff des *ius gentium* bei Francisco Suárez im Vergleich mit Thomas von Aquin”, *Lex und Ius*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, p. 467.

El fin de la ley natural “es dirigir al hombre para que haga las cosas necesarias para «conseguir» la honestidad natural y para que evite las cosas torpes”.⁴¹⁹

El derecho natural es anterior a la ley positiva y es su criterio de corrección. No se le puede concebir como una clase de derecho positivo universal al modo como lo concibe Marsilio de Padua, porque no cambia con el tiempo y no puede ser derogado por ninguna razón. Suárez, de esta forma, niega que la ley positiva pueda introducir modificaciones en la ley natural, como sí lo piensa santo Tomás. La ley humana puede interpretarla, pero, en estricto sentido, no puede cambiarla. Por tanto, si la ley natural tiene prioridad sobre la ley positiva, y si no está sometida a la contingencia de ésta, no hay razones para definir el modelo de Suárez como voluntarista. Esta misma opinión es hoy defendida por Vigo.⁴²⁰

En *Quaestio De legibus*, manuscrito que contiene sus lecciones romanas sobre el tratado de la ley, Suárez advierte que esta norma se llama natural porque “la misma razón natural le enseña al hombre ciertas cosas malas y prohibidas, y también ciertas cosas buenas, de suerte que es malo omitirlas”.⁴²¹ No es necesaria una revelación especial, y todos los hombres, siempre que tengan uso de razón, pueden conocer sus preceptos, al menos los más universales.

La ley natural se fundamenta sólo en la luz de la razón. En este sentido, escribe Brieskorn que Suárez no justifica su teoría moral teológicamente. La ley natural puede ser conocida incluso por el que no ha tematizado la relación que esta ley tiene con Dios.⁴²² Sin embargo, y porque la felicidad del hombre está por encima de la naturaleza, Suárez compone su teoría de la justicia con el esquema de *exitus-reditus*: la felicidad consiste en Dios y en

⁴¹⁹ Suárez, Francisco, *Quaestio De legibus* (ms. 3856 de Lisboa, Biblioteca Nacional), l. III, c. 1, n. 7 IV, 1856).

⁴²⁰ Vigo, Alejandro, “Interpretación y aplicación de la ley según Francisco Suárez”, *La justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 33-37; *idem*, “Suárez, Francisco de”, *Diccionario general de derecho canónico*, Navarra, Aranzadi, v. VII, 2012, pp. 415-419; Irwin, *The Development of Ethics*, v. II, pp. 28-69; Coujou, Jean-Paul, “Droit natural”, *Le vocabulaire de Suárez*, París, Ellipses, 2001, pp. 22-24; *idem*, *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012, pp. 353-372; *idem*, *Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique: Platon, Aristote, Suarez, Hobbes, Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 137-158.

⁴²¹ *Quaestio De legibus*, d. III, q. 1.

⁴²² Brieskorn, Norbert, “Lex und ius bei Francisco Suárez”, *Lex und Ius*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, p. 461; *idem*, “Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht”, *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg, Herder, 2007, p. 109.

los objetos que nos disponen hacia Él.⁴²³ El hombre, aunque vive en el plano natural, ha sido creado para la vida sobrenatural.⁴²⁴ Pese a que, para Suárez, la antropología no se deriva directamente de la teología, este autor piensa que los fines de la persona no se limitan a la realidad intramundana.⁴²⁵ Por esta razón, quienquiera que perciba los principios de la ley natural puede descubrir el origen divino de esos mandatos, si bien esto no es un requisito para percibir la honestidad, justicia o racionalidad de esos principios.⁴²⁶

Queda referirse al fundamento del derecho natural en la naturaleza del hombre. Contra voluntaristas y naturalistas, Suárez adopta una vía media que atribuye a santo Tomás: la naturaleza racional es medida de la bondad de los actos humanos; es regla, pero no es la ley natural.⁴²⁷ La ley natural es un producto de la razón práctica. Aun cuando la felicidad del hombre se funda en la naturaleza, la naturaleza no es un principio de moralidad. Se puede decir que la naturaleza es un estándar,⁴²⁸ la ocasión y premisa de la ley natural,⁴²⁹ pero no la ley natural.⁴³⁰

Pese a esta distinción entre la naturaleza del hombre y la ley natural, Honnfelder, Carpintero, Schallenberg, Finnis, Rhonheimer, George, Grisez, Böckenförde y May,⁴³¹ que critican a Suárez por transformar la teoría

⁴²³ Schaffner, Tobias, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016, p. 159.

⁴²⁴ Esposito, Costantino, “La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez”, *Civiltà del Mediterraneo*, 8 y 9, 2005-2006, p. 196.

⁴²⁵ Coujou, Jean-Paul, “La reformulation de la question de la loi naturelle chez Suárez”, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad San Vicente Ferrer, 2004, p. 132; *idem*, *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, p. 320.

⁴²⁶ Brieskorn, “Lex und ius bei Francisco Suárez”, p. 461.

⁴²⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 6, n. 5.

⁴²⁸ Lecón, Mauricio, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Pamplona, Eunsa, 2014, p. 118.

⁴²⁹ Recaséns Siches, Luis, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1927, p. 104; Beuchot, Mauricio, “La ley natural en Suárez”, *Francisco Suárez (1548-1617), Tradição e modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999, p. 285.

⁴³⁰ “La naturaleza misma racional, considerada por separado en cuanto que es tal esencia, no manda, ni muestra la honestidad o la malicia, ni dirige ni ilumina, ni produce otro efecto alguno propio de la ley; luego no puede llamarse ley, a no ser que queramos emplear la palabra ley en un sentido muy equívoco y metafórico, lo cual haría cambiar por completo el sentido de esta discusión, ya que —en conformidad con el sentir general no solo de los doctores sino también de los cánones y de las leyes— damos por supuesto que el derecho natural es verdadero derecho y que la ley natural es verdadera ley”, *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 5, n. 5.

⁴³¹ Honnfelder, Ludger, “Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken”, *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster, Aschendorff, 1990, pp. 25 y 26; Carpintero, Francisco, *La ley natural. Una realidad aún por*

de la ley natural en una ética esencialista y deductivista, hacen la misma distinción que este autor entre la ley natural y su fundamento en la naturaleza. Ni Suárez ni sus críticos contemporáneos piensan que las obligaciones morales se derivan silogísticamente de la naturaleza del hombre. Sin la mediación de la razón práctica no hay derecho, ley natural o conocimiento ético.

El propósito de Suárez es destacar que la ley natural es una ley divina.⁴³² Tal es la razón por la que se opone a la argumentación vazqueziana sobre el derecho natural, porque ésta hace superfluo el recurso al poder legislativo de Dios.⁴³³ Sucede que Vázquez plantea que los actos contrarios a la ley natural serían malos incluso antes de su prohibición por parte de Dios, o sea, *aunque Dios no existiera*. Dicha hipótesis, conocida como doctrina del Dios inexistente, ha sido defendida por algunos autores del siglo XIV, como

explorar, México, UNAM, 2013, pp. 183-206; Schallenberg, Peter, *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster, Aschendorff, 1993, p. 57; Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 45; *idem*, *Fundamentals of Ethics*, Washington D. C., Georgetown University Press, 1983, pp. 134 y 135; Rhonheimer, Martin, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, Nueva York, Fordham University Press, 2000, p. 43; *idem*, *The Perspective of Morality. Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2011, p. 330; George, Robert P., “Kelsen and Aquinas on the Natural-Law Doctrine”, *Notre Dame Law Review*, 75, 2000, p. 1632n; Grisez, Germain, “First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, question 94, article 2”, *Natural Law Forum*, 10, 1965, p. 187; *idem*, *Christian Moral Principles*, Illinois, Franciscan Press, 1997, p. 112; Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*, v. II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, pp. 383-385; May, William E., “The Natural Law Doctrine of Francis Suarez”, *New Scholasticism*, 58, 1984, p. 420.

⁴³² *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 9; l. I, c. 3, n. 11; l. II, c. 6, n. 2; l. II, c. 6, n. 13; l. II, c. 7, n. 1; l. II, c. 9, n. 2; l. II, c. 14, n. 8; l. IV, c. 1, n. 9; *Quaestio De legibus*, d. III, proemium; *Conselhos e pareceres*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-1952, v. I, p. 340; *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7. La ley natural es ley divina, pero no es una ley divina positiva a través de la cual Dios ordene materias indiferentes. Como dice Spindler, “al dictar la ley natural, Dios está ligado a las cualidades morales intrínsecas de ciertas acciones que existen antes y con independencia de los actos de su voluntad”; Spindler, Anselm, “Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez”, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016, p. 190; *idem*, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2015, p. 16.

⁴³³ “La existencia del derecho o ley natural... no depende de ninguna voluntad, ni siquiera de la voluntad de Dios... En efecto... hay muchas cosas que son malas por sí, de manera que su maldad es anterior al juicio intelectual... Estas cosas no son malas porque sean juzgadas como malas por Dios. Por el contrario, son juzgadas como malas porque en sí mismas son malas. Por tanto, antes de cualquier acto de voluntad y mandato de Dios y, en realidad, antes de cualquier acto de juicio, hay algunas cosas que son buenas y malas por sí”. Vázquez, Gabriel, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, Compluti, Iusti Sanchez Crespo, v. II, 1605, d. 150, c. 3, n. 22.

Gregorio de Rímimi, y hasta tiene alguna influencia en Bartolomé de Medina, dominico, quien expone que aunque Dios no existiera los actos malos serían pecado.⁴³⁴

En Vázquez, Dios es el origen primero y eterno de la naturaleza, pero no de la prohibición moral.⁴³⁵ Antes de cualquier acto de la voluntad divina existe una regla que es válida en todo momento: la naturaleza racional en cuanto no implica contradicción.⁴³⁶ De ahí que se diga que Vázquez no toma en cuenta la voluntad preceptiva divina⁴³⁷ (de acuerdo con Vázquez, el orden moral depende de la naturaleza humana como unidad racional y biológica).⁴³⁸ En contra, Suárez, como la mayoría de los tomistas modernos, sigue una interpretación más bien agustiniana, según la cual todo tipo de falta procede del hecho de que nuestra voluntad no obedece la voluntad de Dios.⁴³⁹

De acuerdo con Suárez, el naturalista —o racionalista— niega que Dios sea el autor de la ley natural. Por lo mismo, Suárez plantea que en el modelo naturalista la violación de la ley natural no significa la violación de un mandato divino. El autor, sin embargo, se equivoca en la premisa de este argumento. El naturalista no niega que Dios sea el autor de la ley natural. Solo piensa que no es necesario que Dios sea el autor de esa ley.

Aun cuando el mandato divino que establece los principios naturales nos da mayor razón para actuar de una manera o de otra, este mandato no es la única razón para respetar los principios naturales. Por ejemplo, si sé que

⁴³⁴ Medina, Bartolomé de, *Expositio in primam secundæ doctoris D. Thomæ Aquinatis*, Salmanticiæ, 1578, q. 19, a. 4.

⁴³⁵ Hervada, Javier, “The Old and the New in the Hypothesis *Etiam si daremus* of Grotius”, *Grotiana*, 4, 1983, 1, p. 17; *idem*, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 233.

⁴³⁶ Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam secundæ S. Thomæ*, d. 150, c. 3, n. 22. Como yo entiendo a Vázquez, Dios está determinado por la ley natural y no a la inversa. Suárez, en cambio, postula que los principios naturales son los que se acomodan a la voluntad divina. Ahora bien, y porque la voluntad divina no puede mandar cualquier cosa o de forma arbitraria, se puede decir, con Welzel, que Dios está determinado por las cosas. Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, p. 98.

⁴³⁷ Rommen, Heinrich, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, München, Volksverein, 1926, p. 66; Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 58.

⁴³⁸ Cruz, Juan, “La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)”, *Persona y Derecho*, 69, 2013, 2, p. 104; *idem*, “La estructura intencional de la ley natural, según Vázquez (s. XVI)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20, 2013, p. 122.

⁴³⁹ Schmutz, Jacob, “Was Duns Scotus a Voluntarist? Juan Caramuel Lobkowitz against the Bratislava Franciscans”, *Filosofický časopis*, 2016, p. 159; Vela, Luis, “Derecho”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. II, p. 1087.

para Dios el homicidio es un acto malo tendré más razones para creer que cometer homicidio está mal. No obstante, la base moral de ese acto sigue siendo la misma: su maldad intrínseca.⁴⁴⁰

Suárez también se opone a la versión ockhamista del derecho natural. Para Ockham, la moralidad se reduce al *malum quia volitum*, es decir, Ockham piensa que no hay acciones malas si Dios no las prohíbe. Ahora bien, aunque la definición suareciana del derecho como acto de voluntad tiene influencias ockhamistas, ella misma no es ockhamista, porque Suárez, a diferencia del teólogo medieval, piensa que la voluntad del superior no es suficiente para que una norma sea justa: si la norma no pasa el examen de racionalidad, entonces no puede obligar. No se le llamará ley ni siquiera accidentalmente. Ockham llega a decir que “Dios puede ordenar que la voluntad creada lo odie”.⁴⁴¹ Para un autor como Suárez, esa ordenación es irracional y sin sentido.

La interpretación naturalista trata a la ley natural como un simple indicio del bien humano. En este caso, el acto de autoridad no tiene importancia. Por su parte, la interpretación voluntarista convierte a la ley natural en un puro precepto, que no toma en cuenta el orden de racionalidad que existe en la naturaleza. En opinión de Suárez, ninguno de estos extremos es verdadero, aunque tienen algo de verdad. La ley natural es indicio, al modo del naturalismo, y precepto, al modo del voluntarismo. La ley natural nos descubre el bien humano y lo impone. Se apoya en un orden de racionalidad independiente del mandato divino, pero sólo es obligatoria, por ser el mandato de un superior.⁴⁴² Por consiguiente, la vía media adoptada por Suárez toma elementos del naturalismo y del voluntarismo: del naturalismo asume la existencia de una moralidad objetiva, independiente del juicio de la autoridad, y del voluntarismo toma la necesidad de imperar con eficacia, definiendo el derecho natural como un precepto de Dios.

Supuesta la existencia de acciones objetivamente malas y dado que el derecho natural es verdadero derecho divino, en el modelo de Suárez la

⁴⁴⁰ Irwin, *The Development of Ethics*, v. II, pp. 22-25.

⁴⁴¹ Ockham, Guillermo de, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, q. 16, OTh VII, 352. Ahora bien, el propio Ockham pone límites a su voluntarismo. Por ejemplo, en *Quaestiones variae* (q. 6, a. 4, OTh VIII, 395) dice que “ningún acto es realmente virtuoso cuando la voluntad no quiere el dictamen de la recta razón por el hecho de ser el dictamen de la recta razón”, *Opera philosophica et theologica*, Nueva York, Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967-1986.

⁴⁴² La doctrina del superior es una tesis común entre los jesuitas de la modernidad temprana. Además de Suárez, la defienden Gabriel Vázquez y Gregorio de Valencia, por nombrar algunos.

rectitud o torpeza de una acción según su grado de conveniencia con la naturaleza racional es una *conditio sine qua non* de cualquier precepto de la ley natural; pero es una *conditio* insuficiente, ya que le falta la fuerza normativa propia de la ley.⁴⁴³ Porque, de acuerdo con Suárez, la ley natural, además de ser indicativa del bien, es un auténtico precepto acerca de lo que hay que hacer y evitar.⁴⁴⁴

Los actos de conocimiento sin el imperio de la voluntad divina no son ley o derecho natural. El conocimiento de las esencias no crea deberes de ninguna clase. Recién cuando el acto de la voluntad añade el mandato surge la obligación. Puesto que en Suárez el derecho consiste en mandato, la intimación activa de la voluntad juega un papel fundamental en el sistema filosófico de este autor, intimación que, no obstante, siempre depende de un acto correctivo de la razón. Por ende, la voluntad prescriptiva divina sin racionalidad no logra, por sí misma, transformarse en causa suficiente de que el acto que respeta la ley natural sea un acto bueno.

Aunque es cierto que la teoría suareciana de la ley pone el acento en el aspecto preceptivo del derecho, en Suárez no existe ni autonomía de la voluntad legisladora ni subjetivismo moral, elementos distintivos de la comprensión voluntarista de la justicia. Tampoco se da una reducción de todo el derecho a la ley positiva ni el formalismo que suelen atribuirle Westerman, Daniel y Finnis.⁴⁴⁵

Para Suárez, la voluntad preceptiva divina no es la razón total de la bondad o malicia de los actos humanos. En las mismas acciones hay alguna honestidad o maldad intrínsecas, a las cuales se añade la voluntad preceptiva o prohibitiva de Dios. De este modo, por más que la obligación que añade la ley natural proceda de la voluntad divina, esa voluntad supone un juicio objetivo acerca de la maldad de la mentira, del homicidio, del robo, del adulterio, etcétera. Sin embargo, como en razón del solo acto de conocimiento no empieza a haber una prohibición o una obligación de precepto, por eso se añade la voluntad efectiva de prohibir aquello que es malo *ex genere*.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Baciero, Francisco Tadeo, “La ley moral natural según Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 2007, p. 111.

⁴⁴⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 6, n. 5.

⁴⁴⁵ Westerman, Pauline, *The Disintegration of Natural Law Theory*, Leiden, Brill, 1998, pp. 77-128; *idem*, “Suárez and the Formality of Law”, *Politische Metaphysik: Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*, Frankfurt, Peter Lang, 2007, pp. 227-237; Daniel, William, *The Purely Penal Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*, Roma, Gregorian University Press, 1968, pp. 203-205; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 330.

⁴⁴⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 6, n. 13.

Por último, la ley natural prescribe que los hombres se organicen políticamente y que sean gobernados por una autoridad con poder para dictar leyes y hacerlas cumplir por la fuerza. La tesis de Suárez es que la autoridad es un principio de orden para la comunidad política. Sin autoridad, los hombres no podrían conseguir sus fines. La potestad política es un efecto de la sociabilidad humana. Este es el tema del siguiente apartado.

III. EL PODER POLÍTICO

El libro III de *Defensio fidei*, y el libro III de *De legibus ac Deo legislatore* están dedicados casi íntegramente al problema de la autoridad. Ambos textos abren con la pregunta acerca de la necesidad del poder político, supuesta la dignidad humana y la prohibición natural de someter a otros sin motivo razonable.

Si los hombres son libres, cualquiera forma de sometimiento podría contradecir la ley natural. Suárez, empero, enseña que hay alguna sumisión que es natural, como la del hijo al padre y la de la esposa al esposo. En este sentido, una vez que se ha formado la sociedad política, la sujeción de los particulares al poder público es natural, en cuanto que es conforme a la recta razón.⁴⁴⁷

La potestad política, si bien supone una forma de sometimiento, está exigida por la naturaleza sociable del hombre. Suárez expone que sin autoridades los hombres no podrían conservarse.⁴⁴⁸ Luego, así como no puede existir un cuerpo sin cabeza, “a no ser un cuerpo monstruoso y truncado”,⁴⁴⁹ así tampoco puede existir un cuerpo político sin potestad de gobierno. Pensar que la sociedad puede existir sin autoridades es un error.⁴⁵⁰

El desarrollo de la sociedad depende de las autoridades. El poder para regir políticamente pertenece a la comunidad organizada, no a los hombres considerados individualmente o congregados de forma confusa. En palabras de Suárez, esta potestad reside *in collectione hominum*,⁴⁵¹ *in hominum multitudine*,⁴⁵² *in unum corpus mysticum*.⁴⁵³

⁴⁴⁷ *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 8.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, n. 4.

⁴⁴⁹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 8, n. 9.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, l. III, c. 2, n. 4.

⁴⁵¹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 2, n. 3.

⁴⁵² Suárez, Francisco, *De legibus a doctore Francisco Suario* (ms. 1924, Lisboa, Chp. XV), d. VII, s. 2.

⁴⁵³ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 2, n. 4.

La razón por la cual existen autoridades es filosófica: ningún cuerpo, natural o político, puede conservarse sin un principio de orden. Igualmente, la autoridad existe porque, según ley ordinaria, Dios no gobierna a los hombres él mismo o por medio de seres espirituales. De acuerdo con esta ley, Dios gobierna a los hombres a través de causas segundas,⁴⁵⁴ que son libres, y que ejercen un poder ministerial.⁴⁵⁵ Con todo, por ley ordinaria ninguna autoridad obtuvo la potestad política por institución divina, sino mediante un acto de la voluntad humana. Son los hombres los que entregan ese poder a las autoridades.

Supuesta la sociabilidad del hombre, la potestad política habría existido incluso en el estado de inocencia.⁴⁵⁶ Suárez expone que esta potestad tiene su origen en el derecho natural negativo, y que procede de Dios como autor de la naturaleza, “pero de tal manera que los hombres como que disponen la materia y forman el sujeto capaz de este poder, y Dios como que pone la forma dando el poder”⁴⁵⁷ (por otra parte, Dios concurre a la elección de las autoridades con su providencia general).⁴⁵⁸

El poder político lo concede Dios a la manera de una propiedad que se deriva de la naturaleza, “de la misma manera que dando el elemento determinante del ser da las cosas que se siguen de ese elemento determinante”.⁴⁵⁹ No hay un acto especial de otorgamiento. Dios no entrega esta potestad por una concesión distinta de la creación de la naturaleza humana. De esta forma, por el hecho de haber creado seres inteligentes, por eso mismo les otorgó la capacidad de gobierno, según la lógica de que quien da la forma, da todo lo que se sigue de ella.⁴⁶⁰

En el sistema de Suárez, la democracia precede a las otras formas de gobierno. Así, hay quienes piensan que la defensa de la democracia es el

⁴⁵⁴ *Ibidem*, l. III, c. 1, n. 5; l. IV, c. 4, n. 19; *Mysteria vitæ Christi*, *Opera omnia*, París, Vivès, v. XIX, 1860, d. L, s. 4, n. 11; d. LII, s. 1, n. 10; *De anima*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, d. XIV, q. 7, n. 7.

⁴⁵⁵ *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7. En este sistema, Dios, por un acto libre, decide no interferir en la actuación de las causas segundas. Tal elección es la condición de posibilidad de la causalidad de las causas segundas racionales. Por lo mismo, sin el decreto de Dios que permite la actuación de las causas subordinadas, los hombres no podrían ejercer su causalidad en materia legislativa.

⁴⁵⁶ *De opere sex dierum*, l. V, c. 7, n. 11.

⁴⁵⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 3, n. 2.

⁴⁵⁸ *Defensio fidei*, l. III, c. 2, nn. 13-14.

⁴⁵⁹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 3, n. 5.

⁴⁶⁰ Suárez, Francisco, *De fide theologica*, *Opera omnia*, París, Vivès, v. XII, 1858), d. XVIII, s. 5, n. 6; *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7; l. IV, c. 4, n. 9.

elemento distintivo de la política suareciana.⁴⁶¹ En efecto, en su *Defensio fidei*, Suárez elabora una doctrina de la democracia original, en que la unidad orgánica del cuerpo político es de carácter cuasinatural, en contra de la doctrina política de Jacobo de Inglaterra y de las versiones pactistas del estado social. En este sentido, es en virtud de la creación del hombre como se origina naturalmente el cuerpo político como unidad orgánica, si bien en la conformación del Estado se requiere una forma de acuerdo por la que se transfiera el poder al gobernante.⁴⁶²

La institución natural de la democracia supone que los hombres tienen una unidad social propia antes de haber constituido la unidad política del régimen civil. Se trata de una unidad de propósito, que consiste en la tendencia a la tranquilidad temporal, y que es una unidad de orden moral, final, unidad por sí, cuerpo místico.⁴⁶³

A juicio de Suárez, existen dos clases de acuerdo: aquel por el que se constituye la república y aquel por el que el pueblo transfiere la potestad de gobierno a una o varias personas. Quienes ubican a Suárez dentro de la tradición del contrato social, como Shwartz, piensan que la obligación política surge luego del contrato constituyente.⁴⁶⁴ Por su parte, quienes sitúan a Suárez al interior de la tradición de la ética clásica, como Schrock, Truyol y Serra, Gierke y Gómez Robledo, postulan que la obligación política surge junto a y como un efecto natural de la creación del Estado social.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Calafate, Pedro, “A filosofia política em Francisco Suárez”, *História do pensamento filosófico português*, Lisboa, Caminho, v. II, 2001, p. 577; *idem*, “A ideia de soberania em Francisco Suárez”, *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999, p. 252; *idem*, “A guerra justa e a igualdade natural dos povos. Os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana”, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI): Sobre as matérias da guerra e da paz*, Coimbra, Almedina, 2015, p. 23; Abril, Vidal, “Moral-derecho-política. Homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 19, 1976-1977, p. 219; Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002, p. 150; Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, v. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 175; Merêa, Paulo, *Sobre a origem do poder civil*, Coimbra, Tenacitas, 2003, p. 59; Cedroni, Lorella, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma, Studium, 1996, p. 80; Pereira, José, *Suárez, Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press, 2006, pp. 20 y 21.

⁴⁶² Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, p. 150.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁶⁴ Schwartz, Daniel, “Francisco Suárez on Consent and Political Obligation”, *Vivarium*, 46, 2008, p. 80.

⁴⁶⁵ Schrock, Thomas S., “Anachronism all Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez”, *Interpretation*, 25, 1997, pp. 91-123; Truyol y Serra, Antonio, “La filosofía jurídica y política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo”, *Revista Portuguesa*

La sociedad política tiene una doble causa eficiente: una causa mediata, que es la inclinación natural a asociarse, y una causa inmediata, que es el acuerdo de constitución. El carácter natural de la sociedad política no impide que los distintos Estados se originen inmediatamente en el libre consenso.⁴⁶⁶

La sociedad es más que la suma de las voluntades individuales.⁴⁶⁷ Su formación es previa al contrato de transferencia.⁴⁶⁸ Este acuerdo tiene la forma de una donación ilimitada por la cual la autoridad adquiere verdadero dominio de la potestad política.⁴⁶⁹ De acuerdo con Muralt, esta transferencia es el abandono al príncipe del poder de unidad que reside en el cuerpo social. Siendo total e irreversible, ese abandono es una *cuasi alienatio*, no una delegación. Quien delega conserva de derecho su potestad. La delegación se define por el hecho de que la autoridad debe rendir cuentas y debe estar dispuesta a renunciar en cualquier momento. La alienación, por ser definitiva, da origen a una auténtica traslación de poderes.⁴⁷⁰

En palabras de Soder y Kremer, el carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder.⁴⁷¹ El pacto de traslación suareciano —que Castellano, equivocadamente, presenta como de derivación luterana—⁴⁷² no tiene que ser explícito. Suárez admite el consentimiento tácito para explicar por qué un gobernante que originalmente regía por medio de la fuerza se convierte en autoridad legítima. Ahora bien, una vez que el pueblo entrega el poder al gobernante, queda ya sin él. Este no puede restringir su

de *Filosofía*, 11, 1955, pp. 503 y 504; *idem*, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, v. II, p. 177; Gierke, Otto Friedrich von, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, p. 51; Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 109 y 110.

⁴⁶⁶ Recaséns Siches, Luis, *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, México, UNAM, 2003, p. 187.

⁴⁶⁷ Faraco, Cintia, “La portata politica di un trattato teologico: il Trattato dell’opera dei sei giorni”, *Trattato dell’opera dei sei giorni*, Capua, Artetetra, 2015, pp. 11-28; *idem*, *Obbligazione politica e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 125-133.

⁴⁶⁸ Elorduy, Eleuterio, “La soberanía popular según Francisco Suárez”, *Principatus politicus*, Madrid, CSIC, 1965, pp. clix-clxxvi.

⁴⁶⁹ Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, v. III, Westminster, The Newman Press, 1953, p. 397.

⁴⁷⁰ Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, pp. 155 y 156.

⁴⁷¹ Soder, Josef, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt, Alfred Metzner, 1973, p. 91; Kremer, Markus, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 111.

⁴⁷² Castellano, Danilo, *Martín Lutero. El canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 24.

poder a la autoridad.⁴⁷³ Tampoco puede quitárselo. La única excepción es que “ese poder degenerare en tiranía y por ella pueda el reino hacerle justamente la guerra”.⁴⁷⁴

A pesar de que la autoridad es libre en el ejercicio de sus potestades, Suárez no está de acuerdo con un gobierno que intente cualquier cosa para promover la autoconservación. Suárez dice que ésa es la tesis de Maquiavelo, quien supone erróneamente que la preservación de la república admite cualquier acción que permita alcanzar ese fin.⁴⁷⁵ Para Suárez, esta doctrina es inaceptable, a menos que se dé prioridad a la preservación del Estado por sobre cualquier otra exigencia de la ley natural.⁴⁷⁶

El poder político es un poder legislativo. La otra cara de este poder es la obligación general de obedecer el derecho que tienen los ciudadanos. Tal obligación no sólo no viola el derecho natural, sino que es concordante con él. Aunque la sujeción política no es parte de los mandatos iniciales de la ley natural, una vez que los individuos, mediante el ejercicio de su voluntad, constituyen la comunidad, no puede la ley natural sino suscribir esos mandatos.⁴⁷⁷ El pueblo tampoco puede, bajo pretexto de querer actuar libremente, abrogar las leyes del gobernante, a no ser que se apoye en el consentimiento tácito o expreso de aquél.⁴⁷⁸

Considerado en abstracto, el poder político no reside en una persona ni en un grupo determinado de personas. No hay ninguna razón por la que se pueda afirmar que este poder recae en una persona más que en otra. Tampoco se puede decir que el derecho natural ordena que la potestad política se concrete en una monarquía o en una aristocracia. En realidad, por ley natural la forma de gobierno que se adopte dependerá de la voluntad de los ciudadanos, o del gobernante, siempre y cuando se le haya concedido la potestad de jurisdicción. En este sentido, Suárez expone que “Dios no determinó ni mandó la forma del gobierno temporal, sino que eso lo dejó a la disposición de los hombres”.⁴⁷⁹

El poder político no es igual en todas partes. Como se dijo, unas veces se contrae en una monarquía, y otras se mezcla con rasgos aristocráticos. De igual manera, a unos reyes se les ha dado el poder no sólo para ellos, sino

⁴⁷³ *Defensio fidei*, l. III, c. 3, nn. 2-4.

⁴⁷⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 4, n. 6.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, c. 12, n. 2.

⁴⁷⁶ Irwin, *The Development of Ethics*, v. II, pp. 61 y 62.

⁴⁷⁷ Schwartz, Daniel, “Francisco Suárez y la tradición del contrato social”, *Contrastes*, 10, 2005, p. 124.

⁴⁷⁸ *Defensio fidei*, l. III, c. 3, n. 4.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, n. 13.

también para sus familias. A otros se les da personalmente, sin sucesión hereditaria, “de tal manera que, muerto un rey, se haya de elegir a otro, como se hace ahora en el reino de Polonia y en el mismo Imperio romano”.⁴⁸⁰ Incluso podría elegirse un rey por cierto tiempo y luego pasar de la monarquía a la aristocracia.

Suárez insiste en que el poder político es legislativo por definición. Ahora bien, dar una ley es sinónimo de imperar;⁴⁸¹ esto es, de ejercer dominio sobre otros. Ninguna jurisdicción puede existir sin algún tipo de imperio, sobre todo sin el imperio legal, que es el poder que tiene la autoridad para gobernar la república.⁴⁸²

Al dictar una nueva ley, la autoridad impone una entre muchas opciones legislativas y hace que el ciudadano la quiera. El imperio de la ley tiene un correlato en la razón práctica del ciudadano: éste cumple la ley porque cumplirla se le presenta como un bien. El bien de la ley humana, así como su naturaleza y funciones, es el problema que trataré a continuación.

IV. LA LEY HUMANA

La inmutabilidad de la ley natural no impide que ésta pueda materializarse en la historia. Es así como Suárez justifica la necesidad de la ley humana, necesidad que no es absoluta, sino condicional, y que se deriva de la necesidad del fin que intenta el legislador, a saber: la conservación de la sociedad política.⁴⁸³

Según Suárez, los hombres se gobiernan por medio de leyes porque su naturaleza lo exige.⁴⁸⁴ La ley es el instrumento con el que la autoridad dirige las acciones libres de los hombres sin alterar su modalidad; esto es, sin convertirlas en acciones necesarias.⁴⁸⁵ La ley, de este modo, es principio

⁴⁸⁰ *Ibidem*, c. 2, n. 18.

⁴⁸¹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 1, n. 8; l. III, c. 1, n. 10.

⁴⁸² *Ibidem*, l. III, c. 1, n. 10.

⁴⁸³ *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7. En iguales términos: “el poder civil propiamente dicho de suyo solo se ordena directamente a la conveniente situación y a la felicidad temporal del estado humano para el tiempo de la vida presente” (*ibidem*, l. III, c. 5, n. 2); “Dios no dio a los hombres poder para perseguir toda clase de delitos; se reservó algunos para sí” (*De fide theologica*, d. XVIII, s. 3, n. 12); “Dios no dio a los hombres poder para vengar todas sus injurias” (*De bello*, s. 5, n. 1); “la ley humana no puede mandar todas las clases de bondad sino la que corresponde a su fin” (*De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 29, n. 9).

⁴⁸⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 3.

⁴⁸⁵ Lecón, Mauricio, “La voluntad como primer motor creado en Francisco Suárez”, *Scientia et fides*, 5, 2017, 1, p. 176; *idem*, “Metaphysics and Psychology of the Making of Law in Francisco Suárez”, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016, p. 265.

de actos racionales. Ninguna naturaleza, fuera de la racional, es capaz de gobierno político. En palabras de Suárez, se rigen por leyes y son capaces de gobierno sólo los seres inteligentes.⁴⁸⁶ Además, obligar con una ley es un acto moral y, como tal, depende de que existan sujetos con libre arbitrio.⁴⁸⁷

Dios no gobierna a los hombres directamente. Su ley no obliga por sí.⁴⁸⁸ Tiene valor potencial.⁴⁸⁹ La ley eterna obliga a través de las leyes derivadas. Así, la teoría suareciana sobre las leyes es una modulación de la doctrina tomista de la causalidad, según la cual Dios rige a los hombres por medio de causas proporcionadas. En esta cadena causal, antes de la ley humana y luego de la eterna se encuentra la ley natural. Los hombres, por su sola razón, conocen unos principios prácticos de acción y de omisión que operan como cimientos de la actividad legislativa. La ley natural no regula todos los aspectos de la vida humana. La mayor parte de los hechos sociales que son materia de regulación política pertenecen al derecho civil. En ese amplio espectro de materias, la autoridad es libre para ordenar con eficacia lo que sea el bien para su comunidad.

Aunque sus preceptos son generales y hasta indeterminados, la ley natural coloca límites muy precisos a la actividad legislativa. Entre estos límites se hallan los absolutos morales, normas que no admiten excepción, y que el legislador debe respetar a la hora de ejercer su tarea de gobierno. Suárez, en línea con la tradición, señala que el derecho natural no puede ser revocado por el derecho humano, porque “destruiría su base y por consiguiente a sí mismo”.⁴⁹⁰ No se trata de que el legislador ejerza su actividad como una tarea de copia de las leyes naturales. O sea, no se trata de que las leyes humanas sirvan sólo para desenrollar la ley natural. Esta posición, típicamente antinomista, ha sido rechazada por Suárez en defensa de la libertad de los príncipes y magistrados. Suárez atribuye esta “herejía” a Lutero y a los teólogos de la Reforma, quienes, a su juicio, no han entendido el problema de la autonomía de las causas segundas. Por tanto, afirmar que la ley humana no puede ordenar nada sino lo que está mandado por la ley natural o divina es, según el autor, contrario a las Escrituras y al sentido común.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 4, n. 2.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, l. I, c. 5, n. 17. Por tanto, sin libertad no habría derecho. Esta es la doctrina de *Disputationes metaphysicae*: “el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos... sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad” (d. XIX, s. 2, n. 13).

⁴⁸⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 4, n. 10.

⁴⁸⁹ Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 343-347.

⁴⁹⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 14, n. 8.

⁴⁹¹ *De legibus a doctore Francisco Suario* (ms. 1924), d. X, s. 2.

Supuesto que la ley natural se ha de concretar en la historia —según lo que convenga aquí y ahora a la sociedad civil—,⁴⁹² y supuesto que no siempre hay razones morales para decidir de uno u otro modo, la determinación de la ley humana “o es completamente libre... o, ciertamente, cuando interviene alguna razón especial, se la tiene en cuenta con relación a las circunstancias particulares y —como quien dice— materiales, y así la determinación está más en las circunstancias que en la sustancia”.⁴⁹³

En las lecciones romanas *De legibus*, Suárez enseña que “la naturaleza humana exige que, en orden al bien de la sociedad política, los hombres sean gobernados en sus actos exteriores”.⁴⁹⁴ El medio a través del cual se gobiernan los actos externos es la ley, que es una causa eficiente del actuar humano. Santo Tomás y los tomistas sitúan la ley en el lado de los principios extrínsecos de los actos, y Suárez, en este manuscrito, la identifica como un principio intrínseco, porque la ley sólo causa con eficacia en la medida en que es asumida por el agente.

El derecho no puede prescribir nada que los hombres no puedan juzgar (“nada puede ser juzgado por la ley sino aquello que también puede ser juzgado por el hombre”).⁴⁹⁵ De este modo, el derecho humano tiene una competencia limitada. No puede mandar los actos de todas las virtudes ni prohibir todos los vicios. Tampoco puede regular directamente la vida interior. En este sentido, aunque todas las virtudes son necesarias para la conservación de la república, y si bien las normas del derecho aspiran a que el hombre sea bueno —“porque esa bondad es también necesaria para la comunidad”—,⁴⁹⁶ el poder para dirigir las conciencias a nivel político no se puede extender a las virtudes de la vida interior; lo que se refleja, dice Suárez, en el principio “a nadie se debe imponer una sanción por los pensamientos”.⁴⁹⁷

La ley es un acto de imperio⁴⁹⁸ (y el imperio es acto transeúnte).⁴⁹⁹ También, es regla de hechos morales sensibles.⁵⁰⁰ La ley, al ser dada en común, no toma en cuenta los accidentes particulares, sino lo que conviene a los hombres en general.⁵⁰¹ La causa de que la ley positiva no se extienda al acto

⁴⁹² Suárez, Francisco, *De iustitia et iure (Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez)*, Freiburg, Herder, 1958, f. 1.

⁴⁹³ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 20, n. 2.

⁴⁹⁴ *De legibus a doctore Francisco Suariorum* (ms. 1924), d. X, s. 1.

⁴⁹⁵ *Idem*.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁹⁷ *De legibus a doctore Francisco Suariorum* (chp xv), d. X, s. 1.

⁴⁹⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 1, n. 1.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, n. 6.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, n. 5; *De legibus a doctore Francisco Suariorum* (ms. 1924), d. X, s. 1.

⁵⁰¹ *De legibus a doctore Francisco Suariorum* (ms. 1924), d. X, s. 1.

interior, es que la potestad legislativa “está ordenada a la paz externa y «a la» honestidad de la república, para la cual no importan los actos que se realizan en la sola mente”.⁵⁰² Más aún, la magistratura no puede juzgar los actos internos, y como sólo se pueden dictar leyes acerca de los actos que se pueden juzgar, la potestad legislativa no alcanza al acto interior.⁵⁰³

Son materia de la ley humana las acciones futuras. El poder para ser regla de los actos no se extiende a los hechos pasados.⁵⁰⁴ Para marcar la competencia limitada de la ley, los legisladores, en el texto legislativo, introducen fórmulas como “rige a partir de ahora” o “en lo que sigue”.⁵⁰⁵ De igual manera, la obligación, que es el efecto principal de la ley, no tiene lugar respecto de los actos pasados. Por eso, recalca Suárez, “aunque lo quiera con fuerza, el legislador no puede aplicar una ley nueva a hechos antiguos”.⁵⁰⁶ Hay, no obstante, una excepción: la ley declarativa, que sí alcanza a los actos pasados,⁵⁰⁷ pero que es más una enseñanza que un precepto.⁵⁰⁸

La potestad legislativa exige un superior.⁵⁰⁹ La ley, que es acto de jurisdicción, “ordenación de inferiores”,⁵¹⁰ da cuenta de una relación de

⁵⁰² *Idem.*

⁵⁰³ *Idem.* “Hay una duda importante acerca de la ley eclesiástica. La potestad espiritual, que se ordena principalmente al bien interior de las almas, tiene un fundamento más alto «que el de la potestad política», a saber, Dios. Este otorga esa potestad de manera sobrenatural. Luego, ya desde el punto de vista de su principio, ya desde la perspectiva de su fin, la ley eclesiástica parece que puede ocuparse inmediatamente de los actos interiores. En contra de la tesis que niega que la ley eclesiástica puede ocuparse de los actos internos, argumento del siguiente modo: Cristo, nuestro Señor, tiene poder para dictar leyes que obliguen a los actos internos, como los que se refieren a la fe y otros semejantes. Por este motivo, pudo prescribir que los pensamientos internos fueran confesados. Cristo pudo participar de esta potestad a su vicario. No hay razón para oponerse a esta conclusión. Por tanto, Cristo la transmitió” (*idem*). “De lo anterior se colige que no es contradictorio que la Iglesia tenga poder para dictar leyes que obliguen en conciencia a los actos internos”.

⁵⁰⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 14, n. 1; l. III, c. 14, n. 8; *De legibus a doctore Francisco Suarío* (ms. 1924), d. X, s. 3. “Por su misma naturaleza, la ley es dada para los actos futuros, ya que los actos pasados no necesitan regla. Es más, no son capaces de ella”.

⁵⁰⁵ *De legibus a doctore Francisco Suarío* (ms. 1924), d. X, s. 3.

⁵⁰⁶ *Idem.*

⁵⁰⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 14, n. 2.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, n. 8. Esta ley no crea derechos, sino que explica lo que se debe hacer según un derecho anterior. Por eso mismo, “la ley declarativa no es norma de obrar sino que la supone e interpreta; luego antes de la ley declarativa existía una ley o derecho que producía obligación u otro efecto; luego la ley que declara tal derecho supone que este tuvo siempre tal efecto, pues el efecto del antiguo derecho no depende de una declaración futura” (*ibidem*, l. III, c. 14, n. 3).

⁵⁰⁹ *Defensio fidei*, l. IV, c. 34, n. 8.

⁵¹⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 3, n. 10.

sometimiento entre una voluntad ordenante, la de la autoridad, y una voluntad ordenada, la del ciudadano.⁵¹¹ Suárez enseña que “el súbdito está obligado a conformar su voluntad a la voluntad del superior, de tal modo que si rompe esa armonía, peca”.⁵¹² Similarmente, en *Conselhos e pareceres* arguye que “peca mortalmente... todo aquel que hace algo contra la ley justa y buena en cosa grave”.⁵¹³ En esta relación, que por naturaleza es vertical, la voluntad de dar una ley equivale a la voluntad de manifestar al súbdito la intención de obligarlo: “la voluntad de dar una verdadera ley incluye la voluntad de obligar; y al revés, la voluntad de obligar, si es eficaz, incluye la voluntad de manifestarse y darse a conocer externamente al súbdito, porque sin esta manifestación no puede haber obligación”.⁵¹⁴ Desde esta perspectiva, “el bien del súbdito consiste en someterse a la moción del superior”.⁵¹⁵

La ley humana es un bien.⁵¹⁶ No es, como piensan los teólogos reformados, una pesada carga que los hombres deben soportar para prevenir sediciones. Es una herramienta de paz,⁵¹⁷ útil a la comunidad y razonable.⁵¹⁸ No tiene que ser escrita, aunque ha de publicarse para que todos comiencen a obedecerla. Se debe adecuar a las cosas.⁵¹⁹ También debe ser clara y breve, y estar formulada con palabras sencillas (“suele ser muy conveniente que las leyes se den con palabras sencillas, breves y claras, pues cuando son demasiado prolijas, ordinariamente son más dudosas y están más expuestas a ambigüedades”).⁵²⁰

Por definición, la ley humana es revocable.⁵²¹ Ahora bien, la autoridad debe seguir una política conservadora en materia de cambio de la ley humana, pues leyes que cambian constantemente no sirven como principios de la acción. Esto supuesto, Suárez afirma que la ley debe ser perpetua. La ley es una regla, y toda regla “debe ser cierta y de suyo inmutable”.⁵²²

⁵¹¹ *Ibidem*, l. I, c. 12, n. 4.

⁵¹² Suárez, Francisco, *De charitate, Opera omnia*, París, Vivès, v. XII, 1858, d. XI, s. un., n. 3.

⁵¹³ *Conselhos e pareceres*, v. I, p. 225.

⁵¹⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 20, n. 5.

⁵¹⁵ *Ibidem*, l. I, c. 13, n. 3.

⁵¹⁶ *Ibidem*, l. III, c. 5, n. 9.

⁵¹⁷ *Idem*.

⁵¹⁸ *Ibidem*, l. I, c. 9, n. 9; l. I, c. 9, n. 13; l. V, c. 2, n. 2.

⁵¹⁹ *De bello*, s. 4, n. 7.

⁵²⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 15, n. 1.

⁵²¹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 10, n. 4.

⁵²² *Disputationes metaphysicae*, d. XIX, s. 5, n. 25.

De otro modo, no servirá al bien de la república.⁵²³ Además, la ley humana debe ser conforme a la naturaleza, es decir, posible y acomodada a nuestra fragilidad.

Sin indicar fuentes sino sólo apuntando una fecha, 1520, Suárez escribe que Lutero, entre otros errores, defendió la tesis de que los cristianos no deben vivir según leyes.⁵²⁴ Contra esta afirmación, Suárez advierte que la ley humana y las autoridades mantienen su potestad en la ley de la gracia, que es ley de libertad.⁵²⁵

Suárez, como santo Tomás, distingue la derivación de la ley humana por conclusión de la derivación de la ley humana por determinación. En el primer caso, la ley humana se obtiene como una deducción simple a partir de la ley natural. En el segundo caso, no hay deducción.⁵²⁶ Ésta es la diferencia fundamental entre los dos modos de derivación de la ley humana desde la ley natural. Por este motivo, no creo que Höpfl acierte cuando escribe que la diferencia entre las leyes concluidas y las leyes determinadas es que en el primer caso hay un silogismo más estricto que en el segundo.⁵²⁷ Suárez, como se ha dicho, niega que se pueda establecer una relación axiomática entre las leyes determinadas y los principios morales, ya que no todo lo que está ordenado por la ley positiva es correcto antes de ser mandado por el legislador.

V. OBLIGATORIEDAD DE LA LEY HUMANA

La pregunta por la fuerza obligatoria de la ley ocupa un lugar importante en los escritos de los tomistas españoles. La tesis contraria, a saber: que la ley humana no obliga en conciencia, se había extendido rápidamente, convirtiéndose en uno de los postulados de la teología luterana de la ley. Suárez, que conoce esta doctrina, señala que la ley humana obliga siempre, de modo tal

⁵²³ “En efecto, para el buen gobierno del estado se necesitan preceptos dotados de esta estabilidad, los cuales sean normas fijas y permanentes y medida de las acciones... Asimismo, porque la ley humana se da para la comunidad, la cual es perpetua por su naturaleza, y se da para el bien general, el cual debe ser también estable, y se deriva de la ley natural, que es perpetua; luego, para que se dé como conviene, debe acomodarse —en cuanto sea posible— a todas estas cosas e imitar sus propiedades” (*De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 10, n. 15).

⁵²⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 5, n. 2.

⁵²⁵ *Ibidem*, n. 5.

⁵²⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 9, n. 12.

⁵²⁷ Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 272.

que “quien no guarda las leyes humanas tampoco guarda todos los mandatos divinos y por consiguiente atrae sobre sí la condenación”⁵²⁸ (la resistencia al ministro del rey, Dios, dice Suárez, “es claro que hace resistencia al rey mismo”).⁵²⁹

En lo que sigue, me referiré a tres problemas que surgen de la afirmación de que las leyes humanas obligan a culpa. La ley humana, siendo justa y conforme con la ley divina,⁵³⁰ obliga desde el instante en que se publica, ya que esta, al ser una causa que actúa por modo de conocimiento, sólo dirige la conducta en cuanto se ha publicado suficientemente. Por esta razón, la primera parte de este apartado se refiere a la obligación como efecto principal de la ley. En segundo lugar, un problema que parecen tener los autores de la escolástica española es la justificación de la ley penal pura, máxime en una teoría que no acepta que las leyes puedan no obligar. En tercer lugar, está la cuestión de la ley injusta. Los críticos de la ley natural insisten en que los iusnaturalistas no asignan ninguna clase de fuerza obligatoria a esas leyes.

1. *La obligación como efecto principal de la ley*

Aunque las leyes humanas obligan por la autoridad del legislador, que es su causa eficiente, esa fuerza de obligar es derivada y participada, y procede de la fuerza obligatoria de la ley eterna, la cual no obliga por sí sino a través de las leyes subordinadas.⁵³¹ El sistema causal del modelo suareciano se extiende desde la ley eterna hasta la ley humana, pasando por la ley natural, que es criterio de razonabilidad del derecho positivo. Por todo esto, anota Suárez que los gobernantes ejercen una función vicaria, “son ministros de Dios”.⁵³²

⁵²⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 21, n. 15.

⁵²⁹ *Ibidem*, n. 6.

⁵³⁰ Comentando la tesis de Suárez, escribe Garzón Valdés: “no hay duda de que la afirmación de una ley divina que es criterio absoluto de justicia puede parecer extraña al que no defiende una doctrina iusnaturalista de corte teológico. No obstante, si suponemos que los principios morales son reconocidos dogmáticamente como hipótesis de comportamiento, y si reemplazamos la expresión «ley divina» o «ley natural» por «principio moral», dicha extrañeza disminuirá”. Garzón Valdés, Ernesto, “Die Wörter des Gesetzes und ihre Auslegung. Einige Thesen von Francisco Suárez”, en *Die Ordnung der Praxis*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, p. 121.

⁵³¹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 4, n. 10.

⁵³² *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7.

En relación con la fuerza para obligar que tiene la ley humana, una idea que se repite en los escritos de Suárez es que “cuando se concede una jurisdicción, se conceden las «competencias o» cosas moralmente necesarias para su ejecución”.⁵³³ Esta doctrina, que se encuentra en el tratado *De fide theologica*, vuelve a aparecer en *De legibus ac Deo legislatore* y en *Defensio fidei*, trabajos en que el autor advierte que sin esas competencias la potestad pública y legislativa sería ineficaz.

Los hombres, por ley natural, deben obedecer a sus superiores.⁵³⁴ La voluntad del superior es “una voluntad de señalar tal acción como necesaria para observar la equidad o justo medio en una determinada materia de virtud”.⁵³⁵ La fuerza para obligar con sus leyes que tienen los superiores proviene de la ley natural. Una norma que contradice los principios morales no puede obligar. Hay que recordar lo que plantean los pensadores clásicos acerca de la ley injusta, que, en algún sentido, no es ley; luego, no obliga. Por otra parte, cuando la ley es justa, expone Suárez con tono retórico, “apartarse de ella es intrínsecamente malo”.⁵³⁶

Suárez estima que aunque la determinación de la ley humana

...no se deduzca... especulativamente por una rigurosa consecuencia de los principios de la ley natural, sino que la da la voluntad del legislador como una determinación suya, sin embargo, una vez tomada esta determinación, de los principios naturales se deduce —al menos de una manera práctica— que esa ley humana debe ser observada; de esta manera la obligación de la ley civil se dice que es efecto de la ley natural como de causa sustancial, no próxima sino —por así decirlo— universal y modificada por otra causa particular, que es la ley humana.⁵³⁷

Siempre que esté “suficientemente publicada en el debido lugar”,⁵³⁸ la ley que resulta de la determinación, cual organismo natural,⁵³⁹ obrará enseguida.⁵⁴⁰ Desde ese momento obligará.⁵⁴¹ La ley sólo puede obligar cuando existe certeza moral de que ha sido conocida por todos. Suárez lo explica

⁵³³ *De fide theologica*, d. XVIII, s. 1, n. 4.

⁵³⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 4, n. 8; *Defensio fidei*, l. IV, c. 3, n. 4.

⁵³⁵ *Ibidem*, l. I, c. 4, n. 9.

⁵³⁶ *Ibidem*, l. III, c. 22, n. 2.

⁵³⁷ *Ibidem*, l. II, c. 9, n. 12.

⁵³⁸ *Ibidem*, l. III, c. 17, n. 5.

⁵³⁹ *Ibidem*, n. 2.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, l. III, c. 17, n. 5.

⁵⁴¹ *Idem*.

en los siguientes términos: para que la ley obligue, ésta debe darse a conocer en todos los lugares donde obligará.⁵⁴² En todo caso, se trata de que la ley llegue a tener fuerza para obligar, no de que cada ciudadano la conozca efectivamente.⁵⁴³

Sin obligación, no hay ley⁵⁴⁴ (“la intención de obligar es esencial a la ley”;⁵⁴⁵ los efectos de la ley “casi en su totalidad se reducen a la obligación”).⁵⁴⁶ Si la autoridad quisiera dar una ley que no obligue bajo ningún respecto, en realidad no daría una ley, sino un consejo, “y se juzgaría que sufría un error al ponerle el nombre de ley”.⁵⁴⁷ La obligación es una fuerza justificativa. Es un efecto moral,⁵⁴⁸ natural,⁵⁴⁹ común,⁵⁵⁰ que brota del poder directivo —sin el cual no es posible la tranquilidad política—⁵⁵¹ y que expresa el deber general de obedecer el derecho que tienen todos los ciudadanos.

Respecto a la manera como obligan las leyes, Suárez distingue la ley afirmativa de la ley negativa. La ley afirmativa obliga

...siempre pero no para siempre, ya que desde que se da comienzo a obligar y obliga siempre mientras dura... pero no obliga para siempre, porque no obliga en cada uno de los momentos o tiempos, sino sólo para un tiempo determinado. En cambio la ley negativa obliga siempre y para siempre, porque su obligación dura siempre con ella.⁵⁵²

Este pasaje se refiere a las leyes negativas absolutas. Existen leyes negativas que no obligan en todo tiempo, como la que ordena que los hombres se vistan como hombres y las mujeres como mujeres, según el ejemplo medieval, pero que dejan de obligar en casos de necesidad grave.

⁵⁴² *Ibidem*, n. 6. Así, “aunque la primera publicación solemne se realice en un tiempo breve y —por decirlo así— físicamente se termine, sin embargo nadie piensa que esté moralmente completa hasta que su sonido pueda llegar a los lugares lejanos, lo cual no sucede en poco tiempo” (*ibidem*, l. III, c. 17, n. 8).

⁵⁴³ *Ibidem*, l. III, c. 18, n. 7.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, c. 21, n. 1.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, c. 27, n. 1.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, l. III, c. 21, n. 1.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, l. III, c. 27, n. 7.

⁵⁴⁸ *Idem*.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, l. III, c. 26, n. 7.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, l. III, c. 20, n. 4.

⁵⁵¹ El argumento es el que sigue: “todo gobernante de un estado tiene el poder necesario para la conservación de su estado y para proteger sus buenas costumbres; luego tiene poder para dar leyes, y todos los que viven en él están obligados a cumplirlas” (*ibidem*, l. III, c. 33, n. 3).

⁵⁵² *Ibidem*, l. I, c. 15, n. 4.

2. *Obligación y ley puramente penal*

Entre los autores de la Segunda Escolástica se había propuesto que las leyes humanas se dividen en preceptivas, mixtas y puramente penales. Estas últimas no mandan ni prohíben, sino que imponen una pena al que hace u omite una acción. A mi juicio, la explicación suareciana sobre las leyes penales puras ocupa un lugar muy subordinado en el sistema de Suárez. Más aún, pienso que no hay algo así como leyes puramente penales en la filosofía de este autor, porque éste reduce los casos de leyes penales puras a las constituciones de los institutos religiosos, “las cuales obligan de esta manera”.⁵⁵³ Esas mismas normas, dice Suárez, pueden verse en las constituciones de los jesuitas.⁵⁵⁴

Los estatutos de las órdenes religiosas obligan a su cumplimiento y “son santos y conformes a la razón”.⁵⁵⁵ De suerte que a sus trasgresores se les castiga justa y razonablemente. Estas reglas “no pueden considerarse solo como consejos, porque en ese caso el religioso no estaría obligado a observar sus reglas más que los otros consejos que no entran en la regla, ni sería más digno de pena por no observar la regla que por no observar los otros consejos, lo cual es completamente falso”.⁵⁵⁶

Supuesto que los estatutos obligan a su cumplimiento, Suárez tiene que articular lo que ha dicho acerca de la obligación de la ley humana y la existencia de reglamentos que no mandan ni prohíben nada, como los que tienen las órdenes religiosas. Escribe, así, que “[l]o mismo sin duda puede suceder con muchas leyes civiles o políticas que no mandan de una manera absoluta sino que —como quien dice— condicionalmente establecen que quien haga esto pague tal o cual pena”.⁵⁵⁷ Puesto que hay leyes penales puras en el ámbito de la vida religiosa es que Suárez extrapola, erróneamente, a mi entender, esta doctrina al plano de las leyes civiles. En efecto, cada vez que quiere justificar la existencia de leyes puramente penales usa el ejemplo de los institutos religiosos.

Supuesta la existencia de leyes meramente penales, Suárez enseña que en la ley humana se pueden dar dos obligaciones: una asociada a la culpa y otra asociada a la pena.⁵⁵⁸ Si se impone una conducta sin añadir una pena, la ley será puramente moral. Si se impone una conducta y se ordena sufrir

⁵⁵³ *Ibidem*, l. V, c. 4, n. 4.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, l. III, c. 27, n. 12.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, c. 22, n. 5.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, n. 7.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, n. 6.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, l. I, c. 14, n. 7.

un castigo por la infracción de la ley, la ley será mixta; y si se manda sufrir una pena por el incumplimiento de la norma, la ley será meramente penal. Esta manera de obligar no es contraria a la justicia, nota Suárez. La autoridad puede, “a su prudente arbitrio, querer sola esa manera y no otra; luego en el caso de que lo haga así, creará una ley puramente penal que obligue al acto mandado no en conciencia sino solamente bajo pena”.⁵⁵⁹

La presencia de la pena no elimina la obligación bajo culpa. Suárez entiende que la pena aumenta la obligación moral de la ley (pues reafirma su importancia como norma de coordinación social). Entonces: “obligar a pena” no se opone a “obligar en conciencia”.⁵⁶⁰ De hecho, la obligación bajo pena es una forma de obligación en el fuero interno. Así, al añadir una pena, el legislador no revoca la fuerza directiva de la ley. Tampoco expresa una posible intención de no obligar o mandar. Por consiguiente, las autoridades no añaden la amenaza de una pena para abolir el precepto “sino para fortalecer y de alguna manera aumentar la obligación al menos en intensidad”.⁵⁶¹

3. *La ley injusta*

La explicación suareciana del derecho no quedaría completa sin un apartado acerca de la ley injusta. Sabemos que todos los autores de la ley natural, desde san Agustín, equiparan el derecho injusto a la arbitrariedad. La famosa fórmula que resume esta doctrina, *lex iniusta non est lex*, ha obligado a los escolásticos a presentar una teoría muy detallada sobre la obligatoriedad de la ley injusta, la cual, como se sabe, a veces se debe cumplir.

Suárez resume su doctrina en dos principios: la ley injusta no es ley en sentido primario, y la ley injusta no obliga por sí, sino de forma colateral. El primero de estos principios significa que las leyes injustas mantienen unos elementos de las leyes razonables. Por ejemplo, toda ley injusta es promulgada por una autoridad. Aquí faltan los elementos de racionalidad y conformidad con la ley divina, de modo que se puede afirmar que la ley injusta es ley sólo por analogía. El segundo principio expresa que sólo las leyes justas obligan por sí. Si el legislador da una ley que promueve el bien común y es razonable, nadie puede incumplirla justificadamente. Si, al contrario, da una ley injusta, los ciudadanos, en principio, estarán obligados a resistirla.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, l. V, c. 4, n. 3.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, l. III, c. 27, n. 12.

⁵⁶¹ *Ibidem*, l. V, c. 3, n. 8.

No todas las leyes injustas lo son de la misma forma. Hay leyes absolutamente injustas, que son las que prescriben realizar el mal moral, como autoutilizarse, y leyes parcialmente injustas, como la que grava al ciudadano con un impuesto muy grande. Las primeras se deben resistir. Las segundas, en cambio, obligan unas veces: cuando su infracción produce un mal mayor que su cumplimiento. En torno a estas precisiones, Suárez postula que las leyes injustas son violencia, señalando que, por lo general, la injusticia de estas leyes proviene de un defecto de la materia, ya que mandan algo que la ley natural tiene como inconveniente.

Hay leyes que no mandan realizar un mal y que, aun así, no obligan. Suárez está pensando en un reglamento de cualquier especie que impone una carga desproporcionada a los ciudadanos. Si este es el caso, “aunque ellos puedan observarla sin pecado, tampoco... obliga a que se la acepte, tanto porque eso sobrepasa al poder del legislador como porque ninguno que sufra injusticia de parte de la ley puede quedar obligado por ella”.⁵⁶² Ahora bien, si los ciudadanos llegan a aceptarla, no obligaría como ley, porque, en rigor, no lo es. Obligaría como pacto o convenio.

La injusticia de la ley debe ser manifiesta. En caso de duda se presume su justicia. Así,

...es preciso que conste con certeza moral de la injusticia de la ley, porque si es solo dudosa, se ha de presumir a favor del legislador: lo primero, porque tiene un derecho más alto y está en posesión de él; lo segundo, porque se rige por una prudencia más elevada, y puede tener razones universales que se oculten a los súbditos.⁵⁶³

Si a los hombres se les permitiera no obedecer a sus superiores, se originaría un grave desorden y una gran confusión. El mal que resulta de tolerar una ley dudosamente razonable es menor que el que resultaría del incumplimiento generalizado de las leyes por parte de los ciudadanos.

En algún sentido, dar leyes injustas es inevitable: “el legislador humano no tiene una voluntad perfecta como la tiene Dios, y por eso... a veces —como es claro—, puede mandar cosas injustas”.⁵⁶⁴ Esto no quiere decir que los hombres tengan poder para dar normas injustas. Solo significa que los hombres son como causas segundas dotadas de un poder legislativo que es falible.

⁵⁶² *Ibidem*, l. III, c. 19, n. 11.

⁵⁶³ *Ibidem*, l. I, c. 9, n. 10.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, n. 4.

VI. LA COSTUMBRE

La costumbre, al igual que la ley positiva, es fuente de derecho. Se rige por las mismas normas sobre racionalidad y fuerza obligatoria que las leyes humanas. El “derecho del pueblo”,⁵⁶⁵ como Suárez llama a la costumbre, debe provenir de una comunidad que sea capaz de potestad legislativa,⁵⁶⁶ capacidad que tienen todas las sociedades perfectas, ciudades o pueblos, que pueden obligar con sus leyes.

Los hombres, como unidad política, son capaces de poder legislativo incluso en materia religiosa. Aunque esa potestad se entregue a los obispos, es posible que los pueblos, con sus costumbres, creen obligaciones en materia de culto o vida religiosa; siempre que los prelados hayan consentido, tácita o expresamente.⁵⁶⁷

La ley positiva y la costumbre se ocupan de la misma materia: los actos morales. Suárez, en este sentido, expone que “el derecho escrito y el no escrito no se diferencian en la materia sobre que versan sino en el signo en que consisten”.⁵⁶⁸ La costumbre no tiene una forma particular fuera de los actos morales, los cuales son como signos del consentimiento y se llaman “palabras no escritas con las que tal derecho se escribe en la memoria de los hombres”.⁵⁶⁹

A diferencia de la ley positiva, la costumbre no requiere una promulgación especial. Su sola puesta en práctica es promulgación suficiente y la convierte en obligatoria. La existencia de esta ley depende de un acto de voluntad que opera como causa eficiente. Ahora bien, no se ha de suponer que la voluntad es la forma de esta ley. Suárez, como otros escolásticos, sostiene que la razón es el alma de la costumbre.⁵⁷⁰ La costumbre irracional no tiene fuerza para obligar, por más que sea un acto de la voluntad preceptiva del pueblo. Por ejemplo, no sirve para instituir obligaciones civiles ni para derogar la ley positiva. Tampoco para tasar el precio de las cosas. Al contrario, si es razonable, la costumbre puede anular los actos jurídicos y determinar inhabilidades para las personas. Así, alguien, por lo demás hábil, puede volverse inelegible a causa de la costumbre.⁵⁷¹

⁵⁶⁵ *Ibidem*, l. VII, c. 9, n. 7; *De legibus a doctore Francisco Suario* (ms. 1924), d. XI, s. 2.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, l. VII, c. 9, n. 6.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, n. 10.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, n. 1.

⁵⁶⁹ *Idem*.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, c. 16, n. 1; l. VII, c. 18, n. 1; l. VII, c. 18, n. 25.

⁵⁷¹ *Ibidem*, l. VII, c. 16, n. 5.

La costumbre debe ser razonable. Lo anterior significa que se ha de conformar con las normas de la ley natural. La costumbre contraria a esas normas es “corruptela”, dice Suárez, porque los actos que se oponen a la ley natural tienen una malicia intrínseca y no se pueden mandar. Suárez, en este razonamiento, está empleando un argumento retórico, ya que no es cierto, jurídicamente hablando, que todos los actos contrarios a la ley natural sean *per se* malos.

En la costumbre se pueden distinguir dos elementos: la práctica y repetición de los actos morales y lo que se sigue de esa práctica, como el derecho subjetivo. A lo primero se llama costumbre de hecho, y a lo segundo, derecho no escrito o consuetudinario.⁵⁷² Se llama “práctica”, en este contexto, a la reiteración de actos morales o uso frecuente de lo que está bajo nuestro poder.⁵⁷³ Esa práctica no es sólo un hecho. Es el fundamento de la realidad jurídica “derecho no escrito” que expresa la voluntad preceptiva del pueblo.

Es de notar que no toda costumbre de hecho puede generar un derecho consuetudinario. La costumbre viciosa, por ejemplo, no confiere derecho alguno. Por tanto, el uso frecuente y libre de que se habla debe ser acorde con las leyes natural y divina.⁵⁷⁴

La sola repetición de actos no origina costumbre. Es necesario que esos actos se realicen con la intención, tácita o expresa, de producir una regla de derecho.⁵⁷⁵ La costumbre, “derecho instituido por la práctica”,⁵⁷⁶ debe proceder de las prácticas voluntarias de toda la comunidad y de todas o de la mayoría de sus partes.⁵⁷⁷ No todas las prácticas realizadas por el pueblo establecen un derecho no escrito. En la Iglesia, dice Suárez, hay muchas costumbres que no constituyen derecho. Tal es el caso de hacer la señal de la cruz en la frente o rezar mirando hacia el oriente, costumbres que no obligan bajo precepto.⁵⁷⁸

El derecho consuetudinario puede ser irracional aunque la costumbre no lo sea, al igual que la ley puede ser injusta, aun cuando la cosa precep-

⁵⁷² *Ibidem*, c. 1, n. 4.

⁵⁷³ *Ibidem*, n. 5. “Práctica”, en estricto sentido, es la frecuencia o repetición, durante algún tiempo, de actos humanos semejantes. En esto, dice Suárez, se ve la diferencia entre “uso” y “práctica”: uso puede decirse tanto de la frecuencia de actos, como de cada uno de ellos; práctica, en cambio, no se dice de un único acto, sino de la reiteración en el tiempo de actos similares.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, l. VII, c. 1, n. 5.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, c. 12, n. 11; l. VII, c. 14, n. 5; l. VII, c. 14, n. 7.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, c. 1, n. 8.

⁵⁷⁷ *Idem*.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, c. 4, n. 12.

tuada no lo sea.⁵⁷⁹ Por ejemplo, que los laicos se sienten en el coro con los clérigos no es contrario al derecho natural, y, sin embargo, no es razonable y no puede instaurar una costumbre.⁵⁸⁰ De lo anterior se deduce que las leyes humanas pueden ser irracionales aun si su materia no lo es. Lo mismo puede ocurrir en la costumbre.⁵⁸¹ Esto puede referirse también a aquellas acciones que, aunque no estén prohibidas por las leyes positiva y natural, “suenan mal”, por cuanto encierran un peligro de mal, como vender los cargos de la justicia.⁵⁸²

La costumbre no se introduce sino por actos públicos y voluntarios.⁵⁸³ Pese a que se trata del derecho del pueblo, la verdadera causa de la costumbre es la voluntad del soberano —la voluntad del pueblo es causa motiva, ocasión y petición, por así decirlo—. ⁵⁸⁴ La aprobación del príncipe, expone Suárez, puede proceder de dos maneras: por medio de su consentimiento personal, que se da cuando el soberano entrega su aprobación y legitima la costumbre de hecho, y por medio del consentimiento legal o jurídico, que no procede de un acto personal del príncipe, sino del derecho establecido. De este modo, si la autoridad instituye una ley que prescriba que la costumbre que tenga ciertas condiciones sea válida, desde ese entonces consiente, y ese acto de consentimiento se aplica a las costumbres similares. Por lo mismo, no siempre es necesario el consentimiento personal del soberano. Muchas veces basta el consentimiento legal.⁵⁸⁵

La costumbre tiene autoridad para crear la ley, para interpretarla, confirmarla y abolirla.⁵⁸⁶ El acto de confirmación de una ley surge de la propia ley. La costumbre no la confirma induciéndola, sino añadiendo un derecho nuevo por encima del derecho escrito. En cuanto a la creación de la ley, señala Suárez que la costumbre puede inducir la ley no escrita cuando no hay ley humana o positiva.⁵⁸⁷ Puesto que la creación de la ley por medio de la

⁵⁷⁹ *Ibidem*, c. 6, n. 7.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, c. 6, n. 8.

⁵⁸¹ *Ibidem*, n. 9.

⁵⁸² *Ibidem*, c. 6, n. 10.

⁵⁸³ *Ibidem*, c. 10, n. 1.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, c. 16, n. 11.

⁵⁸⁵ *De legibus ac Deo legislatore*, l. VII, c. 13, n. 6. La voluntad del pueblo es causa eficiente próxima. Por su parte, la voluntad del soberano es causa eficiente primera, porque si la autoridad no consiente, no surge la costumbre. La voluntad del pueblo opera estableciendo directamente la costumbre de hecho. La autoridad opera como causa inmediata de la costumbre de derecho (*ibidem*, l. VII, c. 9, n. 2).

⁵⁸⁶ *Ibidem*, c. 14, n. 1.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, n. 2.

costumbre sigue las reglas generales acerca de la creación de la ley positiva, sólo me referiré a la explicación suareciana de la costumbre como medio de interpretación y de abrogación de la ley.

La costumbre interpretativa procede de dos maneras: como signo y testigo y como una causa que concurre a introducir y establecer una obligación. En el primer caso, la costumbre muestra que mandar de una manera y no de otra ha sido la voluntad del legislador. En esta función, la costumbre no puede proponer una interpretación segura e infalible, porque es una conjetura. Sin embargo, es muy probable, por eso es de gran ayuda. En el segundo caso, la costumbre presenta una interpretación cuasiauténtica y segura del contenido de la ley. Por ejemplo, determina con claridad que el verbo *mandar* en la ley significa obligar bajo pecado mortal o culpa moral.

En su arista interpretativa, la costumbre puede actuar no sólo sobre la ley humana, sino también sobre la ley divina y natural, pero de diversa forma; porque respecto de la ley humana puede aumentar o disminuir su fuerza obligatoria, lo que no puede hacer en las normas naturales o divinas. La razón es simple: la costumbre tiene la misma jerarquía que la ley humana. Ya que normas del mismo grado pueden anularse o cambiarse entre sí, la costumbre puede modificar la ley positiva. Las leyes divina y natural tienen una jerarquía superior, por lo cual la ley humana no puede hacer cambios en ellas.

En relación con su fuerza para abolir la ley, Suárez, como otros autores escolásticos, sostiene que la ley positiva, canónica o civil, puede ser derogada por la costumbre.⁵⁸⁸ Ahora bien, la abrogación de una ley por medio de la costumbre no puede hacerse sin causa razonable.⁵⁸⁹ No obstante, para abolir la ley basta que su supresión no sea contraria a la utilidad pública, pues “aunque quite alguna utilidad, esto queda compensado por otra parte, sea suprimiendo la ocasión de un mal mayor, sea conciliando a los súbditos para que su gobierno resulte más suave”.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ *Idem.*

⁵⁸⁹ *Ibidem*, n. 10.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, n. 9.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA GENERAL

- AA. VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1980.
- ADAME GODDARD, Jorge, *El derecho natural y los contratos*, disponible en: <https://worksbeypress.com/jorge-adamegoddard/159/>.
- ALBERT, Karl, *Eckharts Thesen vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Aloys Henn Verlag, Saarbrücken, 1976.
- ALBRECHT, Erika, “Zur Herkunft Meister Eckharts”, *Amtsblatt der Ev-Luth Kirche in Thüringen*, 31. Jena 1978.
- ALEXY, Robert, “Sistema jurídico, principios jurídicos y razón práctica”, *Derecho y razón práctica*, 2a. ed., México, Fontamara, 1998.
- ALEXY, Robert, “Una defensa de la fórmula de Radbruch”, en VIGO, R. Luis (coord.), *La injusticia extrema no es derecho*, Buenos Aires, La Ley, 2004.
- ALEXY, Robert, *El concepto y la validez del derecho*, 2a. ed., trad. cas. J. M., Seña, Barcelona, Gedisa, 1997.
- AMBERES, Hadewijch de, *Lista de los perfectos*, visión 14, Barcelona, J. J. Olañeta, 2005.
- AQUINO, Tomás de, santo, *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 3, c. *Sententia libri Ethicorum* V, 10, lect. 16, nn. 6 y 7.
- AQUINO, Tomás de, santo, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94. a. 2., Madrid, BAC, 1997.
- ARCILLA, José, “Suárez, Francisco”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 10, 10 a 15, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 139a, 139b, trad. Ma. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 993b, 20, 2a. ed., a cargo de V. García Yebra, Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie and Translation (with Historical Introduction) by Christopher Rowe, Oxford University Press, 2002.

- ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross and edited by Lesley Brown, Oxford University Press, 2009.
- ATIENZA, Manuel, *El derecho como argumentación*, Barcelona, Ariel, 2006.
- BACIERO, Francisco Tadeo, “La ley moral natural según Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007).
- BEIRWALTES, Werner, *Denken des Einen. Vittorio Klostermann*, Frankfurt am Main, 1985.
- BELDA, Juan, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, “La enseñanza de santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia”, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, v. II, Salamanca, Ope, 1971-1973.
- BENTHAM, Jeremy, *El panóptico*, Madrid, Piqueta, 1979.
- BEUCHOT, Mauricio, “La ley natural en Suárez”, en SUÁREZ, Francisco (1548-1617), *Tradição e modernidade*, Lisboa, Colibrí, 1999.
- BEUCHOT, Mauricio, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1997.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*, v. II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- BRIESKORN, Norbert, “*Lex und ius bei Francisco Suárez*”, *Lex und Ius*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010.
- BRIESKORN, Norbert, “Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht”, en *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg, Herder, 2007.
- BRIESKORN, Norbert, *Rechtsphilosophie*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1990. Hay una traducción al castellano de esta obra bajo el título *Filosofía del derecho*, Barcelona, Herder, 1993.
- BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1964.
- CALAFATE, Pedro, “A filosofia política em Francisco Suárez”, *História do pensamento filosófico português*, v. II, Lisboa, Caminho, 2001.
- CALAFATE, Pedro, “A guerra justa e a igualdade natural dos povos. Os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana”, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI): Sobre as matérias da guerra e da paz*, Coimbra, Almedina, 2015.
- CALAFATE, Pedro, “A idea de soberania em Francisco Suárez”, en SUÁREZ, Francisco (1548-1617), *Tradição e modernidade*, Lisboa, Colibrí, 1999.

- CARPINTERO, Francisco, *La ley natural. Una realidad aún por explorar*, Ciudad de México, UNAM, 2013.
- CASTELL, “Catálogos breves, 1559-1576. Memoria de los que han entrado en el colegio de Salamanca desde el verano de 1564”, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I.
- CASTELLANO, Danilo, *Martín Lutero. El canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- CEDRONI, Lorella, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma, Studium, 1996.
- CHÁVEZ CALDERÓN, Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, 3a. ed., México, Pearson Educación, 2004.
- CONCHA, Hernando de la, “Lettre à Lainez”, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I.
- COPELSTON, Frederick, *A History of Philosophy*, v. III, Westminster, The Newman Press, 1953.
- COUJOU, Jean-Paul, “Droit naturel”, *Le vocabulaire de Suárez*, París, Ellipses, 2001.
- COUJOU, Jean-Paul, “La reformulation de la question de la loi naturelle chez Suárez”, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad San Vicente Ferrer, 2004.
- COUJOU, Jean-Paul, *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012.
- CRUZ CRUZ, J., “La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)”, *Persona y Derecho*, 69, 2013.
- CRUZ CRUZ, J., “La estructura intencional de la ley natural, según Vázquez (s. XVI)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20, 2013.
- CRUZ CRUZ, J., “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario Filosófico* XLI, 2008.
- CRUZ CRUZ, J., *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- CUSA, Nicolai de, *De docta ignorantia (lateinisch-deutsch)*, t. I, Kapitel I, *Das Wissen als Nichtwissen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979.
- DANIEL, William, *The Purely Penal Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*, Roma, Gregorian University Press, 1968.
- De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 1, n. 5; l. IV, c. 4, n. 19; *Mysteria vite Christi (Opera omnia)*, París, Vivès, v. XIX, 1860), d. L, s. 4, n. 11; d. LII, s. 1, n. 10;

- De anima*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, d. XIV, q. 7, n. 7.
- DECOCK, Wim, “Towards a Jesuit Science of Law”, *The Jesuits of the Low Countries: Identity and Impact (1540-1773)*, Leuven, Peeters, 2012.
- DEGENHART, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Leiden, 1967.
- Del hombre noble (Vom edlen Menschen)*, Obra alemana (DW), t. V, Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.
- DEMPF, Alois, “Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker”, en SIEGFRID, Behn (ed.), *Der Beständige Aufbruch*, Nürnberg, 1959.
- DESCARTES, *Discurso del método*, edición a cargo de Hilari Arnau Gras y J. Ma. Gutiérrez González, Alhambra, 1990.
- DEZZA, Paolo, “Teología VIII.3: Tomismo y neotomismo”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV.
- DÍAZ, Gonzalo, “Suárez, Francisco”, *Hombres y documentos de la filosofía española*, v. VII, Madrid, CSIC, 1980-2003.
- ELLÉS, F. J., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- ELORDUY, Eleuterio, “La soberanía popular según Francisco Suárez”, *Principatus politicus*, Madrid, CSIC, 1965.
- EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (495-444 a. C.), § 154 y ss., *Die Vorsokratiker*, vol. II, Stuttgart, Reclam, 1976.
- ESPOSITO, Costantino, “La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez”, *Civiltà del Mediterraneo*, 8-9, 2005-2006.
- FARACO, Cintia, “La portata politica di un trattato teologico: il Trattato dell’opera dei sei giorni”, *Trattato dell’opera dei sei giorni*, Capua, Artetetra, 2015.
- FARACO, Cintia, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- FERRER SANTOS, Urbano y ROMÁN ORTIZ, Ángel Damián, “San Agustín de Hipona”, *Enciclopedia filosófica en línea*, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html#toc6> (fecha de consulta: 24 de junio de 2015).
- FERRIER, Francis, *¿Qué sé? San Agustín*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Publicaciones Cruz O., 1996.
- FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Washington, D. C., Georgetown University Press, 1983.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- FISCHER, Heribert, *Meister Eckhart*, Freiburg, Karl Alber, 1974.
- FLASCH, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973.
- FLASCH, Kurt, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- FORTIN, Ernest L., “St. Thomas Aquinas”, en STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph, *History of Political Philosophy*, 3a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder, 2008.
- FROMM, Erich, *Haben oder Sein*, München, Ernst Klett Verlag, 1976.
- GARCÍA, Ricardo M., *El concepto de libre albedrío en san Agustín*, Argentina, Universidad Nacional del Sur, 2003.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*, México, Porrúa, 2017.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “Die Wörter des Gesetzes und ihre Auslegung. Einige Thesen von Francisco Suárez”, *Die Ordnung der Praxis*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- GEORGE, Robert P., “Kelsen and Aquinas on the Natural-Law Doctrine”, *Notre Dame Law Review*, 75, 2000.
- GIERKE, Otto Friedrich von, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.
- GILSON, Étienne, “Encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII”, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Editorial Encuentro, 2007.
- GOBIERNO DE ESPAÑA, MINISTERIO DE EDUCACIÓN, Área de Filosofía, Ruta 2 Medioevo y Renacimiento, Folletos, San Agustín, disponible en: http://recursos.tic.educacion.es/bachillerato/proyecto/filosofia/web/f2publica.php?id_ruta=18&id_etapa=3&id_autor=1 (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).
- GÓMEZ ROBLEDO, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GORDLEY, J., “Why the Rule of Matter: A Natural Law Perspective”, *American Journal of Jurisprudence* 57, 2012.
- GRISEZ, Germain, “First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, question 94, article 2”, *Natural Law Forum*, 10 1965.
- GRISEZ, Germain, *Christian Moral Principles*, Illinois, Franciscan Press, 1997.

- GROCIO, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz I* (edición directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripoll), Madrid, Reus, 1925.
- GRUNDMANN, Heribert, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Hamburg, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1933.
- GRUNDMANN, Heribert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977.
- HAAS, Alois Maria, “Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik”, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974.
- HAAS, Alois Maria, “Was ist Mystik”, en RUH, Kurt (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1986.
- HEEREBOORD, Adriani, *Meletemata philosophica*, Amstelodami, Joannem Ravesteinium, 1665.
- HEIMSOETH, Heinz, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965.
- HEIMSOETH, Heinz, *Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965.
- HERVADA, Javier, “The Old and the New in the Hypothesis *Etiamsi daremus* of Grotius”, *Grotiana*, 4, 1983.
- HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- HERVADA, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- HIPONA, Agustín de, san, *Augustinus Hipponensis*, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, donde existe una relación de sus obras en latín, italiano, español y otros idiomas (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).
- HIPONA, Agustín de, san, *Contra los Académicos*, trad. Victorino Capánaga, OAR, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm, consultada el 23 de enero de 2018.
- HIPONA, Agustín de, san, *El maestro*, trad. Manuel Martínez, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).
- HIPONA, Agustín de, san, *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

- HIPONA, Agustín de, san, *Soliloquios*, libro I, cap. V, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HÖLD, Ludwig, “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik*, 39, 1964.
- HONNEFELDER, Ludger, “Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken”, *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster, Aschendorff, 1990.
- HÖPFL, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State* (c.1540-1630), Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HORST, Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München, C. H. Beck, 1989.
- HUME, David, *Treatise of Human Nature*, L. A., Selby-Bigge, M. A., Oxford, reprinted, 1960.
- HURRI, S., “Justice *kata nomos* and Justice as *epieikeia* (Legality and Equity)”, en HUPPES-CLUYSENAR, L. y COELHO, N. N. M. S. (eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, Dordrecht, Springer, 2013.
- HURSTHOUSE, R., “Practical Wisdom: a Mundane Account”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 2006.
- HUXLEY, Aldous, *Las puertas de la percepción*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010.
- HUXLEY, Aldous, *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*.
- IMBACH, Ruedi, *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg, Universitäts Verlag, 1976.
- IRWIN, Terence, *The Development of Ethics*, v. II, Oxford, Oxford University Press, 2007-2009.
- IVÁNKA, Endre von, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990.
- JENSEN, J. S., “Of *Gnome* and *Gnomes*: The Virtue of Higher Discernment and the Production of Monsters”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, 2008.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast., J., Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- KARRER, Otto y PIESCH, Herma (autores de la traducción y prólogo), *Escrito de defensa (Rechtfertigungsschrift) de 1326*, Erfurt, 1927.

- KELKHEIM, Rita, *Santuarios marianos mexicanos*, Madrid, Aguilar-Noriega Editores, 2002.
- KELSEN, Hans, *El contrato y el tratado. Analizados desde el punto de vista de la Teoría Pura del Derecho*, México Editora Nacional, 1979.
- KERN, Udo, *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, München, Keiser/Grünwald, 1980.
- KOCH, Josef, “Einführung”, Festschrift. Hrsg. U. Nix y R. Öchsli, Freiburg-Basel-wien, 1960.
- KOCH, Josef, “Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart”, en KOCH, Josef, *Kleine Schriften*, t. I, Roma, 1973.
- KOCH, Josef, “Meister Eckhart Weiterwirken”, *La Mystique rhénane*, París, 1963.
- KREMER, Markus, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.
- KUNISCH, Hermann, “Offenbarung und Gehorsam”, *Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960.
- “La morale à l’aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16e-17e siècles)”, *Revue historique de droit français et étranger*, 91, 2013.
- LANGER, Otto, *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zur Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, Gröppingen, Artemis Verlag, 1982.
- LÄPPLE, Alfred, *Ketzer und Mystiker. Extremisten des Glaubens, Versuch einer Deutung*, München, Delphin Verlag, 1988.
- LARGIER, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001.
- LAZCANO, Rafael, “El amor a la verdad según Agustín de Hipona”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, disponible en: <http://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol17/refmvol17a01.pdf> (fecha de consultad: 24 de junio de 2015).
- LECÓN, Mauricio, “La voluntad como primer motor creado en Francisco Suárez”, *Scientia et fides*, 5, 2017.
- LECÓN, Mauricio, “Metaphysics and Psychology of the Making of Law in Francisco Suárez”, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016.
- LECÓN, Mauricio, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Pamplona, Eunsa, 2014.
- Libro del consuelo divino (Buch der göttlichen Trostung)*, Obra alemana (DW), t. V, Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.

- LISSON, Edwin y BRETZKE, James, “Teología V: Moral”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. IV.
- LORCA, Bernardino *et al.*, *Historia de la Iglesia católica: Edad Nueva*, Madrid, BAC, 2010.
- LONG, Christopher P., “The Ontological Reappropriation of Phronesis”, *Continental Philosophy Review* 35, 2002.
- LOUDEN, B. R., “What is Moral Authority? Eubulía, synesis y gnome vs. frónesis”, *Ancient Philosophy* 17, 1997.
- LUBAC, Henri de, *Surnaturel*, París, Aubier, 1946.
- LÜCKER, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, E. J. Brill, 1950.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, “Die Normativität des Völkerrechts: Zum Begriff des *ius gentium* bei Francisco Suárez im Vergleich mit Thomas von Aquin”, *Lex und Ius*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010.
- MAY, William E., “The Natural Law Doctrine of Francis Suarez”, *New Scholasticism*, 58, 1984.
- MCDOWELL, J., “Virtue and Reason”, en MCDOWELL, J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- MEDINA, Bartolomé de, *Expositio in primam secundae doctoris D. Thomæ Aquinatis*, Salmanticæ, 1578, q. 19, a. 4.
- MEIKLE, Scott, *Aristotle’s Economic Thought*, Oxford University Press, s/l, 1995.
- MERÊA, Paulo, *Sobre a origem do poder civil*, Coimbra, Tenacitas, 2003.
- MIETH, Dietmar, *1979 y Balthasar*, Hans Urs von Balthasar, 1961.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea”, en CHALMETA GENDRÓN, Pedro, *Cultura y culturas en la historia*, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- MONDIN, Battista, “Agostino Aurelio”, *Dizionario dei teologi*, Bologna, Edizione Studio Domenicano, 1992.
- MONDIN, Battista, *Storia della filosofia medievale*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1991.
- MORA-ANDA, Eduardo, *Lo secreto y lo sagrado. Hechos y vivencias sobre religiones y sectas*, Argentina, Dunken, 2013.
- MURALT, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002.
- O’DONOGHUE, D. N., “The Law Beyond the Law”, *American Journal of Jurisprudence* 18, 1973.

- O'MALLEY, John, "Saint Ignatius and the Cultural Mission of the Society of Jesus", en *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Boston, Brill, 2013.
- O'MALLEY, John, "The Society of Jesus", *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell, 2004.
- O'MALLEY, John, *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- O'MALLEY, John, *The jesuits. A History from Ignatius to the Present*, London, Rowman y Littlefield, 2014.
- OCKHAM, Guillermo de, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, q. 16, OTh VII, 352 (*Opera philosophica et theologica*, Nueva York, Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967-1986).
- PABÓN FIGUERAS, Carmen y VALENCIA RODRÍGUEZ, Juan Manuel, *Pruebas de acceso a la Universidad para mayores de 25 años. Parte específica. Filosofía*, España, Editorial MAD, 2004.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La escuela de salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009.
- PENICHE LÓPEZ, Edgardo, *Introducción al derecho y lecciones de derecho civil*, 27a. ed., México, Porrúa, 2002.
- PEREIRA, José, Suárez, *Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press, 2006.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y teoría del derecho*, Lima, Palestra, 2005.
- PERNOUD, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*, C. VI: *die Heiligen und die Macht*, Austria, Tosa Verlag, 2004.
- PFEIFFER, Franz, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. II, Vorwort, Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1857.
- Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique: Platon, Aristote, Suarez, Hobbes, Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- PIBAZA, Xabier, *Enquiridión trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, España, Secretariado Trinitario, 2005.
- PRIETO, Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013.
- PRODI, Paolo, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- PRZYWARA, Erich, *San Agustín*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

- RAMOS GOMÉZ PÉREZ, Antonio, *El análisis sobre la usura en la suma teológica de Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1982.
- RATZINGER, Joseph, *Y Dios se hizo hombre*, Madrid, Editorial Encuentro, 2012.
- RECASÉNS SICHES, Luis, *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, México, UNAM, 2003.
- RECASÉNS SICHES, Luis, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1927.
- Rede der Unterweisung*, obra alemana (DW), t. V, Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.
- RHONHEIMER, Martin, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, Nueva York, Fordham University Press, 2000.
- RHONHEIMER, Martin, *The Perspective of Morality. Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2011.
- RODRIGUES MONTES D'OCA, F., "Prudencia e astucia na ética aristotélica: um estudo sobre as capacidades intelectuais que acompanham a prudencia", *Controversia* 5 (1), 2009.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal *cursus theologicus* dei *Salmanticensis* fino ai nostri giorni", *Acta Philosophica* 7, 1998.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez", *Acta Philosophica* 6, 1997.
- ROJINA VILLEGAS, Rafael, *Compendio de derecho civil*, III, 24a. ed., México, Porrúa, 2002.
- ROMMEN, Heinrich, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, München, Volksverein, 1926.
- RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band II, Frauen Mystik, München, C. H. Beck Verlag, 1993.
- "San Agustín", *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica*, disponible en: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/agustin.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).
- SARANYANA, Josep-Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, 3a. ed., Pamplona, Eunsa, 1999.
- SCHAFFNER, Tobias, "Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?", *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016.

- SCHALLENBERG, Peter, *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster, Aschendorff, 1993.
- SCHMUTZ, Jacob, “Was Duns Scotus a Voluntarist? Juan Caramuel Lobkowitz against the Bratislava Franciscans”, *Filosofický časopis*, 2016.
- SCHNEEWIND, Jerome, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SCHNEIDER-LASTIN, Wolfram (ed.), “Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch”, en FLEITH, Barbara y WETZEL, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlin, 2009.
- SCHÖNBERGER, Rolf, “Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart”, *Reinhard Löw, Oikeiosis*, Weinheim, Regensburg Universitätsverlag, 1987.
- SCHROCK, Thomas S., “Anachronism all Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez”, *Interpretation*, 25, 1997.
- SCHWARTZ, Daniel, “Francisco Suárez on Consent and Political Obligation”, *Vivarium*, 46, 2008.
- SCHWARTZ, Daniel, “Francisco Suárez y la tradición del contrato social”, *Contrastes*, 10, 2005.
- SCORRAILLE, Raul de, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, v. I, París, Lethielleux, 1912.
- SERRANO, Eligio José, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Madrid, Encuentro, 2006.
- SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, v. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SODER, Josef, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt, Alfred Metzner, 1973.
- SOLOPOVA, A. M., “Aristotle on the Intellectual Virtues: On the Meaning of the Notions of Consideration (gnome) and Consideration for Others (syngnomé) in *Nicomachean Ethics*”, *Russian Studies in Philosophy* 54 (6), 2016.
- SPINDLER, Anselm, “Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez”, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016.
- SPINDLER, Anselm, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2015.
- STAGEL, Margarete y WEINHANDL, Elisabeth (eds.), *Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal Büchlein*, Stein am Rhein, Editorial Christiana, 2004.

- STEENBERGHEN, Fernand van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Schönigh, 1977.
- STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, Madrid, Sarpe, 1984.
- SUÁREZ, Francisco, “Suárez al P. General Everardo Mercurián, Valladolid, 10 de abril de 1579”, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, v. I, Pamplona, Analecta, 2005.
- SUÁREZ, Francisco, *De bello (Über den Frieden. Über den Krieg)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013, s. 7, n. 15; s. 9, n. 2.
- SUÁREZ, Francisco, *De fide theologica (Opera omnia)*, Paris, Vivès, v. XII, 1858), d. XVIII, s. 5, n. 6; *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 7; l. IV, c. 4, n. 9.
- SUÁREZ, Francisco, *De legibus a doctore Francisco Suariorum* (ms. 1924, Lisboa, CHP XV), d. VII, s. 2.
- SUÁREZ, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 2; *De iustitia Dei (Opera omnia)*, Paris, Vivès, v. XI, 1858), s. 3, n. 35; *De opere sex dierum (Opera omnia)*, Paris, Vivès, v. III, 1856), l. III, c. 16, n. 6.
- SUÁREZ, Francisco, *Defensio fidei* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971), l. IV, c. 8, n. 5. *De bello*, s. 2, n. 4.
- SUÁREZ, Francisco, *Quaestio De legibus*, ms. 3856 de Lisboa, Biblioteca Nacional, l. III, c. 1, n. 7 IV, 1856; París, Vival las explicaciones no suaristas de la ad de sus contenidos, tomo 3, d. III, q. 1.
- TEITARO SUZUKI, Daisetsu, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Meister Eckhart und der Buddhismus*, Frankfurt am Main, Ullstein Sachbuch, 1991.
- TELLECHEA, José Ignacio, “Ignacio de Loyola, reformador”, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, Mensajero, 1993.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, “La filosofía jurídica y política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11, 1955.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, v. II, Madrid, Alianza, 2004.
- VÁZQUEZ, Gabriel, *Commentariorum ac disputationum in primam secundæ S. Thomæ*, Compluti, Iusti Sanchez Crespo, v. II, 1605, d. 150, c. 3, n. 22.
- VELA, Luis, “Derecho”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. II.
- VERWEYEN, Josef, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin, De Gruyter, 1921.
- VIDAL, Abril, “Moral-derecho-política. Homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 19, 1976-1977.

- VIGO, Alejandro, “Interpretación y aplicación de la ley según Francisco Suárez”, *La justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- VIGO, Alejandro, “Suárez, Francisco de”, *Diccionario general de derecho canónico*, Navarra, Aranzadi, v. VII, 2012.
- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, v. II, Barcelona, Herder, 1987-1992.
- WACKERZAPP, Herbert, *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1962.
- WEBER, Wolfgang, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002.
- WELZEL, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- WERNER, Karl, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, v. I, Regensburg, Georg Joseph Manz, 1865.
- WESTERMAN, Pauline, “Suárez and the Formality of Law”, *Politische Metaphysik: Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*, Frankfurt, Peter Lang, 2007.
- WESTERMAN, Pauline, *The Disintegration of Natural Law Theory*, Leiden, Brill, 1998.
- WOHL, Louis de, *Corazón inquieto. La vida de san Agustín*, Madrid, Palabra, 1979.
- ZAGAL, H., “Apetito recto, prudencia y verdad práctica. Las pautas de la eupraxía en la Nicomáquea”, *Metafísica y Persona* 5 (9), 2013.
- ZAGAL, H., “Nous y phronesis. Un comentario a EN 1143a 35ss.”, *Tópicos* 4, 1993.
- ZAGAL, H., “*Sýnesis, euphyía y anchínoia* en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular”, *Anuario Filosófico* 32, 1999.
- ZAMORA Y VALENCIA, Miguel Ángel, *Contratos civiles*, México, Porrúa, 1981.
- ZANETTI, Gianfrancesco (ed.), *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.
- ZANFREDINI, Mario, “Filosofía”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, v. III.
- ZARAGOZA GARRIDO, J. J., *La dimensión protréptica de las confesiones de san Agustín*, disponible en: <http://educacioncatolica.ucv.es/wp-content/uploads/2013/v/pon8ladimensionprotreptica.pdf> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

Ecós de la filosofía medieval en la filosofía del derecho contemporánea. San Agustín, Tomás de Aquino, Eckhart, Suárez, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 6 de enero de 2023 en los talleres de Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco, Metepec, 52170 Estado de México, tel. 72 2199 1345. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *book cream* de 60 gramos para los interiores y cartulina *couché* de 250 gramos para los forros. Consta de 200 ejemplares (impresión digital).

Al referirse a la Edad Media casi siempre se piensa que en ella no es posible encontrar un pensamiento filosófico y racional, sino que todavía es un saber prefilosófico y mítico. Nada más alejado de la realidad. Este periodo de la historia humana muestra una riqueza inmensa tanto en la reflexión filosófica como en el de la filosofía del derecho. Se puede aseverar que en la filosofía medieval se encuentran las bases de toda la filosofía moderna.

La consideración anterior puede verse en la reflexión filosófica sobre el derecho de hoy, la cual aún muestra importantes destellos de aquella filosofía. Así, por ejemplo, la perenne discusión entre derecho natural y derecho positivo vuelve a enfatizarse en el alto medievo de la pluma de San Agustín, a quien también debemos las primeras reflexiones sobre la filosofía del lenguaje. También se reconocen los significativos aportes filosófico-jurídicos de Tomás de Aquino en campos tan destacados como la argumentación jurídica, la prudencia judicial, o las innovadoras aportaciones sobre la economía a través de figuras tan relevantes como el contrato o la usura (siempre condenable).

En la baja Edad Media destacan figuras relevantes como Eckart y Francisco Suárez, pensadores sin los cuales no se podrían entender temas tan relevantes como la objeción de conciencia, la desobediencia civil, o la rehabilitación y renovación de la filosofía tomista de la ley natural y el derecho natural hecha por el pensador español. En definitiva, vale la pena volver a la perenne filosofía medieval porque ésta se estudió en el origen y florecimiento de las universidades y hoy sigue teniendo especial vitalidad.

