



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 12, N. 1
Junio 2025**

**Número Especial
De Iustitia et Iure
Homenaje a la Dra. Laura Corso (1956-2024)**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

E. Mail: red.lafm@yahoo.com.ar

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Consejo de Redacción

Walter Redmond (Universidad de Austin- EEUU)

Susana B. Violante (Universidad Nacional de Mar del Plata- Argentina)

Consejo Asesor

Mauricio Beuchot (UNAM, México)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Josep-Ignasi Saranyana (Pontificia Academia Historia – Barcelona)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo - Brasil)

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Rosa Rius y Gatell (Universidad de Barcelona – España)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

HOMENAJE

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL



Laura E. Corso de Estrada

Laura Corso de Estrada fue Doctora en Filosofía, ejerció la cátedra en la Universidad Católica Argentina en las Facultades de Derecho y de Filosofía y Letras. Una vida dedicada a la enseñanza, participó en numerosos congresos y jornadas en universidades de Buenos Aires, Rosario, Mendoza, San Miguel del Tucumán, Santiago de Chile, México, Porto Alegre, Frankfurt, Pamplona y Salamanca. Investigadora del Conicet. Especializada en Filosofía medieval y muy especialmente en Santo Tomás de Aquino era una de las eruditas del tema y dejó muchísimos trabajos y artículos sobre el tema en revistas especializadas del país y del exterior. También fue profesora en la Universidad Católica de La Plata, y directora del Instituto de Investigación en Filosofía y Humanidades de la Facultad de Humanidades de esa casa de estudios, donde dictaba Historia de la Filosofía Medieval. Falleció el 2 de mayo de 2024.

En este primer aniversario de la muerte de Laura considero el presente número-homenaje de *Mediaevalia Americana* testimonio de cómo sus colegas, discípulos y amigos la recuerdan en las facetas diversas de su maravillosa personalidad. Por mi parte, les expreso lo profundo de mi agradecimiento por su participación y colaboraciones, tan adecuadas para este momento en que la presencia espiritual de Laura se hace tan manifiesta.

Fernando Estrada

*

Queridos colegas, recordamos, con dolor y esperanza a Laura Corso. Gran investigadora y docente, tuve la dicha de compartir el amor por la sabiduría medieval, especialmente la tradición ciceroniana de Felipe, el Canciller. Agradecemos a Dios el don de su vida, tan fecunda en el amor a la Verdad y al prójimo, con quien compartía sus estudios.

Laura, n lugar especial en tu corazón estaba reservado para tu esposo a quien amaste tiernamente. A un año de tu partida el dolor de tu partida sigue presente y la esperanza de la resurrección se ha fortalecido con la celebración de la Pascua. Que por la misericordia de Dios vivas eternamente en su luz.

Fr. Rafael Cúnsulo OP

El binomio *natura – voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo

Laura Corso de Estrada
CONICET – UCA / UBA, Argentina

1. Consideraciones antecedentes

Es un hecho que fuentes significativas del s. XIII, como las que proceden de los primeros maestros de París, hacen presente en el *status quaestionis* de su tiempo el peso de la definición agustiniana de virtud que, en rigor, es fruto de la composición teórica de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum. Locus* donde, en la *distinctio* XXVII del Liber II, Pedro Lombardo atribuye a la autoridad de Agustín: “ut ait Augustinus”, que “la virtud es una buena cualidad de la mente por la cual se vive con rectitud y de la que nadie hace mal uso, la que sólo Dios obra en el hombre”¹.

La analítica de los diversos componentes de esta definición y de la predicación de sus principales formulaciones aún es tema de discusión durante la segunda mitad del s. XIII. Como revelan los desarrollos de Alberto Magno en *Summa Theologiae* II q.103 o en *De bono* I q.5; en

¹ Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II, dis. 27: “virtus est bona qualitas mentis que recte vivitur, el qua nullus male utitur: quam Deus solus in homine operatur”. En el presente estudio y, en todos los casos, sigo mi propia versión directa del texto latino de la versión crítica del *Liber Sententiarum*, esto es: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV Libris Distinctae*, Grottafferata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971.

Tomás de Aquino en su *In Liber Sententiarum II distinctio 27; III distinctio 33*, en su *Summa Theologiae I-II q.55, a.4*, e incluso en la tardía *Quaestio Disputata de virtutibus in communi a.2*². Pero asimismo y, en los inicios del s. XIII, en los esfuerzos especulativos del maestro Felipe Canciller, en su extensa recopilación “*De definitionibus diversis virtutis*” de la *pars posterior* de su *Summa de bono*, donde la “*definitio*” que también él –como quienes lo siguieron en el tratamiento del tema– atribuye a la autoría de “*Augustinus*”, ocupa el primer lugar del listado³ junto a sentencias ciceronianas y aristotélicas. En este sentido, el “*status quaestionis*” que al respecto propone el maestro Felipe revela la complejidad que aún persiste en torno a la *ponderación* “de virtute, quid sit, et quid sit actus eius” conforme a la “*quaestio*” que en su tiempo enunciara Pedro Lombardo.

Constituye el propósito de mi estudio tan sólo aproximarme a una de las razones que, según entiendo, genera la complejidad aún vigente. Esto es: que la predicación del término “*virtus*”, en el contexto de una “*definitio*” que comprenda su esencia (“*quid sit*”), supone haber desarrollado una teoría de la acción humana que pueda aportar sustento a tal predicación y, consecuentemente, en la que se discierna el alcance de la condición de la naturaleza humana en su desenvolvimiento perfectivo. Y bajo este respecto considero que la definición de virtud de

² Sobre la proyección de la definición lombardiana de virtud en el maduro estudio de Tomás de Aquino de la *Q.D. De virtutibus in communi*, he desarrollado algunos componentes del tema en L. Corso de Estrada, “Estudio Preliminar” a *Tomás de Aquino. Cuestión Disputada Sobre las virtudes en general*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 34 y ss.

³ Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono II/II q.1; 525, 2-4*. En este caso sigo la edición crítica de N. Wicki, *Philippi Cancellari Parisiensis Summa de Bono*, Berna, Ed. Francke, 1985.

autoridad agustiniana que Pedro Lombardo transmite en su *Liber Sententiarum*, manifiesta una fase expresiva de la búsqueda de elaboración de los supuestos mencionados y, a la vez, de sus limitaciones histórico-teóricas. De allí, mi propósito de detenerme en la exégesis de uno de los núcleos claramente problemáticos de la definición lombardiana: “*virtus-voluntas*” que, en rigor, conlleva el análisis de un supuesto: “*natura-voluntas*”. Temática que abordaré considerando algunos de los pasajes significativos del *Liber Sententiarum* del mismo *locus* en el que figura la definición y en otros *loci* precedentes, con el objeto de bosquejar la reconstrucción histórico-filosófica del tratamiento de la “*quaestio*” en un período probablemente consciente de la necesidad de delimitación del objeto moral en la teoría de la acción propiamente humana, pero estimo que aún lejano a la constitución de la ciencia moral.

2.- Problemas antropológicos

Como ya he expresado, Pedro Lombardo sostiene que, conforme a Agustín⁴, “*virtus est bona qualitas mentis*”: “la virtud es una buena cualidad de la mente”, “*qua recte vivitur*”: “por la que se vive con rectitud”, “*et qua nullus male utitur*”: “y de la que nadie hace mal uso”, “*quam Deus solus in homine operatur*”: “la que sólo Dios obra en el hombre”. Y ante ella tal vez sea posible ponderar, ya en una primera lectura, si la última formulación de la misma, la que O. Lottin calificó con delicadeza conceptual como poco precisa⁵, supone una psicología del acto humano que el maestro de las Sentencias tiene en mente, dado

⁴ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27.

⁵ Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles. Problèmes de morale*; seconde partie, Louvain-Gembloux, Abbaye Du Mont César-J. Ducculot, 1940, vol. I, p. 393.

que como el enunciado de dicha formulación expresa de modo neto: la causa de la virtud humana es obra divina.

La lectura completa de la *distinctio 27* puede conducir a ponderar que, tal vez, Pedro Lombardo tuvo por objeto delimitar planos del obrar humano, más allá del alcance directo del enunciado de la definición expuesta. Dado que allí, expresamente afirma, tras enunciar la definición de virtud que nos ocupa, que “no es excluido /en ella/ el libre albedrío”⁶. Y a continuación ofrece una razón de peso a favor de una concepción de la vida moral de supuestos netamente afirmativos de la aptitud humana para la autodeterminación en la realización de operaciones virtuosas, cuando dice: “no hay mérito alguno en el hombre, que no sea por el libre albedrío”⁷. Si bien añade, ya con rigor teológico que: “la causa principal” (“*principalis causa*”) del mérito corresponde a la Gracia, pues la Gracia auxilia y sana el libre albedrío para que el hombre sea capaz de llevar a cabo una vida virtuosa⁸. De allí, que según M. Colish interpreta en su propia exégesis de la definición, el Lombardo habría propuesto una cierta sinergia de los planos natural y sobrenatural del obrar humano, en un contexto afín a teólogos de su tiempo, abocados a ponderar los efectos del primer pecado y, consecuentemente, la interacción entre el obrar humano y la bondad operativa de la Gracia⁹. Lectura que podría apoyarse en otra

⁶ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “non excluditur liberum arbitrium”.

⁷ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium”.

⁸ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum et sanatur, atque iuvatur voluntas hominis ut sit bona”.

⁹ Cf. M. Colish, *Peter Lombard*, Leiden, Brill, 1994, II, pp. 489-491.

sentencia del Lombardo, la que Colish también subraya calificando como “*theándrica*”, donde el maestro medieval precisa su postura manifestando –en su recapitulación de la cuestión– que advierte la dificultad antropológica que su definición de virtud comporta, a propósito de lo cual dice: “el bien es por la gracia y por el libre albedrío”¹⁰.

Me permito sostener que el texto de Pedro Lombardo en la *distinctio 27* sobre esta “*quaestio*” revela, como mencioné *supra*, que tiene en mente una elaboración acerca de la naturaleza del acto propiamente humano que una definición de virtud conlleva. De hecho el *Liber Sententiarum* contiene desarrollos sobre el tema en cuestiones que preceden a la *distinctio 27*. Se trata de *loci* del Liber II, al menos desde la *distinctio 22* y ss. –relativos a cuestiones que de un modo directo o próximo exponen desarrollos sobre el acto humano que consiste en el “libre albedrío”; formulación que expresamente nuestro autor emplea, y a la que dedica una sección particular de la *distinctio 24* y que denomina “*De libero arbitrio*”. Atendiendo a estos pasajes previos a la definición de virtud de la *distinctio 27*, podemos recoger tesis significativas de valor histórico-filosófico para reconstruir la determinación magistral del Lombardo sobre el binomio “*natura-voluntas*”.

Selecciono a continuación algunas tesis. En su análisis sobre el origen del pecado original, el Lombardo afirma la causalidad de la “*voluntas*” humana respecto del acto de libre albedrío que “consiente”

¹⁰ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “bonum ex gratia est et libero arbitrio”.

(“*consensit*”) la tentación¹¹: “por la misma voluntad fue la iniquidad”¹². Y en relación con ello asimismo precisa que el primer hombre y la primera mujer se hallaban “en potestad de querer no consentir” la tentación, “con el auxilio de Dios”¹³. En este sentido, desarrolla con detenimiento, en el contexto de la concepción ya recogida y reelaborada en la patrología latina sobre la ley y el orden de la naturaleza, las aptitudes ínsitas en el hombre para el conocimiento del Creador, para el conocimiento de las cosas creadas y de sí mismo, y sobre la permanencia de éstas tras aquel pecado. Por ello dice que el primer hombre “recibió” (“*accepit*”) “la ciencia y los preceptos de aquellas cosas que deben hacerse”, aún cuando en el primer hombre todo ello fue recibido conforme a aquel primer estado de su condición natural¹⁴.

En la *distinctio* 24 del *Liber Sententiarum* II, Pedro Lombardo define “*liberum arbitrium*”: como “la facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien, con la asistencia de la Gracia o el mal desistiendo de ella”¹⁵. Y analiza la convergencia de las potencias que participan en la realización del acto de libre albedrío, sosteniendo que éste se dice:

¹¹ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 22: “In ipso, quia voluntate liberi arbitrio consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona nullus ille consensus provenit”.

¹² Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 22: “et ipsa voluntas iniquitas fuit”.

¹³ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: “cum in natura posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo iuvante”.

¹⁴ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: “Accipit enim scientiam et praeceptum forum quae facienda fuerant”.

¹⁵ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “est facultas rationis et voluntatis, qua bono eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente”.

- “*Liberum*”: en cuanto al papel que en él cabe a la “voluntas”, pues tiene de suyo el poder de dirigirse “a uno u otro lado” (“quantum ad voluntatem ... ad utumlibet flecti potest”).
- “*Arbitrium*”: en cuanto al papel de la “ratio”, “a la que pertenece la facultad o la potencia de la que es propio discernir entre el bien y el mal” (“quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum”).

Pero en este mismo *locus* Pedro Lombardo también define (en concordancia con su desarrollo posterior sobre la naturaleza de la virtud en la *distinctio* 27) el alcance de la condición natural del hombre para la realización del bien que conviene a la “virtus” y, en relación con ello, dice aquí que: “el bien no se da a no ser que se elija adjunta la gracia”¹⁶, mientras que “el mal se elige de suyo” (“malum per se”).

¿Ello supone entonces la afirmación de una naturaleza investida de una debilidad constitutiva respecto del mal moral? La respuesta ante la cuestión es abordada en el *Liber Sententiarum*. El Lombardo concede al hombre, conforme a su condición específica (aún tras la pérdida del estado original) la inclinación natural al bien perfectivo, en la naturaleza misma de las potencias que convergen en un acto de libre albedrío. A diferencia del bruto, que carece de razón, hay en el alma racional del hombre: “*voluntas naturalis*”, “por la que naturalmente quiere el bien” (“*naturaliter vult bonum*”), y la “*ratio*”, que es matriz de aquella inclinación, en cuanto puede naturalmente discernirlo. Esto es, y sin ingresar ahora en la complejidad del análisis que tales formulaciones comportan: Pedro Lombardo afirma la inclinación perfectiva

¹⁶ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “bonum est nisi gratia adjunta non eligit”.

constitutiva de los poderes operativos que convergen en el “*liberum arbitrium*”: “*ratio et voluntas*”, de la que no cabe pérdida como efecto del primer pecado.

Mas en conformidad con la enseñanza agustiniana, se detiene en la debilidad consecuente de la naturaleza “a no ser que la Gracia la auxilie” (“*nisi gratia iuuet*”), para que “eficazmente quiera el bien, porque de suyo puede querer eficazmente el mal”¹⁷. Temática que, desde una mirada netamente especulativa en relación con la predestinación y la presciencia, aborda en el *Liber I, distinctio 40*, donde afirma que “la *praedestinatio*” es “*praeparatio gratiae*”, en la predisposición de la naturaleza humana con respecto a la Gracia¹⁸.

En la *distinctio 25* Pedro Lombardo se detiene en la noción de “*liberum arbitrium*” que consideraron los filósofos, y a propósito de su análisis de los actos sólo procedentes de una voluntad deliberada, hallamos tal vez uno de los pasajes de mayor peso del *Liber Sententiarum* en el desarrollo de los fundamentos metafísicos de la psicología del acto humano. De modo conciso señalo ahora que Pedro Lombardo expresa de modo neto que el “*liberum arbitrium est bonum naturale*”, pero en el dominio de la vida humana su naturaleza propia es la que conviene a aquello que, en cuanto: “*liber*” es, consecuentemente, “*ad utrumlibet*” (“con respecto a uno o a otro”), “porque el que es libre –precisa el Lombardo– puede moverse con respecto a esto o a aquello. Por tanto se dice libre albedrío en cuanto a la voluntad, porque voluntariamente puede moverse y el apetito puede ser llevado de modo

¹⁷ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: “per se autem potest velle malum efficaciter”.

¹⁸ Cf. el tratamiento de este tema en M. Colish, *Peter Lombard*, II pp. 724,726; I pp. 285, 290 y ss.

espontáneo a estas cosas que juzga buenas o malas, o que tiene el poder de juzgar”¹⁹. En este sentido el dominio objetivo del libre albedrío es el de los “futuros contingentes” (“*ad futura contingentia*”). A saber:

“lo que, en efecto, es en el presente, está determinado, y tampoco está en nuestra potestad que esto se realice o no cuando es; pues puede no ser, o ser de modo diferente, [pero] después. Mas no puede no ser en tanto que es, o ser de modo diferente mientras es, es decir: es lo que es. Pero si en el futuro algo es esto o aquello, conviene a la potestad del libre albedrío”²⁰.

Con todo, el Lombardo observa con penetración que “no todas las cosas futuras caen bajo la potestad del libre albedrío, sino solamente estas que pueden realizarse o no realizarse a través del libre albedrío”²¹; lo que bajo este respecto delimita el ámbito de su objeto y, en definitiva, ciñe su materia de determinación.

¹⁹ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “libera est ad utrumlibet: quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem: quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea qua bona vel mala iudicat, vel iudicare valet”.

²⁰ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc fit vel non fit quando est, potest enim non esse, vel aliud esse postea: sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est quod est: sed in futuro an hoc fit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat”.

²¹ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri”.

Pero además, la aptitud para la libertad, es decir: para determinarse “ad utrumlibet” expresa de modo neto debilidad, desde el momento en que la voluntad puede mutar y, lo que es mutable carece de suyo del poder sobre el querer mismo. Y esto es lo que el Lombardo describe como la debilidad hacia lo que es el bien que ha de elegirse, lo que puede darse por factores que espontánea y/o azarosamente afectan el ejercicio del libre albedrío en tanto que ostenta dicha mutabilidad conforme a la naturaleza propia de su causa. De allí, que “la libertad de arbitrio” (“*libertas arbitrii*”), como la enseñanza agustiniana ha asentado en *De civitate Dei* 19; 22, *passim*, si bien se ordena a la felicidad y huye de la infelicidad, no siempre “no quiere la iniquidad”²². Por ello, según define el Lombardo en la *distinctio* 26, la Gracia “prepara la voluntad del hombre” (“*praeparat hominis voluntatem*”), “para que quiera el bien” (“*ut velit bonum*”). Esto es: la “*bona voluntas*” es “adjunta a la Gracia” (“*committo ad gratiam*”); por ello: “*bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitri tantum*”²³.

Así, conforme a la postura magistral del Lombardo, “*gratia*”: “*virtus non incongrue nominatur*” (“de un modo no incongruente se denomina virtud”), “porque sana y ayuda a la voluntad enferma del hombre”²⁴, como queda expresado en la definición que el Lombardo atribuye a

²² Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 25: “*Sicut ergo anima nostra nunc haber nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est*”. Cf. en el mismo locus, el análisis acerca de los factores que afectan la rectitud del libre albedrío y, asimismo, la clasificación de los modos de libertad: de necesidad, del pecado y de la miseria.

²³ Como expresa Agustín cuando sostiene en *De Spiritu et Littera*, que no somos justificados por la voluntad libre, sino por la Gracia de Cristo.

²⁴ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: “*quia voluntatem hominis infirmam sanam et adiuvat*”.

Agustín en su *Liber Sententiarum*. La que, en rigor, como sostuve al inicio de este estudio, constituye una composición teórica de autoría de Pedro Lombardo, a partir de pasajes agustinianos del *De libero arbitrio* y de *Enarrationes In psalmos*. De hecho, Pedro Lombardo mismo remite a la doctrina agustiniana de *De libero arbitrio* II, 19, 50 (que más tarde también retoma Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*²⁵) donde se afirma –como se enuncia en la definición del *Liber Sententiarum distinctio* 27– que por las virtudes “*recte vivitur*” y, asimismo, que de las virtudes “*nemo male utitur*” (en el contexto de la distinción agustiniana entre los “*bona magna, minima et media*”, y de la calificación de las virtudes entre los que son “magna”). Pero además y, con respecto a la formulación de la definición del *Liber Sententiarum* que sostiene que la virtud es obra de Dios en el hombre, Pedro Lombardo remite al pasaje de *Enarrationes in Psalmos* 118, 26, donde Agustín describe esencialmente la justicia como: “*opus gratiae*”²⁶.

El seguimiento de fuentes permite documentar una rica línea de autores que persisten en la especulación sobre la naturaleza de la virtud, entre los que O. Lottin identifica a maestros que procuran desarrollar la psicología del acto humano que supone el acto de virtud en el orden de las aptitudes de la condición de la naturaleza. Lottin indica con propiedad²⁷ que este movimiento pone especial énfasis en la recepción y desarrollo de la tesis

²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.55, a.4, sc.

²⁶ Cf. también *Contra Iulianum* IV, 3,15. Sobre la ponderación de las fases de la concepción agustiniana de virtud y su propiedad en la configuración de la definición de Pedro Lombardo, he abordado otros aspectos de la cuestión en: L. Corso de Estrada, “Teleología y virtud desde la perspectiva del L. XIX del *De Civitate Dei*”, *Diadoché* I, 1/2 1998: 95-108.

²⁷ Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles. Problèmes de morale*, vol. III, p. 100 y ss.

aristotélica de la virtud como “*héxis*” (“*habitus*”) de *Categoriae* cap.8; 8b27 y ss., la que ciertamente ya tuvo en mente Agustín. Tal vez, podría decirse que Pedro Lombardo la hizo presente por vía del género no inmediato de la “*virtus*” definida como “*qualitas*”²⁸, mas incorporada en una exégesis teológica que por cierto no corresponde a la tesis de *Categoriae*, según se expresa en la definición en la que nos detuvimos²⁹. Mas no será mi objeto ahora detenerme en el examen de esta aportación aristotélica entonces conocida, y que constituyó un componente teórico significativo en la analítica del acto humano virtuoso, como hicieron tempranamente presente entre otros maestros Pedro Abelardo y Felipe Canciller en su tratamiento sobre las diversas definiciones de virtud y las aportaciones de Aristoteles y de Cicerón sobre la “*virtus*” “*ut habitus*”³⁰, conforme a una aretología que desarrollaron más tarde Alberto Magno y Tomás de Aquino en una línea conceptual de concordancia pero de distinción entre “*virtus*” y “*gratia*”.

²⁸ Cf. entre otros maestros escolásticos esta interpretación en Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, a.2, c., *passim*.

²⁹ En este sentido analiza el tema Felipe Canciller en *Summa de bono*, II/II, q.1, sol.

³⁰ Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II, q. 1. He desarrollado componentes de este tema en otros estudios, entre ellos: L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2018: 175-182.

Resumen. El objetivo del estudio es una aproximación a una de las razones de una complejidad aún vigente: que la predicación del término “*virtus*”, en el contexto de una “*definitio*” que comprenda su esencia (“*quid sit*”), supone haber desarrollado una teoría de la acción humana que pueda aportar sustento a tal predicación y, consecuentemente, en la que se discierna el alcance de la condición de la naturaleza humana en su desenvolvimiento perfectivo. Y bajo este respecto la definición de virtud de autoridad agustiniana, que Pedro Lombardo transmite en su *Liber Sententiarum*, manifiesta una fase expresiva de la búsqueda de elaboración de los supuestos mencionados y, a la vez, de sus limitaciones histórico-teóricas. Se consideran algunos de los pasajes significativos del *Liber Sententiarum* del mismo *locus* en el que figura la definición y en otros *loci* precedentes, con el objeto de bosquejar la reconstrucción histórico-filosófica del tratamiento de la “*quaestio*” en un período probablemente consciente de la necesidad de delimitación del objeto.

Palabras-clave: *virtus* - *natura* - naturaleza humana - acción humana – Pedro Lombardo.

Resumo. O objetivo deste estudo é abordar uma das razões da complexidade persistente: a de que a predicação do termo “*virtus*” no contexto de uma “*definitio*” que abarque sua essência (“*quid sit*”) pressupõe o desenvolvimento de uma teoria da ação humana que possa sustentar tal predicação e, conseqüentemente, discernir o alcance da condição da natureza humana em seu desenvolvimento perfectivo. Nesse sentido, a definição de virtude, baseada na autoridade agostiniana, que Pedro Lombardo transmite em seu *Liber Sententiarum*, manifesta uma fase expressiva da busca pela elaboração dos pressupostos acima mencionados e, ao mesmo tempo, de suas limitações histórico-teóricas. Consideram-se algumas passagens significativas do *Liber Sententiarum*, do mesmo *locus* em que a definição aparece e de outros loci precedentes, com o objetivo de delinear a reconstrução histórico-filosófica do tratamento da “*quaestio*” em um período provavelmente consciente da necessidade de delimitar seu objeto.

Palavras-chave: *virtus* - *natura* - natureza humana - ação humana – Pedro Lombardo.

Abstract. The objective of this study is to approach one of the reasons for the continuing complexity: that the predication of the term “*virtus*” in the context of a “*definitio*” that encompasses its essence (“*quid sit*”) presupposes having developed a theory of human action that can support such a predication and, consequently, discern the scope of the condition of human nature in its perfective development. In this regard, the definition of virtue based on Augustinian authority, which Peter Lombard conveys in his *Liber Sententiarum*, manifests an expressive phase of the search for the elaboration of the aforementioned assumptions and, at the same time, of its historical-theoretical limitations. Some significant passages from the *Liber Sententiarum*, from the same locus in which the definition appears and in other preceding loci, are considered, with the aim of outlining the historical-philosophical reconstruction of the treatment of the “*quaestio*” in a period probably conscious of the need to delimit its object.

Keywords: *virtus* - *natura* - human nature - human action - Pedro Lombardo.

In Memoriam
Laura Corso de Estrada
1956-2024

Olga Larre

Laura Corso de Estrada ha sido uno de los referentes más destacados de habla española en el pensamiento ético del estoicismo ciceroniano y sus relaciones con la teoría moral de Tomás de Aquino. Ha desarrollado un trabajo ejemplar sobre cómo rastrear y establecer las fuentes clásicas de las obras medievales, lo que no es tarea sencilla y lo ha podido desarrollar de forma rigurosa y con calidad científica.

Ha sido profesora titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina desde 2016.

Entre sus trabajos mencionamos la traducción del *De legibus* de Cicerón (Colihue, 2007) y la *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* del Aquinate (Eunsa, 2000). En un tercer trabajo: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Eunsa, 2008) amalgama estos trabajos previos en un esfuerzo de erudición y de reflexión filosófica de notable calidad.

Supo rastrear los elementos del pensamiento ciceroniano que se encuentran presentes en la obra de Tomás de Aquino, y se detiene en las significativas mediaciones sufridas en ese lento proceso de transmisión y reinterpretación de las fuentes tardo antiguas.

En su trayecto académico, Corso ha realizado un examen minucioso y orgánico de estas fuentes. Ha estudiado los conceptos de naturaleza y vida moral en los escritos ciceronianos, y lo ha hecho teniendo el cuidado de abordarlos de un modo progresivo, y ajustándose al contexto histórico de su elaboración.

Esto le permitió determinar cómo las antiguas querellas helenísticas ciertamente revisadas en un contexto metafísico diverso se proyectan en el estado de la cuestión medieval que debate acerca del espacio que conviene a la autodeterminación del hombre como causa eficiente inmediata de su obrar y, en particular, de su obrar virtuoso ante la Bondad gratuita de Dios, que se revela en su Providencia sobre el mundo en su conjunto y los seres que lo componen y, de modo particular, en la Gracia que eleva la condición de esta naturaleza.

Las disputaciones que preceden a la elaboración de Tomás de Aquino también fueron objeto de su análisis y revelan la persistencia de un problema que –desde un punto de vista teórico– se proyecta en la constitución misma de la ciencia moral. Su vigencia en el tiempo se manifiesta expresamente en la compleja problemática que suscita la definición de virtud que, sobre la autoridad de Agustín, Pedro Lombardo vuelve doctrina en los centros de enseñanza parisinos.

En rigor, el maestro de las Sentencias se hace cargo de esta problemática cuando delimita los distintos planos del obrar humano y aduce expresamente que no hay mérito alguno en el hombre, que no sea por el libre albedrío. No obstante lo cual, reconoce que la causa principal del mérito corresponde a la Gracia, pues la Gracia auxilia y sana el libre albedrío para que el hombre sea capaz de llevar a cabo una vida virtuosa. Propone, así, una sinergia de los planos natural y sobrenatural del obrar

humano; y en conformidad con la enseñanza agustiniana, afirma la debilidad de la naturaleza (a menos que la Gracia la auxilie) para que eficazmente quiera el bien.

La doctrina de Tomás de Aquino en torno a la naturaleza del obrar propiamente humano fue objeto de su particular análisis. Tal como señalamos, luego de establecer el estatus particular de Cicerón como fuente en la obra del Angélico, examinó minuciosamente el modo en que el concepto de virtud moral, el origen de la virtud y la noción de ley natural de tradición ciceroniana, se encuentran presente en los textos tomasianos. Esto le permitió determinar los núcleos temáticos centrales que manifiestan esta influencia: la denominación de virtud cardinal, la noción de parte en las virtudes cardinales y las partes de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la justicia.

Por lo que se detuvo en establecer lo que Tomás de Aquino recibe de Cicerón, en el estatus natural de la razón moral y en la naturalidad de las virtudes. En este último caso, no solo en la perspectiva general, sino en el aspecto concreto de la división de las diferentes virtudes.

Ha detallado, asimismo, aquellos aspectos en los que ambos autores difieren profundamente: en su *In Sententias* y en su *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino evoca las críticas agustinianas a Cicerón quien en su *De civitate Dei* ha sostenido que lo que es necesario no es voluntario, en concordancia con la exposición del Lombardo, pero donde asimismo se opone al propósito ciceroniano de negar la presciencia divina para refutar la adivinación y, con ello, la sentencia estoica conforme a la cual todo acontece por necesidad.

Quiero señalar, finalmente, la virtud que ha tenido Corso para sortear las múltiples dificultades que implica el trabajo comparativo entre autores. Esta tarea exige poseer un conocimiento acabado de los mismos, lo cual no es común ni fácil de adquirir y, además, el cultivo de habilidades metodológicas que han sido fruto de años de labor y dedicación.

Desde nuestra Facultad expreso el reconocimiento a su tarea como profesora con incansables propuestas que entusiasaban a los estudiantes y desarrollaban el gusto por la Filosofía Medieval. Para ella, nuestro recuerdo agradecido.

Resumen. Laura Corso de Estrada ha sido uno de los referentes más destacados de habla española en el pensamiento ético del estoicismo ciceroniano y sus relaciones con la teoría moral de Tomás de Aquino. Ha desarrollado un trabajo ejemplar sobre cómo rastrear y establecer las fuentes clásicas de las obras medievales, lo que no es tarea sencilla y lo ha podido desarrollar de forma rigurosa y con calidad científica.

Palabras-clave: Laura Corso - Tomás de Aquino - estoicismo - ética – obras medievales.

Resumo. Laura Corso de Estrada foi uma das mais proeminentes especialistas de língua espanhola no pensamento ético do estoicismo ciceroniano e sua relação com a teoria moral de Tomás de Aquino. Ela desenvolveu um trabalho exemplar sobre como rastrear e estabelecer as fontes clássicas de obras medievais, o que não é uma tarefa fácil, e conseguiu fazê-lo com rigor e qualidade científica.

Palavras-chave: Laura Corso - Tomás de Aquino - Estoicismo - etica - obras medievais.

Abstract. Laura Corso de Estrada has been one of the most prominent Spanish-speaking experts on the ethical thought of Ciceronian Stoicism and its relationship with the moral theory of Thomas Aquinas. She has developed exemplary work on how to trace and establish the classical sources of medieval works, which is no easy task, and she has been able to do so rigorously and with scientific quality.

Keywords: Laura Corso - Thomas Aquinas - Stoicism - Ethics - Medieval Works

Homenaje a la Dra. Laura Corso de Estrada
In memoriam
(1956- 2024)

Susana Beatriz Violante

En el *IV Coloquio Intercongresos* auspiciado por la RLFM conmemoramos a una querida colega y amiga como ha sido la Dra. Laura Corso de Estrada, cuyo fallecimiento acaeció el día 2 de mayo en la ciudad de Guayaquil, Ecuador, donde se encontraba dictando un curso académico.

La noticia de su muerte, ocasionada por un fulminante infarto, causó un conmovedor impacto en las personas que la conocimos y que hemos compartido con ella no solo encuentros académicos sino, también, informales. Al momento de enterarnos, nos llamamos entre sus colegas para verificar la certeza de la fatídica noticia. Y aquí estamos, hablando en pretérito de tan preciada persona, amante de la Filosofía Medieval.

Reitero lo que dije con pesar en el homenaje a la querida Silvana Filippi, también fallecida prematuramente: “la pena de estar reunidos para hablar de Laura, sin ella. Lamentablemente, comenzó a ser un recuerdo, sumamente valioso en lo personal y académico, pero un ‘recuerdo’...”.

Laura se doctoró en 2004 en la Universidad de Navarra con la tesis: *Naturaleza y Vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino.*

Ha sido miembro de la carrera de investigación científica de CONICET, categorizada como Investigadora independiente.

Se interiorizó en el pensamiento clásico en tanto indagación de los antecedentes greco-romanos que influyeron en la Filosofía Medieval. Fue una reconocida especialista en la traducción y análisis exegético-crítico del cuerpo de escritos ciceronianos y sus proyecciones tanto en el Medioevo como en la Segunda Escolástica. Ha sido autora de reconocidos artículos, publicaciones colectivas y libros. Analizó autores de la talla de M. Terencio Varrón; La Stoa, Cicerón y los maestros parisinos del siglo XIII; la mediación de M. Tulio Cicerón en la lectura de Tomás de Aquino; la tradición estoica en Rabano Mauro, Felipe Canciller y Tomás de Aquino; Guillermo de Auxerre; Alberto Magno; Domingo de Soto, entre otros.

Ha dirigido tesis de grado y posgrado preocupada siempre por las relaciones entre el conocimiento clásico y medieval con las problemáticas contemporáneas.

Se desempeñó como Profesora en la carrera de Filosofía en la Universidad Católica Argentina, (UCA). Directora del Instituto de investigación en Filosofía y Humanidades de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de La Plata (UCALP) y Profesora, en ella, de la asignatura Historia de la Filosofía Medieval en la Lic. en Filosofía.

Ha asistido como Profesora invitada en las Universidades de Navarra, Salamanca, Porto, Universidad de la Sabana, Universidad de Los Andes, Universidad Panamericana; Universidad Católica del Uruguay; Universidad de Eichstätt, Universidad Austral, Universidad del Norte

Santo Tomás de Aquino y Universidad de Guayaquil, donde tristemente falleció.

Organizó y participó de las Jornadas *De Iustitia et Iure*, cuya última edición tuvo el beneplácito de reseñar y comparto aquí algunos detalles: el evento tuvo por título convocador: *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista*, correspondiente a las XV Jornadas *De Iustitia et Iure*, publicadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Colección Filosófica. Si bien el encuentro se llevó a cabo en 2020 las Actas se publicaron en 2023. La obra fue compilada por Virginia Aspe Armella, directora de la mentada Colección, y Laura Corso de Estrada en tanto directora del “Programa de Filosofía Práctica medieval” radicado en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina. El evento se realizó conjuntamente –no sólo con la nombrada Institución mexicana–, sino también con el Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes, de Santiago de Chile; el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, España; que han coincidido en llevar adelante un valioso espacio histórico-filosófico interdisciplinar con proyección en la Segunda Escolástica y América Hispana.

El volumen consta de una Introducción, realizada por Laura y contiene su artículo “Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de *‘populus’*”. En él, Laura, analiza la frase de Cicerón “todo lo honorable es de un solo modo” (p. 44), frase relacionada al finalismo de la naturaleza “en el desenvolvimiento de la vida perfectiva humana”, que le permite –al ser humano–, gracias a la posesión de la racionalidad, discernir sobre el bien moral. Detalla cómo se pasa del sí mismo al otro y de lo pre-político a lo político y concluye que el estado de naturaleza que Cicerón describe “constituye una

manifestación pre-política de la que no se deriva el *populus*” ya que le exige un tipo de vida perfectiva, basada en “virtud” (p. 60). Coincide con C. Lévy (p. 60) en que Cicerón parece haber “aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica” y que, solo quienes hayan tenido ese tipo de vida, podrán realizar el ‘*populus*’.

Solo realizaré una breve mención de su participación en el *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval de la RLFM*, “Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval: expresiones e imágenes” celebrado en Buenos Aires en octubre de 2023. De su comunicación “El binomio *natura-voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo” (pp. 211-220), un escrito al que no podemos dejar de visitar, solo me queda agregar que coincidimos en la relevancia que le otorgara Laura al seguimiento de las fuentes, en toda indagación, que:

“permiten documentar una rica línea de autores que persisten en la especulación sobre la naturaleza de la virtud [...] que procuran desarrollar la psicología del acto humano que supone el acto de virtud en el orden de las aptitudes de la condición de la naturaleza”.

En ese escrito dejó inconcluso –para un próximo evento–, el análisis de la aportación de Aristóteles que consideró:

“un componente teórico significativo en la analítica del acto humano virtuoso, como hicieron tempranamente presentes entre otros maestros Pedro Abelardo y Felipe Canciller en su tratamiento sobre las diversas definiciones de virtud y las aportaciones de Aristóteles y de Cicerón sobre la *virtusut habitus*, conforme a una aretología que desarrollaron más tarde Alberto Magno y Tomás de

Aquino en una línea conceptual de concordancia pero de distinción entre *virtus* y *gratia*".

Muchas gracias querida y echada de menos Laura, *in memoriam*, por darnos sobre qué filosofar con tu voz y tu cadencia al hablar, hondamente extrañable.

Recibido: 10-04-2025
Aceptado: 30-06-2025

Resumen. En el IV Coloquio Intercongresos auspiciado por la RLFM conmemoramos a una querida colega y amiga como ha sido la Dra. Laura Corso de Estrada, cuyo fallecimiento acaeció el día 2 de mayo en la ciudad de Guayaquil, Ecuador, donde se encontraba dictando un curso académico. La noticia de su muerte, ocasionada por un fulminante infarto, causó un conmovedor impacto en las personas que la conocimos y que hemos compartido con ella no solo encuentros académicos sino, también, informales.

Palabras-clave: Laura Corso - RLFM - homenajes - *in memoriam* – labor académica.

Resumo. No IV Colóquio Intercongresso, patrocinado pela RLFM, homenageamos uma querida colega e amiga, Dra. Laura Corso de Estrada, cujo falecimento ocorreu em 2 de maio em Guayaquil, Equador, onde lecionava um curso acadêmico. A notícia de sua morte, causada por um ataque cardíaco súbito, teve um profundo impacto sobre aqueles que a conheceram e compartilharam com ela não apenas encontros acadêmicos, mas também encontros informais.

Palavras-chave: Laura Corso - RLFM - homenagens - in memoriam - trabalho acadêmico.

Abstract. At the IV Intercongress Colloquium sponsored by the RLFM, we commemorated a beloved colleague and friend, Dr. Laura Corso de Estrada, whose death occurred on May 2nd in Guayaquil, Ecuador, where she was teaching an academic course. The news of her death, caused by a sudden heart attack, had a profound impact on those of us who knew her and shared not only academic encounters with her, but also informal ones.

Keywords: Laura Corso - RLFM - tributes - in memoriam - academic work.

DE IUSTITIA ET IURE

ARTÍCULOS EN HOMENAJE

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

La justicia en la *lex indirecta*: una visión desde el *ius cogens* jurídico

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Un tema de real interés para la filosofía del derecho es el análisis de la llamada *lex indirecta*, es decir, una norma que no resuelve el caso (*lex directa*) sino que indica cuál es la norma directa que lo resuelve. El reconocimiento de la importancia de este concepto ha provenido de la célebre Glosa de Acursio proponiendo la aplicación extraterritorial de la ley, lo que dio origen a la rama del Derecho Internacional Privado (DIP).

La *lex indirecta* plantea una serie de problemas lógicos interesantes, que en esta Introducción voy a mencionar brevemente como marco del problema concreto que me ocupa: la justicia.

1. Si la *lex indirecta* es propiamente ley. Esta duda proviene de que tradicionalmente se entiende por ley una indicación concreta y obligatoria de conducta¹; es decir que sólo sería propiamente ley la norma directa. A esta objeción suele responderse que en realidad la ley indirecta sí resuelve el caso, aunque con un paso intermedio, que es indicar dónde está la solución. Esta respuesta también plantea problemas lógicos, ya que de por

¹ En este sentido es modélica la definición de Tomás de Aquino en la Suma Teológica (I-II, Q. 90, A.1: “ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”.

sí la indicación de la norma que debe regir el caso no da una solución unívoca porque puede haber varias normas conectadas por la ley indirecta. Por otra parte, puede decirse que es una cuestión en cierto modo abstracta, porque depende de qué se entienda por “ley directa” es decir qué tipo de solución debe dar una norma para ser ley directa y que no lo sea la indirecta. Y esto, como es sabido, es una cuestión opinable.

2. Si la *lex indirecta* se restringe sólo a los casos en que ella indica la extraterritorialidad de la ley, o si es un presupuesto lógico más general. De hecho, se suele llamar ley indirecta sólo a la norma que indica una solución que ella misma no da. Pero históricamente surgió la cuestión porque la ley indirecta marcó la aplicación de una ley no territorial (es decir, no del mismo ordenamiento que la indirecta) y por tanto hace surgir el tema de la extraterritorialidad de la ley y de la rama jurídica que se ocupa de esto, es decir, el DIP. Sin embargo, puede sostenerse con buenos argumentos, que el tema es más general. La peculiaridad del DIP y la escasez de normas indirectas en el resto de los ordenamientos han invisibilizado un tema epistémicamente importante, sugerido hace muchos años por Werner Goldschmidt: que, en realidad, toda aplicación del derecho material (la norma directa) está exigiendo lógicamente una norma indirecta previa, que indique que esa norma directa es aplicable. La costumbre y la obviedad de dicha norma en la mayoría de los casos pasa por alto ese interesante problema, que dejo simplemente apuntado. Si la epistemología no tiene siempre la última palabra, siempre puede poner la última inquietud.

3. Si la ley indirecta se conecta lógicamente con el tema de la extraterritorialidad de la ley. Ya dije en el punto anterior que la determinación de la ley aplicable es un asunto general y previo a la aplicación de una ley material o de contenido directo, sólo que no se plantea expresamente cuando la respuesta es obvia. Considero que el gran

aporte de Acursio fue haber propuesto, por primera vez hasta donde sabemos, una norma indirecta. La única rama del Derecho que usa normas indirectas en su totalidad es el DIP. Pero en realidad hay normas indirectas en muchos otros textos legales, solo que su existencia no se problematiza. La norma indirecta es una novedad epistémica que vale la pena considerar desde ese punto de vista y el de la filosofía del derecho que se ocupa de la teoría de la ley (o norma jurídica) entendida como norma directa.

1. El trialismo

Considero ahora el trialismo como una iusfilosofía que propone un análisis integral del fenómeno jurídico, y sus tres dimensiones: el hecho, la norma y el valor, con una fórmula de integración. Hay muchas teorías iusfilosóficas tridimensionalistas, y en particular lo son los realismos iusnaturalistas en todas sus formas y el realismo jurídico anglosajón. Pero no todos ostentan fórmulas de integración, siendo solamente exposiciones yuxtapuestas de las tres dimensiones. El trialismo que propone Werner Goldschmidt apunta precisamente a dotar al tridimensionalismo clásico de una fórmula de integración que permita por una parte una mayor comprensión del fenómeno jurídico en su totalidad y por otra que provea los lineamientos básicos de una sistemática disciplinaria adecuada para su abordaje².

Toda concepción tridimensionalista reconoce tres aspectos en el mundo jurídico: la norma, los hechos y las valoraciones. El trialismo sostiene que

² Sobre la aplicación del trialismo a un sistema de DIP, v. mi trabajo “El Trialismo en un Sistema de Derecho Internacional Privado”, *Revista de Estudios Políticos*, n. 211, 1977: 255-264., donde analizo la obra de Werner Goldschmidt, *Derecho internacional privado. Basado en la teoría trialista del mundo jurídico*, 2.a edición, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1974.

el mundo jurídico consta de tres dimensiones integradas, y que cualquier rama de la ciencia jurídica debe reflejar esta tridimensionalidad. Pero no basta que refleje una cierta estructura triaxial, el triaxialismo exige una fórmula de integración entre las dimensiones que sólo puede buscarse a la luz de la filosofía. En otros términos: el tridimensionalismo es una fenomenología, una descripción adecuada del mundo jurídico (así como «1 uni y el bi dimensionalismo son descripciones inadecuadas); el triaxialismo es una filosofía porque propone una determinada visión orgánica de esas dimensiones³. El triaxialismo sostenido por Goldschmidt puede describirse como realista, con primacía del valor objetivo de justicia y con fundamento teocéntrico⁴.

La primera consecuencia de esta posición, y con relevancia inmediata para la ciencia jurídica, es que sus ramas no pueden concebirse como conjuntos de normas ni como un grupo de casos. Lo que determina el carácter científico del sistema es la fórmula que integra normas, casos y valoraciones⁵. Conforme a esta teoría, el mundo jurídico es un conjunto de conductas de reparto, descritas por normas y valoradas por la justicia.

³ En general es posible llamar triaxialismo a todo tridimensionalismo integrado, cualquiera que sea su fórmula, pero de hecho esta denominación indica sólo la fórmula integrativa a que nos referimos en el texto.

⁴ Es decir, se opone a la otra y contrastable fórmula posible de integración: idealista, relativista y antropocéntrica. Cf. Werner Goldschmidt, *El problema de los métodos en el mundo jurídico*, Buenos Aires, Colección DEUS (Divulgación de Estudios, Universidad del Salvador), Ed. Esnaola, 1965, p. 256.

⁵ Es decir, se opone a la otra y contrastable fórmula posible de integración: idealista, relativista y antropocéntrica. Cf. W. Goldschmidt, *ibíd.*

1.1. Dimensión sociológica

La dimensión sociológica se encarga de determinar los conjuntos de conductas de reparto que tengan características comunes relevantes.

1. Las conductas de reparto que son objeto de la ley indirecta tienen dos particularidades que no se dan conjuntamente en ningún otro rector del ordenamiento jurídico: el elemento extranjero y la posibilidad de aplicación extraterritorial del derecho privado extranjero. Los casos de derecho público con elemento extranjero no admiten aplicación extraterritorial. No hay superposición ni laguna. Si la captación normativa de estos casos es correcta, la norma tendrá ciertos caracteres que darán por cumplida nuestra segunda condición.

2. La prioridad ontológica de la dimensión social se aprecia en dos observaciones:

1. Todos los problemas generales de las disciplinas, y con ellas del Derecho internacional privado, han aparecido con la dilucidación de problemas concretos.

2. Hay ramas íntegras del Derecho, como el internacional público, que predominantemente operan con el orden de repartos previo a la descripción normativa.

Pero mientras que en la descripción trialista se parte de la dimensión sociológica, como también hace el legislador al dictar las normas, en la exposición científica el orden se invierte porque lo que el jurista toma como objeto de sus análisis es el sector de repartos reglamentado.

La descripción del orden de las conductas se integra por dos vertientes. Por una parte, se constituye con el conjunto de casos que se rigen por las normas indirectas. Por otra –y de mayor relevancia científica– con el conjunto de los casos reglados conforme a la norma individual o sentencia. En sí misma toda sentencia pertenece a la dimensión normológica, puesto que es una norma que describe y reglamenta un reparto; pero el sector social reglamentado por ella y hecho efectivo pertenece al orden real de los repartos.

1.2. Dimensión normológica

Es el análisis de la norma, mediante el método normológico, que es un método general derivado del método de los penalistas, quienes observaron que una ley penal consta de dos partes: 1º) descripción del delito: tipicidad; 2º) pena: sanción. Aplicando este análisis en forma general se obtiene el método normológico: análisis de la estructura de la norma y de sus requisitos.

Las normas iusprivatistas indirectas poseen la característica diferencial de no regular directamente el caso, sino indicar el derecho aplicable. En cambio, todas las normas privadas internas son directas, reglamentan directamente el sector social al que se refieren (con la única excepción del reenvío interno). El derecho declarado aplicable por la norma indirecta puede ser el mismo derecho directo nacional o el derecho extranjero, sea que se entienda por tal sólo sus normas directas o incluso las indirectas. Por lo tanto no pertenecen al DIP las normas de derecho internacional privado unificado⁶.

⁶ Por ejemplo, para nuestro ordenamiento, y de fuente internacional, el Tratado de Derecho Civil Internacional de Montevideo de 1940, art. 44, segunda parte.

En nuestro Derecho positivo las normas indirectas están diseminadas, lo que no impide agruparlas sistemáticamente. Para ello no sólo es necesario la elaboración doctrinaria de las normas generales, sino también la de la norma generalísima o estructura básica de toda norma iusprivatista internacional.

1.3. Dimensión dikelógica

Se trata de la justicia y el derecho natural, con sus tres principios básicos: 1) no lesionar a nadie; 2) dar a cada uno lo suyo; 3) vivir honestamente.

La realización de la justicia puede lograrse de dos maneras⁷: fraccionadamente, es decir en forma parcial, y en forma integrativa (desfraccionada). La primera forma sólo es aceptable cuando no sea posible la segunda. El criterio general de justicia consiste en preferir siempre el criterio que desfraccione, en cuanto sea viable su aplicación.

El principio valorativo, a su vez, se aplica a tres aspectos:

1. Las normas indirectas en sí mismas.
2. Las normas individuales o sentencias.
3. Las teorías científicas.

En cuanto a las normas indirectas en sí mismas, tal como se verá a lo largo de este trabajo, el principio de justicia de centra en la consideración del respeto al elemento extranjero.

⁷ Cf. W. Goldschmidt, *Dikelogia, la ciencia de la justicia*, 1ª ed. Madrid, 1958, Primera parte, cap. II, "Axiología de la Justicia".

Las normas individuales o sentencias suelen ser consideradas dentro de la dimensión normológica porque funcionan como normas del caso concreto. Pero desde otro punto de vista, la teoría del uso jurídico no las considera normas en sentido estricto (lo cual provoca diversos problemas lógicos y sistemáticos) sino como la imitación de un juez local de la posible sentencia del juez extranjero que debería intervenir en función del elemento extranjero del caso. La respuesta a la pregunta por la justificación de la sentencia difiere, o puede diferir, según cada una de estas concepciones. Para quienes equiparan las sentencias a las normas en sentido estricto, la pregunta por la justicia se resuelve por derivación: la sentencia será justa si la norma general de la cual deriva lo es. Pero no hay modo de modificar la solución si nos parece injusta, porque en esta concepción la norma individual es derivación directa y apodíctica de la general. En cambio, para la teoría del uso jurídico no hay inconvenientes lógicos ni sistemáticos en que el juez corrija la solución que se derivaría de la norma general extranjera, si aprecia que muy probablemente lo hará también el juez extranjero, haciendo uso de los recursos interpretativos y correctivos que su propio sistema le provee.

Con respecto a las teorías científicas, además de su corrección y su altura intelectual, su máxima justificación está en la dimensión axiológica: debe preferirse, entre las varias teorías que lógicamente solucionan problemas, aquella que mejor consulte el respeto al elemento extranjero.

Así, Goldschmidt analiza los institutos más importantes del DIP en relación a la aplicación del derecho extranjero, juzgando las soluciones derivadas de cada teoría en relación al principio de respeto al elemento extranjero en su expresión más relevante: el desfraccionamiento, llegando a las siguientes preferencias.

a) En vistas al problema de las calificaciones, desde un punto de vista lógico una cuestión tanto es resuelta por la teoría de la *lex civilis fori* cuanto por la de la *lex civilis causae*, pero tocante al respeto por el elemento extranjero la primera fracciona y la segunda desfracciona, y por eso es preferida.

b) En el problema de la cuestión previa, las teorías de la jerarquización, en cualquiera de sus variantes, tienen por resultado la absorción de la misma por el derecho que rige para la cuestión principal, omitiendo un tratamiento justo de aquélla, por lo que deben ser rechazadas.

c) En el caso del reenvío la teoría de la referencia mínima tributa también un mínimo respeto al elemento extranjero. La teoría de la referencia media o del desistimiento es dikelógicamente superior pero no óptima. Sólo es axiológicamente aceptable en forma total la teoría de la referencia máxima.

d) Si preguntamos por la calidad del Derecho extranjero aplicable es fácil ver que la teoría normológica fracciona, mientras que la del uso jurídico ha sido propuesta precisamente para desfraccionar la solución.

e) La teoría del orden público como conjunto de normas conculca el debido respeto al elemento extranjero porque le impone un contenido delimitado, que de ningún modo es necesario para salvaguardar nuestros propios principios jurídicos.

2. La justicia en la *lex indirecta*

Al tratar en especial debemos considerar sucesivamente los siguientes aspectos que van derivándose de cada uno de los pasos: el respeto al

elemento extranjero, de qué modo se realiza conforme a los principios generales de justicia, y cómo se valora en concreto la *lex indirecta* al aplicar el derecho extranjero.

2.1. Respeto al elemento extranjero

Podemos entender la justicia en sentido comunitario, como el respeto que tributamos a la determinada manera de ser de los demás. Goldschmidt señala que este respeto puede tener dos formas⁸. Una es negativa, y consiste en dejar hacer al otro lo que desea, dentro de determinado marco de libertad que el Estado reconoce. Esto no quiere decir que esa actuación no está sometida a norma alguna, sino que no está sometida a normas jurídicas. La otra forma es la positiva y consiste que nosotros hagamos lo que el otro quiere que hagamos. Por ejemplo, si el vecino está de viaje y vemos que se le cae una pared, la hacemos arreglar. Hacemos lo que suponemos que él quiere que hagamos (gestión de negocios ajenos). Lo mismo en el caso de la educación: nuestros padres nos educan respetando nuestra voluntad, que nosotros no podemos expresar, y la ley supone que, si nosotros tuviésemos madurez como para expresarlo, querríamos eso.

En el caso de la *lex indirecta* y en Derecho Internacional Privado, todo respeto al elemento extranjero es en forma positiva, lo que supone el país extranjero que debemos hacer, y lo que él quisiera que hiciésemos; es decir, aplicar su derecho. La idea es: hay un elemento extranjero que respetamos haciendo lo que suponemos que harían en su país, según su propio derecho. Este fenómeno, que sólo florece en clima de cosmopolitismo jurídico, se

⁸ Cf. lo explicaba en sus clases, v. Werner Goldschmidt, *Apuntes de Derecho Internacional Privado 1964*, Edición, Introducción y Notas de Celina A. Lértora Mendoza, C.A.B.A., Ed. FEPAL, 2025. (Libro digital, PDF)
Apuntes, clase n. 2, 9-4-64, p. 127 ss.

llama extraterritorialidad del derecho extranjero⁹. La extraterritorialidad del derecho es la aplicación del mismo por los tribunales de otro país. El DIP nace en el momento en que los jueces del país A aplican el derecho del país B, y viceversa. Esto es lo que se debe llamar extraterritorialidad del derecho extranjero (no del derecho solamente). Nuestro derecho propio tiene aplicación territorial en nuestro país. y el único que es extraterritorial es el derecho privado y no el público¹⁰.

2.2. Los principios de justicia en la *lex indirecta*

Al aplicar a este tema los tres principios de la justicia y el derecho natural tenemos el siguiente resultado.

1) El principio de no lesionar a nadie se traduce en la obligación de cada país de respetar el elemento extranjero aplicando derecho extranjero.

2) En cuanto al principio de dar a cada uno lo suyo, puede ocurrir que un extranjero adquiera un derecho en otro país en virtud de sus leyes y

⁹ Debe aclararse algo aquí. Esta expresión es ambigua y es necesario aclararla. Por extraterritorialidad del derecho se puede entender su aplicación fuera del territorio propio; por ejemplo, si aplicamos derecho argentino a un contrato celebrado en España. No es consecuencia del cosmopolitismo político, sino de chauvinismo jurídico, y esto no es lo que se debe entender por extraterritorialidad del derecho.

¹⁰ Por ejemplo, un argentino no puede acusar aquí a un ladrón por un hurto cometido en París, pues nuestro Código Penal sólo se refiere a los delitos cometidos en el territorio (o en aviones o naves de guerra en cualquier parte, y mercantes en alta mar) o ser funcionarios ejerciendo sus funciones en el extranjero. Como el Código Penal no las alcanza, no es posible que se aplique el Código Penal francés. En derecho privado es distinto.

luego se traslada otro, por ejemplo, al nuestro. En este caso lo justo parece que se reconozca el derecho obtenido conforme a las leyes del país de donde viene.

3) El principio de vivir honestamente se traduce en la institución del orden público interno. No debemos reconocer el derecho extranjero escandaloso. Por ejemplo, van contra nuestro orden público los efectos personales –pero no patrimoniales– de la poligamia. En general eso es así en todos los países occidentales.

2.3. Valoración de la *lex indirecta* según la forma de aplicar derecho extranjero

El derecho extranjero puede ser aplicado en mayor o menor grado; hay, por lo tanto, muchas variantes en este aspecto. Sin embargo, en líneas generales la doctrina considera tres grados básicos: aplicación restringida, media y máxima. Cada uno de estos tres niveles o grados es adoptado por sendas teorías que responden a la pregunta por la aplicación de los principios institutos de DIP. Veremos rápidamente cómo es este funcionamiento.

En primer lugar, debemos considerar lo opuesto a la *lex indirecta*, es decir, el territorialismo jurídico. El territorialismo material declara que el derecho aplicable es el propio (y por tanto excluye absolutamente el DIP). Este territorialismo puede ser de mayor o menor intencionalidad. El de intensidad mayor tiene un solo derecho privado que se aplica a todos los casos con, o no con, elemento extranjero (ss el que rigió en la Edad Media). El de intensidad menor aplica siempre el propio derecho privado, pero tiene dos derechos privados: uno para los nacionales, y otro para los casos

con elemento extranjero (como el derecho romano que distinguía el *ius civilis* y el *ius gentium*).

Desde otro punto de vista, hay que considerar el radio de acción del territorialismo jurídico, que puede ser amplio o restringido. El territorialismo de radio de acción amplio, aplica el propio derecho a todos los casos, dondequiera se hubieran realizado, con tal que se tramiten ante sus tribunales (se hace jugar la institución del orden público internacional). El territorialismo de radio de acción restringido aplica el derecho propio a los casos realizados en el propio país U(rige en gran medida en muchos países, incluyendo Argentina).

2.3.1. Cantidad de derecho extranjero aplicable

La cuestión surge en el caso de que se declara aplicable derecho un derecho extranjero, por ejemplo, el español ¿qué cantidad de derecho español se aplica: el DIP español, o el derecho privado español?

A esta pregunta contestan tres teorías.

a) Teoría de la referencia mínima. Se llama así porque sostiene que del derecho extranjero se aplica un mínimo: el derecho privado y nada más. Si, por lo tanto, muere un argentino con último domicilio en Madrid, nuestro juez aplica el art. 1328, que declara aplicable el derecho español privado; según la teoría de la referencia mínima, o sea los artículos que tratan del derecho sucesorio. Si el proceso se hubiese radicado en Madrid, el juez español hubiese aplicado el art. 10 del Código Civil Español, que declara aplicable el derecho nacional del causante y como el causante es argentino, se habría aplicado derecho argentino. Según esta teoría llegamos a que se aplica el derecho español que el mismo juez español no aplicaría.

Esta teoría es sostenida por gran parte de los autores, la ley de introducción al Código Civil brasileño y el Código Civil Italiano. Esta teoría dominó al principio en casi toda la doctrina, pero ya no, aunque es muy vigente en los diferentes derechos positivos nacionales. Según la teoría referencia mínima, la referencia al derecho extranjero es como una invitación de cumplido.

b) Teoría de la referencia media o del desistimiento. La consecuencia jurídica de la norma indirecta, al declarar aplicable derecho extranjero, declara aplicable el derecho privado más la norma extranjera de exportación (las que declaran aplicable el propio derecho privado a un caso con elemento extranjero). O sea que, según esta teoría, el derecho extranjero se aplica si quiere ser aplicado, cuya “voluntad” de ser aplicado se traduce en las normas de exportación. Si el derecho extranjero no quiere ser aplicado, se busca otro que se preste a ser aplicado y si no se encuentra, el juez acude a su propio derecho privado. Es decir, que una norma indirecta debiera formularse así: “si se plantea un problema sucesorio se aplica: 1) El derecho del último domicilio del causante, si desea ser aplicado. 2) Si no quiere, aplicamos el derecho de la última nacionalidad... 3)... etc. (otros posibles puntos de conexión). 4) Como ningún derecho extranjero quiere ser aplicado, aplicamos nuestro propio derecho civil”. Esta teoría se basa en la aspiración de no aplicar derecho extranjero contra su voluntad. En cambio, la primera teoría, de la referencia mínima, en nada tiene en cuenta la voluntad del derecho extranjero de ser aplicado. Esta teoría es más respetuosa porque aplica el derecho que el derecho extranjero quiere aplicar. Según la teoría de la referencia media, la referencia al derecho extranjero es una invitación normal, si se rechaza se puede invitar a otro y si no, a nadie.

c) Teoría de la referencia máxima. Se basa en el deseo de respetar totalmente la voluntad del derecho que se declara aplicable, sea si quiere ser aplicado, o si no quiere, pero indica un tercer derecho (reenvío de segundo grado). Es decir, que esta teoría toma todo el derecho privado extranjero más las normas de exportación, más las normas indirectas. Esta teoría de la referencia máxima, la referencia puede compararse a una invitación que uno toma y que se puede regalar a otro, es decir, que es transferible.

Aunque esta teoría parece respetar más que las otras el elemento extranjero dando máxima participación a su derecho, también genera serios problemas, porque al acepta el renvío en primer grado (o reenvío estricto) a un derecho, el de segundo grado (se aplica un derecho que declara aplicable otro) y el doble reenvío y entonces se da un juego de ping-pong de derechos que reenvían uno a otro *ad infinitum*: el juego del reenvío lógicamente no termina nunca, porque se va del derecho propio al extranjero y de allí al derecho internacional privado. Para poder solucionar el caso es menester hacer una referencia al derecho privado, lo que es una incongruencia dentro de la teoría. Es decir, la teoría no funciona si la cadena de referencias incurre en una curva y como hay que aplicar un derecho debemos cometer una inconsecuencia. La teoría que cree que el objeto referido por la consecuencia jurídica es el conjunto de las normas extranjeras, fracasa, como se ve. Si la referencia se hace de norma a norma, se puede llegar al infinito. No hay ninguna justificación para saltar de la norma de derecho internacional a la del derecho privado.

2.3.2. Calidad del derecho extranjero aplicable

Preguntar por la “calidad” del derecho aplicable es plantear el tema del orden público, como el elemento negativo de la consecuencia jurídica¹¹. El problema surge de la confluencia de dos circunstancias: conflicto ideológico entre los diferentes países y obligación de los jueces de un país, de aplicar derecho de otro. La pregunta es entonces ¿cuáles son los límites de la obligación de un juez de aplicar derecho de otro país? O sea ¿cualquier derecho extranjero debe ser aplicado o existen limitaciones establecidas por el propio país que debe aplicar derecho de otro? Hay que advertir que aquí no se trata de asumir la teoría de la *comitas* (aplicación no obligatoria) sino de que precisamente en el supuesto de la obligación es que hay que establecer sus límites, relativos tanto a la justicia del caso concreto, como a la de las normas generales implicadas. El jurista Raape decía que si se abre la puerta al derecho extranjero también hay que prever “un cerrojo para cerrarla si es necesario”. El orden público es ese cerrojo. Savigny llamaba “leyes rigurosamente prohibitivas” al conjunto de normas que constituyen el orden público internacional de un país y que impiden la aplicación de un derecho extranjero que lo viole.

Ahora bien, frente a un caso concreto, la aplicación del principio del orden público puede funcionar *a priori* (se aplica siempre el propio derecho, frente a esa posibilidad, sin considerar el propio DIP o cualquier derecho extranjero) o *a posteriori* (se aplica el propio DIP y si la solución

¹¹ Tanto el tipo legal como la consecuencia jurídica tienen elementos positivos (indican la aplicación) y negativos (la impiden). Así, con respecto al tipo legal son requisitos positivos la cuestión previa y el tipo legal, y el elemento negativo es el fraude a la ley (impide la aplicación fraudulenta de una ley extranjera). En relación a la consecuencia jurídica, los elementos positivos que determinan la aplicación son los puntos de conexión y el reenvío, y el negativo es el orden público.

es contraria al orden público, no se aplica). En ambos casos se cumplen pautas de justicia, pero la forma *a posteriori* desfracciona, por lo cual resulta mejor o más justa. El resultado de la aplicación de este principio es doble: en primer lugar, impide la aplicación del derecho extranjero malo; en segundo lugar, lo reemplaza por uno bueno. Para cumplir este reemplazo hay dos posibilidades: aplicar el propio derecho, o buscar otro derecho más vinculado al caso. Esta segunda solución consulta mejor el respeto al elemento extranjero como principio de justicia, por lo cual es preferible.

Consideraciones finales

Lego de haber pasado revista –aunque no exhaustiva a los temas que suscita la justicia en la ley indirecta– es posible concluir con dos consideraciones que, sin ser estrictamente conclusiones en sentido lógico, implican una visión que considero adecuada de la problemática.

1. La valoración de la justicia de una ley indirecta no es esencialmente distinta de la valoración de la justicia de la ley directa. Si se adopta una posición trialista, en ambos casos se trata de considerar un orden de repartos, reglado por normas y valorado por la justicia. La dimensión dikelógica funciona metodológica y epistémicamente de modo análogo. Los principios generales de justicia enunciados aquí, así como otras teorías referidas al valor justicia (por ejemplo, las inspiradas en la axiología de Scheler) se aplican de modo análogo. Por lo tanto, es pertinente discutir este tema, no sólo dentro de la iusfilosofía (lo que resulta obvio) sino también en las cuestiones hermenéuticas y decisorias planteadas en la norma individual o sentencia, así como en las normas generales indirectas.

2. Si bien, como se ha dicho, hay analogía, también es necesario considerar que el planteo del tema dikelógico en la norma indirecta tiene algunas características propias, que se añaden en forma coherente (integrada) y no simplemente yuxtapuesta, de las cuales aquí menciono tres que me parecen las más relevantes. 1) En primer lugar, se debe considerar cuidadosamente el elemento extranjero, para evitar, consciente o inconscientemente, la intromisión de factores ideológicos o preferencias personales. 2) Hay que tomar en cuenta las diferencias históricas, culturales y sociales que constituyen la base sociológica de los derechos extranjeros, y tributar también respeto a esas diferencias, aun cuando no las compartamos, si no son contrarias a nuestro orden público. 3) Si aceptamos la teoría del uso jurídico por considerarla más adecuada para hallar una solución satisfactoria, hay que tomar en cuenta también las características o modos de proceder del juez extranjero cuya sentencia vamos a imitar; es decir, no solo la ley que él aplicaría, sino también la jurisprudencia, la costumbre o los hábitos judiciales que ese juez tomaría en cuenta. La exigencia de estos tres puntos –sin duda– constituye un *plus* de trabajo judicial, pero más que justificado para asegurar la justicia del caso, que es la finalidad principal de todo el sistema.

Recibido: 20-05-2025
Aceptado: 30-06-2025

Resumen. Un tema de real interés para la filosofía del derecho es el análisis de la llamada *lex indirecta*, es decir, una norma que no resuelve el caso (*lex directa*) sino que indica cuál es la norma directa que lo resuelve. El reconocimiento de la importancia de este concepto ha provenido de la célebre Glosa de Acurcio proponiendo la aplicación extraterritorial de la ley, lo que dio origen a la rama del Derecho Internacional Privado (DIP). La *lex indirecta* plantea una serie de problemas lógicos interesantes, cuya consideración es un presupuesto, dentro de la teoría trialista, de la consideración dikelógica, consistente en el respeto al elemento extranjero del caso.

Palabras-clave: *lex indirecta* - Glosa de Acurcio - Derecho Internacional Privado – dikelología – elemento extranjero.

Resumo. Um tema de real interesse para a filosofia do direito é a análise da chamada *lex indireta*, ou seja, uma regra que não resolve o caso (*lex directa*), mas sim indica qual regra direta o resolve. O reconhecimento da importância desse conceito decorre da famosa Glosa de Acursio, que propõe a aplicação extraterritorial da lei, dando origem ao ramo do Direito Internacional Privado (DIP). A *lex indireta* suscita uma série de problemas lógicos interessantes, cuja consideração é um pré-requisito, dentro da teoria trilateralista, da consideração dicelógica, que consiste em respeitar o elemento estrangeiro do caso.

Palavras-chave: *lex indireta* - Glosa de Acursio - Direito Internacional Privado - dikelogia - elemento estrangeiro.

Abstract. A topic of real interest to the philosophy of law is the analysis of the so-called *lex indirecta*, that is, a rule that does not resolve the case (*lex directa*) but rather indicates which direct rule resolves it. Recognition of the importance of this concept stems from the famous Gloss of Acursio, proposing the extraterritorial application of the law, which gave rise to the branch of Private International Law (PIL). *Lex indirecta* raises a series of interesting logical problems, the consideration of which is a prerequisite, within trialist theory, of dikelological consideration, which consists of respecting the foreign element of the case.

Keywords: *lex indirecta* - Gloss of Acursio - Private International Law - dikelogy - foreign element.

**La propiedad privada y sus límites
en la teoría política de Juan de París.
Sobre cómo impera, por sobre los derechos individuales,
el bien común o cómo es posible repensar
la apropiación antes de Locke¹**

Emiliano Primiterra

Introducción

Los estudios sobre Juan *Quidort* de París no son abundantes. Existen, sí, una serie de historiadores y filósofos que se han abocado a dilucidar el aporte de Juan en materia de filosofía política, más puntualmente respecto de sus estudios sobre la relación de la propiedad privada y el

¹ En este escrito se presentan cuestiones puntuales tendientes a esclarecer ciertos aspectos de los principios políticos que se hallan en la obra de Juan '*Quidort*' de París, a los fines de poder responder algunas cuestiones respecto a cómo el concepto de "propiedad" surge en la Edad Media. Siendo que el libro en cuestión tiene por objeto conmemorar y honrar la vida y obra de la Dra. Corso de Estrada, me he propuesto aportar a esta obra conjunta un estudio que quizás se distancie un poco de los temas que la Dra. Corso de Estrada ha estudiado. Aun así, vale aclarar que siendo estudiante tuve la oportunidad de acercarme a varios de los textos de la doctora Corso de Estrada cuando me encontraba formando parte de un grupo de trabajo e investigación coordinado por la Dra. Celina Lértora Mendoza. En aquellos años y siendo un joven estudiante, los textos de Corso de Estrada brindados por Lértora Mendoza fueron más que útiles para resolver algunas de mis inquietudes en aquellos momentos. Por ello, va mi respeto a su calidad de educadora e investigadora, intentando con estas pocas líneas sumar a su memoria.

poder temporal y espiritual, pero ello no acaba todo lo que pueda llegar a sostenerse sobre las tesis del pensador medieval.

En efecto, textos como los de Tursi², Coleman³, Bertelloni⁴, Ferreiro⁵, Watt⁶, Lecón⁷, Aznar⁸, García⁹, Nederman¹⁰, Primiterra¹¹, entre otros se

² Antonio Tursi, “Sobre el galicanismo en el et *Tractatus* de regia potestatepapali de Jean Quidort de París”, *Patristica et Mediævalia*, 14, 1991: 57-62. Ídem, “El antiimperialismo en el *Tractatus de regia potestateetpapali* de Juan Quidort de Paris. *Patristica et Mediævalia*, 16, 1005: 33-44. Ídem, “Naturaleza e historia en el *Tractatus* de Juan de París, *Veritas* (Porto Alegre), 44, 3, 1999: 781-788. Cf. Antonio Tursi, *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de París*. (Tesis para obtener el grado de doctor no publicada), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.

³ Janet Coleman, “Medieval discussions of property: ‘ratio’ and ‘dominium’ according to John of Paris and marsilius of padua. *History of Political Thought*, 4(2), 1983: 209-228. Ídem, “Dominium in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke”, *Political Studies*, 33(1), 1985: 73-100. Ídem, “The Dominican political theory of John of Paris in its context”, *Studies in Church History Subsidia*, 9, 1991: 187-223. Ídem, “Property and protest: political theory and subjective rights in fourteenth-century England”, *TheReview of politics*, 58(2), 1996:323-344.

⁴ Francisco Bertelloni, “Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado De potestate regia et papali de Juan Quidort de París”, *Scriptamediaevalia*, 2(2), 2009. Ídem, “Natura multipliciterdicitur Variantes en el uso del concepto de natura en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII”, *Scripta Mediævalia*, 4(2), 2011. Ídem, “Variantes en el uso del concepto de natura en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII”, *Scripta* Vol. 4, N° 2, 2011, pp 11- 30

⁵ Jazmín Ferreiro, *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media* (Tesis para

han propuesto dilucidar los significados políticos de la teoría de filosofía práctica de Juan. Sin embargo, considero, hay mucho aún por hacer.

obtener el grado de Doctora por la Universidad de Buenos Aires, trabajo no publicado), 2010. Ídem, “Acerca de la existencia de vínculos de dominio in statu innocentiae: La propuesta tomista frente a la formulación agustiniana”, *Scripta mediaevalia* Vol. 4, N. 2, 2011: 31-44.

⁶ Jean, de Paris., & John A. Watt, *On royal and papal power*, 1971 (*No Title*).

⁷ Mauricio Lecón, “La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París”, *Revista de Filosofía (Venezuela)* 85, 2017:102-117.

⁸ Bernardo Bayona Aznar. “Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal.” *Principios: Revista de Filosofía* 12.17, 2005: 57-75.

⁹ Ricardo M., García, “La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio Romano/Ownership According to John Quidort and Giles of Rome”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22, 2015: 181-192.

¹⁰ Cary J. Nederman, “Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in medieval political thought”, *Journal of the History of Ideas*, 49(1), 1988: 3-26.

¹¹ Emiliano, Primiterra, “La separación de poderes en el siglo XIII Un acercamiento al concepto político en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de París”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 58, 135, 2021: 163-182. Ídem, “¿Qué entiende Juan Quidort de París por “gobierno”? Sobre una de las tesis más importantes en el texto *Sobre el poder real y papal*”, *Mediaevalia Americana, Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, Año 2, 1, 2015: 47-65. Ídem, *Un estudio de la obra ‘De regia potestate et papali’ de Juan Quidort de París: sobre la tesis de la separación de poderes* (Tesis para obtener el grado de licenciado. Tesis no publicada), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019.

La conceptualización y significación en torno a la propiedad privada, a su concepto (no ya a su idea), a su formulación (desde un lugar y tiempo particular), a sus orígenes (los cuales en tanto concepto deben su existencia a la pregunta situada), como también así a sus múltiples aplicaciones en el ámbito de la política real (esfera que, hoy día, está siendo minada por múltiples discursos en torno a los alcances irrestrictos de la apropiación), es de cabal importancia para pensar el lugar del sujeto contemporáneo en su entorno socio-cultural y económico. Así, por tanto, en un mundo en que pareciera más frecuente la extracción de recursos en pos de un “bien de mercado”, en detrimento de muchos sujetos y personas quienes habitan las regiones así explotadas, es imperioso repensar cuales son los alcances de estas practica y, concomitantemente, del concepto anclado en una tradición mercantilista como ser el de propiedad privada.

Esta pregunta sobre los límites y alcances del ejercicio de adquisición de propiedad toma particular importancia en vistas de que los defensores del mercado promulgan leyes, actitudes morales o siguieren modos particulares en que debemos relacionarnos con el mercado y, así también, con otros sujetos, que es imperioso dar una respuesta contra-hegemónica a la actual situación respecto de la relación entre la propiedad y personas. Esta importante pregunta que nos hacemos en este trabajo y que podría resumirse en “¿qué límites hay para la terrorífica apropiación del ‘todo’?” Podría ser respondida volviendo al texto y trabajo de Juan de París, para quien- en efecto- la adquisición de propiedad (la cual es un derecho erigido sobre la *naturalización* del derecho mismo) posee sus limitantes. Estos limitantes han sido olvidados, o “pasados por alto” por mucho de los actuales teóricos de la propiedad privada y del mercado¹², sin

¹² Por tomar alguno de ellos: de Hayek: (Friedrich August Hayek, & J. V. Torrente, *Los fundamentos de la libertad* (Vol. 5). Madrid, Unión editorial,

embargo no por ello son de nula importancia. La edificación de una definición (en nuestro caso, la de “propiedad”) responde siempre a parámetros ético-políticos desde la cual la respuesta a la pregunta es referida. En efecto, no hay jamás respuestas inocentes a preguntas, incluso, transparentes. Ni existe, en verdad, tal transparencia, pues siempre se preguntará desde un lugar, con una vivencia particular, desde una situación que no sea (posiblemente) la de otros.

La pregunta por la propiedad en la modernidad fue enunciada, en primer lugar, por Grocio, pero fue con Locke con quien dicha locución tomó su más pleno significado, al menos en lo que concierne a la modernidad y a nuestro tiempo. Ya Locke viene a sostener una serie de “barreras” a la apropiación. Estas barreras (que serán denominadas “condiciones de apropiación” – *provisos*) prontamente serán superadas por el filósofo inglés en vista de edificar, lo que considero, los cimientos de lo que será una defensa acérrima del mercado incipiente que estaba conformándose, de a poco, en aquellos años.

Las supuestas barreras se borran, ya por la introducción del dinero, ya por la observancia de tierra vacante a ser apropiada (la gran conquista de América). Sin embargo, Locke no observa la necesidad operar un limitante de la apropiación irrestricta fundada en un aspecto netamente

1998; F. A. Hayek & J. V. Doncel, *Camino de servidumbre*. Madrid, España: Revista de Derecho Privado, 1946), Rothbard (Murray Rothbard, *For a new liberty: The libertarian manifesto*. Ludwig von Mises Institute, 1978; Ídem, *The ethics of liberty*. NYU Press, 2002), Nozick (Robert Nozick, *Anarchy, state, and utopia*, 1974), Simmons (John Simmons, *The Lockean theory of rights* (Vol. 45). Princeton University Press, 1994), Rand Ayn, et al. *La rebelión de Atlas*. Grito sagrado, 2003.; Ídem, *Letters of Ayn Rand*. Penguin, 1997; A. Rand, & I. de Paola, *El manantial*. Grito Sagrado, 2004), entre muchos otros.

ético. Sus “condiciones de apropiación” son ya modos teológicos (mandatos impuestos por Dios mediados por la razón natural), ya mecanismos económicos (puesto que promueven mejoras en la adquisición de utilidades generales). Sin embargo, en Locke no aparece un argumento en favor del “bien común”. Ese concepto no existe en su tratadística. Podría, algún defensor del pensador inglés intentar encontrar (sin éxito, en verdad) alguna referencia a ese concepto, pero la tarea sería en vano. Lo curioso es, sobre todo, que Locke conocía bien el trabajo de Juan de París, y aún así los principios que regulan la propiedad irrestricta en la teoría del primero poseen condimentos que fácilmente podrían ser superados, algo que bajo ningún aspecto sucede en la teoría de Juan.

Volver al pensamiento medieval es imposible. No podemos situarnos (dadas nuestras experiencias presentes) en aquel mundo histórico que solo conocemos mediante los textos de especialistas en el tema. No es posible volver el tiempo atrás, ya nosotros no somos aquellos sujetos que habitaron esas tierras con particulares conceptos morales, éticos y políticos, sin considerar la vasta diferencia del sistema económico. Sin embargo es posible extraer algunas formas particulares en que la relación de los hombres (en tanto género) se daba con el mundo y aplicarlas a nuestro presente.

La conceptualización (que era ya una Idea para ciertos pensadores del Medioevo) respecto del principio moral-teológico del “bien común”, en la Edad Media, ya disponía una serie de enunciados mediante los cuales ciertas actitudes sociales se veían limitadas. Así, por ejemplo, el caso de la teoría política de Juan de París es un caso paradigmático y, creo también, necesario en el estudio y abordaje de políticas actuales. Olvidar la función socio-cultural de los medios de producción y adquisición es el pecado original de nuestro tiempo. Es el mal (la teogonía) que irrumpe en

nuestra relación con el espacio que habitamos, con los Otros con quienes habitamos, y nos sumerge en un mar de terribles posibilidades a futuro.

Volver a repensar los alcances y límites de la propiedad en el Medioevo no es volver a pensar cómo un medieval, sino como un medievalista. Pensar qué puede hacerse con esas categorías de tiempos inhóspitos a la luz de nuestras actuales luchas y cadencias. Así, pensar la cuestión de la propiedad como concepto (circunscripto a un tiempo y lugar, con una historia particular y en razón de preguntas que no pueden emerger en cualquier lugar del mundo) debe ser también pensar la cuestión de cómo la propiedad emergió en otros tiempos y lugares, para extraer de esas significaciones aquello que nos ayude mejor a entender nuestros propios fantasmas epocales.

Es por ello que el presente trabajo intentará determinar los usos y alcances de la propiedad privada en Juan de París, no porque estas páginas supongan la necesidad de volver a aquella época, sino porque entendemos que –con el tiempo y el surgimiento de nuevos modos de pensar la cuestión de la propiedad– el discurso ha olvidado un componente fundamental de la construcción del inicio de tal concepto: que el mismo está a disposición de la humanidad y no está a la de aquel (o aquellos).

Los orígenes del *De Regia potestate et papali*

Siguiendo a Coleman, se podría sostener que el texto de Juan que más ha sido debatido, esto es, el *Tractatus de regia potestate et papali* (RPeP) es una suerte de sumatoria de escritos en los cuales el dominicano había estado trabajando durante muchos años.¹³ Esto parece ser cierto en razón

¹³ Janet Coleman, “The Dominican political...”

de que el texto en cuestión, si bien reúne una serie de conceptos núcleo sobre los cuales las premisas centrales de su teoría orbitan ello no contradice la observación de que hay capítulos del texto que podrían ser dispuestos en tomos distintos y con intenciones filosóficas diversas. Así, por ejemplo, Tursi refiere que

“el título *Tractatus de regia potestate et papali* se corresponde, en rigor, con los seis primeros capítulos de la obra sobre el total de veinticinco. Los restantes diecinueve se ajustan más bien a los tratados de literatura política, emanados de la curia romana hacia finales del siglo XIII y comienzos del XIV y conocidos como *potestate papae*”¹⁴.

Así, la primera parte del *Tractatus* (caps. I a VII) delimita los poderes papal y real, estableciendo sus respectivos orígenes, definiciones, organizaciones y relaciones. En la segunda parte (caps. VIII a XXV) y denominada por Tursi “*potestate papae*”, se puede encontrar tres subdivisiones. La primera de ellas que va de los capítulos VIII a X, establece el poder que tiene el papa en tanto heredero de Cristo. La segunda subparte que va de los capítulos XI a XXI, trata del poder que tiene el papa según los curialistas. Por último, en la tercera subdivisión de la segunda parte se trata la posibilidad de deponer al papa de su cargo por medio del concilio general de la Iglesia¹⁵.

Así, siguiendo a Coleman y Tursi, es importante hacer notar que el tratado no cumple la función unívoca de una defensa respecto del poder de Felipe conforme a lo dispuesto por Bonifacio en torno al problema de cobrar impuestos a las iglesias que habían en territorio francés en

¹⁴ Cf. Antonio Tursi, “Los fundamentos...”

¹⁵ *Ibid.*, pp. 20-22.

momentos de la contienda por el territorio de Aquitania en la cual Felipe se ve involucrado. Sin embargo, la edición del texto en su conjunto, no ya como tratados separados, sino como un solo libro que tiene una serie de capítulos que determinan los **límites** del poder, tanto real, como papal, como así también en relación a las personas propietarias, daría cuenta de un sentido unívoco a todos los capítulos que bien podría ser entendido como denotando la importancia de atender a las barreras ético-políticas y teológicas de las conformaciones del *dominium*.

¿Cuál propiedad privada?

Cuando hablamos de algo cuyo sentido no podemos dilucidar del todo, si nuestra tarea pretende construir conocimiento verdadero, al menos en la forma de la interrogación, debemos preguntarnos desde qué lugar la pregunta misma es enunciada. Así, hablar de “propiedad” en el sentido de Juan como si en cualquier otro sentido se tratará (como si pudiéramos traducir ese mismo concepto a cualquier otra enunciación, por ejemplo, el encontrado en el arduo entramado de sentido del que John Locke da al vocablo), es una tarea vana. No tiene ningún tipo de sentido referir que los conceptos son puros e inmutables, por algo son conceptos. Sin embargo hay quienes aún postulan que esto es posible, que la traducción de una formulación gramatical tiene sentido (político, ético...etc.) al ser aplicado a cualquier otro aspecto de la realidad. Esta tarea, como ya demuestran los estudios de Schwarz¹⁶, es imposible.

La conceptualización de la propiedad en Juan tiene su condimento personal. No es la propiedad de Locke, no la de Grocio, ni siquiera la idea que podría llegar a encontrarse en Tomás de Aquino o en Guillermo

¹⁶ Roberto Schwarz, “Las ideas fuera de lugar”, *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, 3, 2014: 183-199.

de Pagula. Su conceptualización sí debe, quizás, algo al trabajo de Tomás, otro tanto a las ideas de Herodes, Vigilancio y Joviano (contra quienes Juan polemiza, pero sin cuyas propuestas la suya no hubiese, quizás, emergido). Otro tanto puede decirse respecto de la posición del franciscano Pecham, cuya teoría del *dominum* se propondría contraria a la de Tomás¹⁷. Las fuentes de cuyas propuestas Juan edifica la suya propia son muchas. Las hay conformes a su pensamiento y las hay totalmente contrarias.

La idea de propiedad de Juan es particular. La misma se afianza sobre dos grandes pilares. Uno de ellos es un derecho natural a la adquisición sobre bienes exteriores (*bona exteriora*) por medio tanto del trabajo como del comercio. El otro gran pilar no es ya el de un aspecto positivo, como el primero, sino el de uno negativo: el freno dispuesto por el bien común a la adquisición de propiedad. Así, en Juan, la adquisición tendrá un condimento que hará posible la obtención de bienes¹⁸ y un condimento

¹⁷ Janet Coleman, “The two jurisdictions: Theological and legal justifications of church property in the thirteenth century.”, *Studies in Church History* 24 1987: 75-110.

¹⁸ Tal adquisición irrestricta por medio de la cual las personas podrían adquirir los medios necesarios para su subsistencia viene conformada por la necesidad de asociación que los hombres deben observar conforme a la teoría política de Cicerón. Así, para Juan la posibilidad (y necesidad) de la asociación de los hombres entre sí por medio del lenguaje permite a la conformación de una sociedad (previa a la existencia y edificación del poder político) que posibilita la adquisición de posesiones particulares. La idea de que haya, en esta situación “más natural”, posesiones y no propiedades viene a darse porque para que existan “propiedades” propiamente dichas deberá existir un poder central (el poder del rey, en este caso) que mediante una serie de edictos y leyes, promueva castigos particulares a quienes no respetan la (ahora) propiedad de otros. En la situación de posesión, la misma, por no contar con un entramado político que

que supondrá un límite a la posibilidad de mantención de tal bien exterior.

Así, el corolario de la adquisición de propiedad demuestra que la misma no sucede sin mediación de la sociedad como un conjunto. Para Juan, los reyes y/o el papa tienen poder de administrar los bienes exteriores de los particulares toda vez que sea necesario. Por ejemplo, cuando la fe y las costumbres (de los fieles) se ven amenazadas por una fuerza mayor (una guerra, por ejemplo), el papa (lo mismo que el rey) tiene poderío para utilizar las propiedades, tanto laicas como así mismo eclesiásticas, para resolver el conflicto que se presenta en la comunidad en cuestión.

“...en los casos en los que no hay necesidad, sino alguna utilidad espiritual o cuando constara que los bienes exteriores de los laicos no podrían satisfacer tal utilidad o necesidad, no puede el papa compeler a nadie, pero sí podría conceder indulgencias a los fieles

suponga su defensa, es más endeble y, por tanto, no compele un sentido fuerte de apropiación cómo sí lo hace el concepto de “propiedad”. Si bien el derecho de gentes se edificaría en el derecho natural que tienen todos los hombres de defender su vida, la construcción política que (temporalmente) se sigue de tal instancia de consenso, daría cuenta de una afirmación superior de la apropiación de bienes exteriores en conformidad con la existencia de leyes que promuevan su defensa, a la vez que castiguen a los posibles infractores.

Aquello que para la modernidad se conoció con el nombre de “pacto” [o contrato, también podríamos decir, salvando las distancias que suponen ambos conceptos, y atendiendo a que ambos promueven el *excursus* de la situación en estado natural del hombre], en la tratadística medieval se llamó “derecho de gentes”. Cf. Ricardo García, “La propiedad según...”, p.185. En García no aparece esta homologación del “pacto” y del “contrato” como se presenta aquí.

a cambio de recibir alguna ayuda, y otra cosa, según creo, no le ha sido conferida” (RPeP, p. 98)¹⁹.

En este sentido, la propiedad que tendrían los hombres en conformidad con su trabajo deberá siempre estar dispuesta para el uso de la autoridad, en este caso citado *supra*, eclesiástica, toda vez que ello suponga una respuesta ante un caso de necesidad. Fuera de tales eventos, el papa no tiene potestad real sobre las propiedades.

Ahora bien, “en tiempos de necesidad” se entiende, como ya se ha referido, aquellos momentos de guerra. Esta declaración de derecho que tiene la autoridad sobre los bienes de los propietarios no solo es poseída por el papa, sino también por el príncipe. En el caso del papa, este podría adquirir propiedad (en nombre de la iglesia, y por tanto transformar esa propiedad privada en propiedad común eclesiástica) por medio de un pacto con algún fiel el cual pida indulgencia al papa. Por fuera de este escenario, el sumo pontífice solo podría adquirir propiedad dado un caso de necesidad y conforme a lo establecido.

El “bien común” aparece, en Juan, cómo aquello a lo cual esta ordenado el reino. En este sentido podría concebirse al “bien común”, dada la tratadística tomista-aristotélica, cómo la finalidad del reino. Todo reino debiera tender al bien común (*utilitas communis*), o lo que es lo mismo, a la paz (*pax*). Sin embargo, para lograr dicho empréstito es necesario, antes bien, la cumplimentación de una serie de condiciones. La comunidad no podrá nunca llegar a vivir en paz sin antes la existencia de

¹⁹“In casibus vero non necessitatis, sed alicuius utilitatis spiritualis, vel ubi non constat quod conferant bona exteriora laicorum tamen utilitati necessitati, non habet papa compellere quemquam, sed posset papa dare indulgentias fidelibus pro adiutorio ferendo, et aliud non esse collatum, ut puto”

un gobernante (*dirigens*) que venga a resolver los conflictos entre particulares y, así también, los conflictos subyacentes entre el reino que el mismo administra y otros reinos. A su vez es necesario, también, que los hombres, hacia dentro de los límites políticos del reino, puedan observar que el rey cumple con el propósito de su nombramiento. El rey quien no defienda la propiedad privada de los hombres que transitan por su territorio, podrá ser debidamente destituido de su función.

Así, por ejemplo, podríamos resumir lo referido hasta aquí del modo que sigue:

- 1) Definición de propiedad privada: Todo aquel bien que es apropiado por un individuo mediante su trabajo, arte o industria; el cual está legítimamente respaldado por leyes dictadas por un juez o príncipe; que a la vez tanto la comunidad como el rey aceptan una vez apropiada la cosa que la misma sea tenida como propiedad privada de quien puso esfuerzo en trabajarla.
- 2) Definición de Bien Común: Aquello a lo que debe tender la comunidad para poder permanecer en paz y que no haya guerra entre quienes la conforman para que la misma no se disuelva y vuelva a un estado anterior de sociabilidad no cooperativa (multitud), en donde no hay ley ni regente²⁰.
- 3) Definición del papa: Administrador de todos los bienes eclesiásticos. Persona no propietaria de bienes particulares, no siendo tampoco soberano de la Iglesia, sino su administrador.
- 4) Definición de rey: Quien, estando solo en su poder, rige correctamente una sociedad en pos del bien común, no siendo soberano sobre los bienes

²⁰ Si este es un correcto entendimiento de la tesis de Juan respecto del “Bien Común”, entonces ¿podría pensarse que hay un principio rector de sociabilidad que es el “cooperativismo”?

de los particulares, sino administrador de los mismos en ciertos casos como ser el de necesidad

De esto se podría concluir lo siguiente:

- 1) La propiedad privada sólo se adquiere por el trabajo²¹ de un particular, junto al reconocimiento emanado de la ley.
- 2) Una vez adquirida la propiedad privada del modo en que se refiere en (1), esta puede ser vendida o donada a un tercero, en cuyo caso la persona propietaria en primera instancia pierde todo derecho sobre la cosa.
- 3) La propiedad privada no puede ser quitada a su legítimo dueño por el rey, salvo en casos de necesidad.
- 4) La propiedad privada no puede ser quitada a su legítimo dueño por el papa, salvo en casos de necesidad.
- 5) El bien común es la única razón por la cual puede ser intervenida- por el rey o por el papa- la propiedad privada²².

En la conceptualización de Juan respecto del tratamiento y entendimiento que él tiene de la propiedad privada se evidencia una gran diferencia respecto al modo en que el concepto es formulado por Guillermo de Pagula, para quien ni siquiera frente a casos de necesidad el poder político puede obligar a los propietarios a que enajenen sus bienes privados en razón del “bien común” o la “paz”. El rey debiera prever los posibles casos de necesidad a futuro y, con su erario privado, hacer frente

²¹ Cuando se refiere “trabajo”, no solo se indica el esfuerzo de extraer lo dado a todos de su estado natural y hacerlo propio, privando a otros de su uso; sino que también se entiende por “trabajo” el esfuerzo que significa, para un particular, el ejercicio de una transacción económica con otro particular para adquirir algún bien.

²² Cf. Emiliano Primiterra, “Un estudio de la obra *De regia potestate et papali’ ...*”, p. 103.

a los conflictos sin necesidad de propiedades ajenas. Si el rey fuese a quitar la propiedad de un particular, ello no sería otra cosa más que robo, no importa la justificación o marco jurídico que se le intente dar al acto. En este sentido, Pagula “va un paso más allá” que Juan en su defensa (ahora acérrima) de la propiedad privada, ya que para Juan la propiedad existe si y solo si quien es propietario entiende que la misma esta, en su finalidad última, al servicio de la comunidad.

A los fines de concebir mejor la idea que Juan tiene sobre la propiedad, Tursi (2009) y Ferreiro (2010) han sostenido dos diversas ideas respecto a lo que “propiedad” significa para Juan.

Para Tursi²³ los bienes laicos (1) poseen su origen en el trabajo propio de cada hombre, así cada particular es dueño de su esfuerzo y del producto de este. (2) Estos bienes son también particulares, ya que cada individuo imprime- por medio de su trabajo- su sello en el bien en cuestión y (3) los bienes de los laicos no son comunes, ni guardan algún tipo de relación entre sí. Es por ello que los particulares no poseen- nos refiere Tursi- por encima suyo un administrador común, sea el príncipe o el papa. (4) De lo anterior también se deduce que cada particular tiene dominio absoluto sobre los bienes y puede, por tanto, disponer de ellos como les plazca, (5) sin con ello perjudicar a otro²⁴.

²³Cf. Antonio Tursi, “Los fundamentos...”, pp. 134-135.

²⁴ Emiliano Primiterra “Un estudio de la obra ‘*De regia potestate et papali*’...”, p. 86.

Para Ferreiro²⁵, existen dos orígenes de la propiedad privada. Por un lado la propiedad tiene su origen en el trabajo, y es este tipo de propiedad el que se denominaría propiamente *dominum*. El segundo tiene como origen la concesión, esto es, el poder que tienen los propietarios del *dominium* de dar a otro lo que uno posee como propio. Este último tiene como fundamento el primer tipo de propiedad, ya que sin trabajo y adquisición privativa, no puede darse a otro cosa alguna. Así, por tanto, el origen del primer tipo de propiedad es el trabajo, y este da lugar a un segundo sentido de “propiedad” que es el obtenido por medio de la concesión. Así,

“el tipo de propiedad que se detenta en sentido secundario y derivado es de gran importancia, pues da cuenta del tipo de propiedad que tiene la Iglesia sobre bienes donados, ya que son producto del trabajo”²⁶.

En este aspecto, estas dos maneras de presentar la cuestión, lejos de ser contradictorias son complementarias. En efecto, las consideraciones tanto de Tursi, como de Ferreiro conciben la propiedad como una adquisición producto de los medios históricos mediante los cuales los sujetos se apropian de bienes exteriores. Si no fuese posible la adquisición por medio del trabajo, no sería posible la concesión de tales productos. Los bienes adquiridos tanto por el trabajo particular, como así también por medio del comercio, son propiedad únicamente de los hombres que poseen (derecho mediante) tales bienes. Ni el rey, ni el

²⁵ Jazmín Ferreiro, *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media*, Tesis no publicada. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, pp. 193-216.

²⁶ *Ibíd.*, p.193.

papa, pueden disponer de ellos como les plazca sin antes atender a los casos de necesidad.

El tipo de propiedad privada que define Juan da cuenta de la delicada relación que existe entre esta y el poder político. Ferreiro (2010) sostiene que para Juan el poder político se edifica para solventar el conflicto que existe entre particulares en función de que algunos de ellos no actúan conforme a la razón y en concordancia con la ley natural. Así, algunos hombres sostienen conflictos con otros impulsados por deseos propios conforme a la toma de propiedad privada de otros. El impulso primario de conservación de los hombres (de todos) sin regulación externa de institución alguna atenta tanto contra el bienestar particular como así contra el común.

Lo común, en este aspecto se evidencia en el intercambio de productos (en el comercio). En otras palabras, la esfera de lo común que da lugar a la autopreservación conforme el aspecto de la sociabilidad ciceroniana demanda la instauración de un soberano que imponga ley y todo ello, a su vez, se encuentra determinado por el aspecto económico del hombre. Así, no podría entenderse la necesidad de la instauración de un gobernante sin la apelación a la actividad económica de la esfera social. Sin embargo, es imposible reducir la interacción humana, para Juan, a lo netamente económico. Si bien lo económico da lugar y sentido a la instauración del poder del gobernante, no todo poder político queda reducido a una mera interacción económica. No es, como intenta hacer ver Dempf, que el hombre del que habla Juan es un *homo oeconomicus*. Aunque ciertamente el origen del poder político se halla en una interacción de tipo mercantil, no por ello su esfera de lo político se reduce necesariamente a ella. Sin ir más lejos, la finalidad del arco político por medio del cual se instaura la figura del *dirigens*, es la de dotar de paz (*pax*) a la sociedad, para lo cual

se apela a la posibilidad de (hoy diríamos) expropiar la propiedad de los particulares.

Así, la adjudicación de propiedad sobre los bienes no depende de príncipe (o juez) alguno, ya que el mismo no está capacitado para intervenir en la adjudicación de bienes temporales. La adjudicación de los mismos estaría dada, en una primera instancia, solo por medio del trabajo personal para luego (si fuera el caso) poderse lograr mediante la concesión. El trabajo sería una actividad privada y privativa del hombre sobre los bienes dispuestos por Dios en común a la humanidad y legitimado, luego, por la ley positiva (en estado político).

Se evidencia, así, una sustitución de un principio que permite la posesión en común de los bienes en una instancia pre-política por otro principio en una instancia política que determina solo la necesidad de reconocimiento de los bienes por parte de un rey-regente.

En otras palabras, en la instancia pre-política los bienes particulares se obtienen, para Juan, y siguiendo la interpretación de Tursi y Ferreiro, de dos modos: por trabajo o por concesión. Sin embargo, instaurada la etapa política, en la cual se pasa de tener posesiones a tener propiedades, la conformación de las mismas y el reconocimiento de ellas ya no depende del trabajo ni de la concesión, sino acaso del dictamen de la ley por parte de un regente. Únicamente el regente podrá ser depuesto de su cargo de administrador cuando sus dictámenes vayan en detrimento de la voluntad de los particulares aunados en sociedad.

A este cambio en el fundamento de la propiedad, en donde se pasa del fundamento del trabajo y la concesión al fundamento de la legitimidad dada por un regente, lo llamo “sustitución de principio de

reconocimiento”, ya que en un inicio, para Juan, la adjudicación de posesión (y por tanto, el reconocimiento mutuo de las posesiones particulares) estaría dada en función del trabajo o de la concesión. En una instancia política, mediante la cual se instaura un regente tal que venga a dictaminar leyes conformes a obtener la paz, la adjudicación de propiedad (no ya de posesión) emanará de lo que el rey dicte en conformidad con la ley. En otras palabras, el rey adjudica propiedad en tanto juez. La tesis de “sustitución de principio de reconocimiento” no refiere que el rey es quien dice de quién es cada propiedad, sino más bien viene a aseverar de quien no es cada una. La instauración de propiedad estaría dada, en un principio, por medio del trabajo y la concesión, pero cuando ello no ocurra (esto es: cuando exista usurpación), o ante un caso de necesidad, el rey puede despojar de su bien a quien lo posea para, o bien restituirlo a su legítimo dueño, o bien utilizarlo para conseguir la paz.

Según esta tesis, el peso que el rey posee en cuestión de propiedad no se relacionaría con una descripción positiva de las cosas, sino más bien con una negativa. La definición positiva de la propiedad ya estaría dada por: (1) el trabajo personal de cada quien aplicada a la cosa trabajada, (2) por medio de la concesión producto del comercio o la donación, (3) el reconocimiento de la ley (de quien su ejecutor es el rey). Sin embargo, (3) solo se aplica cuando un propietario es damnificado por la usurpación de alguna otra persona. Solo en este caso el rey actúa (sin tener en cuenta los casos de necesidad) para referir que tal propiedad usurpada *no es* de quién la usurpó, sino de quien la adquirió tanto por (1) como por (2), esto es, legítimamente.

Cabe aclarar, a estos fines, otra cosa: el reconocimiento de la ley sobre los bienes no es lo mismo que el reconocimiento del rey sobre los mismos. En Juan aparece la idea de que existe la posibilidad de que una

comunidad de contractantes libres decida la instauración de un rey particular. Que tal o cual particular sea erigido rey es un evento accidental, ya que podría haber sido otro el que ocupe ese lugar. Sin embargo, aquello por lo cual la figura del rey es instaurada como tal (a saber, para soslayar los conflictos surgidos de los anhelos particulares en materia de propiedad) supone que hay algo que trasciende la existencia particular de quien detenta el poder político y ante lo cual debe rendir pleitesía.

El principio de jerarquía de ley

De lo referido sobre la supuesta relación que guarda el rey con la ley (la de proteger la propiedad privada y resolver los conflictos relativos a la misma), podría pensarse que para Juan hay una escalonada jerarquización entre dos fuentes del derecho positivo: (1) la ley en tanto que el poder político está para dirimir los actos que atenten contra la propiedad de los ciudadanos y (2) el rey quien, en tanto juez, aplica la ley. Claro está, por encima de (1) existen los casos de necesidad. A esta tesis la denomino “jerarquía de ley”. La “jerarquía de ley” viene así a describir la relación que existe entre el rey, la comunidad y la propiedad. Por encima de la figura del rey existe una preponderancia de los casos de necesidad en tanto que todo rey debe observarlas. Este hecho también puede traducirse pensarse como una super-erogatoriedad de las situaciones del bien común que se establecen como privilegiadas en términos absolutos respecto de la figura del *dirigens*.

Esa necesaria observancia al bien común se traduce, en el ámbito de la política real, en una serie de corolarios y leyes que emanan del ámbito moral (pre-político) y cuyos fundamentos se encuentran en la ley natural.

La ley positiva, en tanto emanación de quienes contratan la instauración de una sociedad política, viene a (1) transformar aquella idea de posesión (encontrada en estado pre-político) para dar lugar al origen de la propiedad privada y (2) a instaurar la figura de un rey. Este derecho que se instaura y que promulga la emanación de la figura de un rey-juez quien dirime los “pecados” contra la propiedad, no puede –salvo casos de necesidad– contradecir los principios que la ley (natural) intenta resguardar.

La ley natural, a diferencia del *derecho de gentes* es pre-política. Decir ello no es decir nada nuevo a lo que ya entendemos respecto al entramado filosófico-político de muchos pensadores medievales. Sin embargo, lo nuevo sería pensar que la instauración del derecho de gentes tiene que estar supeditado a la observancia de los corolarios de la ley natural. Así, tanto la conformación de la sociedad como (concomitantemente) la instauración de un *dirigens* deberán supeditarse a la observancia de los principios emanados de la ley natural.

Este conjunto de enunciados de la ley natural que prevalecen por sobre la instauración y poder del rey administrador de los bienes se podrían resumir (sin reducirse) a: (1) el derecho de adquisición de bienes por medios legítimos y (2) la necesidad de alcanzar la *pax*.

Así, por tanto, en la punta de esta pirámide jurídica, pensando el esquema como si de una “pirámide de Kelsen” se tratase,²⁷ podríamos suponer la existencia de leyes de posesión (que determinen la adquisición de bienes mediante el trabajo y la concesión) y que, aún cuando se instaure el poder político y se pase a un reconocimiento de la propiedad por medio de la ley positiva, siempre estarán presentes como faro guía

²⁷ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2020.

para la construcción política del regente que debe obedecer incluso esa misma ley, aun cuando el principio de reconocimiento haya mutado de un sentido natural a uno legal²⁸.

En otras palabras, y para resumir lo dicho, aun cuando el “principio de reconocimiento” haya sido sustituido como sostengo *supra*, la instauración del regente (quien tiene por tarea administrar los bienes privados y velar por el “bien común”), debe aún edificarse en concordancia con el conjunto de principios que se observan contenidos en la “ley natural”.

El pasaje de la apropiación (posesión) a la propiedad privada (legal)

El hombre es, por naturaleza- esto es, por origen divino- un ser gregario que pertenece, de manera natural, al orden de lo social, no pudiendo escapar de tal condición. Esta teoría de la cual se hace eco Juan tiene su origen en la lectura e interpretación que él hace sobre la teoría aristotélico-tomista, según la cual existe una determinación a que el hombre no pueda existir de otro modo que no sea en sociedad.

Solo ciertos animales y Dios pueden existir por fuera de la sociedad, de manera tal que se valgan por sí mismos. Así, por tanto, el hombre estaría siempre confinado a pertenecer a una sociedad producto de una voluntad celestial que lo ha marcado desde sus orígenes. En esta instancia de natalidad social coexisten, al menos, dos cosas: por un lado la determinación de que el hombre *debe* vivir naturalmente en sociedad y, por otro, la existencia de *absoluta libertad* de la que goza en estado de *communis possessio*, por la cual puede apropiarse de todo bien sobre la Tierra por medio de su trabajo pero sabiendo que tal apropiación no es

²⁸ Cf. Emiliano Primiterra, “Un estudio...”, pp. 85-86.

otra cosa más que precaria. La razón de la condición de precariedad se debe a que la falta de leyes y de un regente imposibilitaría la coerción y coacción necesarias para alcanzar la paz y el bien común, lo que se traduce en que las personas no puedan ampararse en leyes estables al momento de ser injuriados por otros. La *posesión* (apropiación precaria) únicamente se daría en el mismo estadio en que no existan leyes ni regente alguno. En este escenario nadie podría reclamar como suyo aquello a lo cual aplicó su esfuerzo (o adquirió por alguna actividad comercial) ya que no habría un poder tal que castigue los actos “criminales”²⁹.

De este modo se evidencia como, por un lado, en la teoría de Juan se da la posibilidad de pensar la sociabilidad como natural y, por el otro, se deja lugar para proponer una instancia, al menos problemática, para que dicha sociabilidad se dé de manera plena: los conflictos existentes hacia dentro de la instancia en razón de la existencia de posesiones precarias.

Esta arista de la teoría de Juan respecto de la cual la sociedad, con base en la concepción aristotélico-tomista, tiene su origen natural, se contraponen a la instancia en la cual el individuo, siendo libre, puede poseer como suyo cualquier bien sobre la tierra. Esta posesión es

²⁹ En sí, “criminal” tendría acá dos acepciones distintas. Por un lado sería “criminal” aquello que atenta contra la legitimidad de la adquisición precaria de algún bien exterior, lo que se traduciría en una guerra de personas toda vez que alguna se vea damnificada por el accionar de otra sobre una posesión particular. La segunda manera de entender “criminal” se daría en relación con el ámbito político y se entendería como la acción perpetuada por quienes atentan contra la propiedad de otro pero que, a diferencia de la instancia pre-política de posesión precaria, en este contexto político habría sí una fuerza política tal que pueda castigar la infracción y devolver a su legal propietario su cosa.

justamente precaria por no apoyarse en ley alguna, por no existir juez, ni príncipe, que dirima los conflictos subyacentes a la posesión precaria. Esta instancia por medio de la cual el hombre, en su absoluta libertad, puede tomar posesión de cualquier bien (incluso de aquel que ya es poseído por otro individuo, lo que daría cuenta de un acto ilegítimo de “usurpación”) conlleva la posibilidad de generar un estado belicoso entre individuos. Un particular, usurpando la posesión de otro, tomando para sí más de aquello que por razón natural debiera poseer para su propia subsistencia, produciría un mal.

El fin de este estado de guerra se corresponde con la teoría ciceroniana de la cual Juan también se hace eco: la multitud puede disponer de un juez que dirima los casos problemáticos sobre la posesión y, con ello, dar inicio a una instancia de paz entre sus miembros. Esta instancia de paz puede ser bien correlacionada con el llamado “bien común” (*utilitas communis*).

Por medio de la ley civil el hombre se instituye político, creándose a la vez un régimen de directrices morales y políticas que instaurarían una sociedad en cuyo seno hay bienes regulados que son propiedad privada de quienes los poseen, diferenciándose de una simple posesión como existía en la instancia en que no había orden político alguno. Esta instancia de legalidad dada por el marco de la existencia de un príncipe o juez viene a legitimar y perpetuar la propiedad en contra de quienes deseen usurparla sin (ahora sí) derecho alguno.

éste es uno de los momentos claves de lo que podría llamarse con el nombre de “historiografía de la propiedad”. Se evidencia en Juan la defensa acérrima de la adquisición sobre bienes exteriores desde una perspectiva que no tiene origen o límite en una serie de presupuestos

teologales, sino que se cimienta en una compleja argumentación de índole practica-comercial. Es imperioso, en los tiempos presentes, volver a poner el foco de la discusión en la relación que existe entre el nacimiento de los diversos conceptos de “propiedad” y el discurso que, de modo hegemónico, ha sabido sacar mayor provecho del concepto: el liberalismo. Ya Coleman³⁰ ha abierto el juego para discutir la relación entre Juan y Locke, pero aún hay mucho por hacer.

Más allá del principio de... propiedad

La propiedad, por más deseo que haya en su obtención, para Juan esta (y debe estar) determinada por los casos de necesidad. Definir un caso de necesidad no es tarea difícil, al menos en lo que respecta a la tratadística de Juan. Un caso de necesidad no es otra cosa más que aquel evento político en el cual un dirigente se ve facultado para superar los límites que la propia ley le impone a su ejercicio con el fin de salvaguardar la integridad del conjunto social. Así, ante una eventual guerra, o alguna otra situación de peligro extremo (una hambruna, una peste, o algún caso que requiera una rápida resolución, como ser el caso de la guerra por Aquitania), el rey-juez estaría facultado para tomar la propiedad de los particulares y promover la paz de la comunidad.

Toda vez que la sociedad se vea en una situación de peligro es el rey quien deberá llevar a cabo la tarea de promover el bienestar. Para ello tiene la potestad de hacer uso de la propiedad de los particulares (sean estos laicos o no) para tales fines. También no es solo el rey quien tiene esta potestad. Para Juan el papa también puede disponer de los bienes de sus fieles a fines puntuales que deben ser enmarcados dentro de un “caso de necesidad”.

³⁰ Cf. Janet Coleman, “Dominium in thirteenth and fourteenth-century...”.

Es por ello que uno de los pensadores más importantes para edificar el concepto en occidente de “propiedad privada” determina que la misma se encuentre supeditada al bien común siempre que la sociedad se encuentre en peligro. Pensar la propiedad privada sin este corolario es peligroso porque nos dejaría ante la urgencia de atender solo a la voluntad particular de quienes detentan la propiedad en detrimento de la sociedad entera.

Volver a Juan no es la respuesta ante los problemas que aquejan al mundo contemporáneo en el cual existen una gran cantidad de pobres y personas que no pueden darse el ¿lujo? de vivir bien. En donde el gran poder económico está centrado en pocas manos y de cuyos pliegues no rebalsa (¿no debiéramos decir “derrama”?) la riqueza que llega a tocar las cabezas de los que están más abajo. Sin embargo, volver a Juan es poder volver a un concepto de propiedad que da un poco más de esperanza sobre el modo actual en que las propiedades privadas debieran ser dispuestas y administradas. Pensar a la propiedad privada conforme a una utilidad ulterior y superior da cuenta de la necesidad de repensar nuestras propias categorías económicas. Ello, sin querer hacer un viaje al pasado y anclarnos en un mundo que ya no es el nuestro, nos permitiría pensar, repensar e imaginar nuevas categorías contemporáneas.

La propiedad debe estar a disposición del “bien común” (definirlo en los parámetros de hoy día es tarea necesaria y urgente). La propiedad debe ser administrada para (y por) el bien común (no ya por un rey-juez). La propiedad debe tender a la conformación de leyes superiores que ningún dirigente pueda suplir, o reformular. El reconocimiento debe ser preciso, pero no conciso. Debe dar lugar a una reformulación de lo que entendemos por propiedad sin con ello encasillarlo en un único proceso mercantil que vaya en detrimento de la sociedad.

Hoy algunos filósofos, juristas, sociólogos y politólogos que piensan la cuestión de la propiedad privada citan, mayormente, a Locke como su fundador y mayor ideólogo de la misma. Sería bueno ir unos años atrás. Sería bueno que estos “nuevos eruditos lockeanos” se encuentren con Juan y piensen, desde sus categorías, la adquisición actual de propiedad privada y vieran cómo el mercado no es un Dios (o no debe ser erigido como tal) y que, más allá del principio de propiedad está el del bien común.

Recibido: 10-04-2025

Aceptado: 30-06-2025

Resumen. Los estudios sobre Juan *Quidort* de París no son abundantes. Existe una serie de historiadores y filósofos que se han abocado a dilucidar el aporte de Juan en materia de filosofía política, más puntualmente respecto de sus estudios sobre la relación de la propiedad privada poder temporal y espiritual, pero ello no acaba todo lo que pueda llegar a sostenerse sobre las tesis del pensador medieval. La conceptualización y significación en torno a la propiedad privada, a su concepto, a su formulación, a sus orígenes (como pregunta situada), y también así a sus múltiples aplicaciones en el ámbito de la política real (esfera que, hoy día, está siendo minada por múltiples discursos en torno a los alcances irrestrictos de la apropiación), es de cabal importancia para pensar el lugar del sujeto contemporáneo en su entorno socio-cultural y económico.

Palabras-clave: medioevo - filosofía política - propiedad privada – poder temporal y espiritual - Juan de París.

Resumo. Estudos sobre Jean Quidort de Paris são escassos. Diversos historiadores e filósofos têm se dedicado a elucidar a contribuição de Jean para a filosofia política, mais especificamente seus estudos sobre a relação entre propriedade privada e poder temporal e espiritual. No entanto, isso não esgota tudo o que se pode sustentar a respeito das teses do pensador medieval. A conceituação e o significado da propriedade privada - seu conceito, sua formulação, suas origens (como uma questão situada) e também suas múltiplas aplicações no âmbito da política real (uma esfera que, hoje, está sendo minada por múltiplos discursos sobre o escopo irrestrito da apropriação) — são de suma importância para considerar o lugar do sujeito contemporâneo em seu ambiente sociocultural e econômico.

Palavras-chave: medieval - filosofia política - propriedade privada - poder temporal e espiritual - Jean Quidort de Paris.

Abstract. Studies on Jean Quidort of Paris are scarce. Several historians and philosophers have focused on elucidating Jean's contribution to political philosophy, more specifically regarding his studies on the relationship between private property and temporal and spiritual power. However, this does not exhaust all that can be sustained regarding the medieval thinker's theses. The conceptualization and significance of private property—its concept, its formulation, its origins (as a situated question), and also its multiple applications in the realm of real politics (a sphere that, today, is being undermined by multiple discourses regarding the unrestricted scope of appropriation)—are of paramount importance for considering the place of the contemporary subject in its sociocultural and economic environment.

Keywords: medieval - political philosophy - private property - temporal and spiritual power - Jean Quidort of Paris.

Precisiones sobre el significado de *duplex voluntas* atribuida por Tomás de Aquino a la malicia de los condenados

Beatriz Reyes Oribe

Introducción

Afirma el Aquinate en su *Comentario a las Sentencias* que “*in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis*”¹. La voluntad natural de los condenados quiere el bien por provenir del mismo Autor de la naturaleza humana, mientras que la deliberativa se encuentra totalmente apartada de Él, y pertenece a la iniciativa del mismo condenado, cuya voluntad ha permanecido hasta el fin en aversión a Dios, detestando deliberadamente aquello a lo que su naturaleza tiende. Esta división está significativamente expresada con el adjetivo *duplex*, ya que no se trata simplemente de indicar dos especies de actos volitivos, sino de considerar la falta de

¹ Tomás de Aquino, *Super Sententiarum* IV, d 50, q 2, a 1, qc 1, co.: “[...] in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit. [...]”.

unidad final de los hombres que rechazan la salvación. El Aquinate trata en varios lugares del *corpus* sobre la división de la voluntad humana según las especies de actos volitivos, sin embargo, no se refiere a esa división con el adjetivo *duplex*. Tampoco lo hace al referirse a las voluntades de Cristo.

Nos interesa estudiar los alcances que tiene la afirmación del Aquinate citada al comienzo y para ello dividiremos este trabajo en cuatro partes. En primer lugar, estudiaremos brevemente la división de la voluntad en natural y deliberativa que propone el Aquinate; en segundo lugar, analizaremos comparativamente las nociones de *natura integra* y de *natura relictæ*; tercero, la duplicidad de la voluntad en el estado final de condenación de algunas almas; finalmente, sacaremos algunas conclusiones².

La división de la voluntad en el Aquinate

Considerar la división de la voluntad humana formaba parte de la temática propia de un maestro de teología del siglo XIII, tanto en cuestiones cristológicas como antropológicas y éticas³. Dejando aparte el tema de la voluntad divina de Cristo, en su Humanidad y en todo hombre se consideran dos voluntades, la natural y la deliberativa. Tomás hace depender esta división de la voluntad, recibida de las autoridades que comenta, por un lado, de la división de la razón en *intellectus* y *ratio* y,

² Este trabajo forma parte del proyecto PIUNSTA “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII” que dirijo. Una primera versión del mismo fue leída en las Jornadas *Iustitia et iure* 2021.

³ O. Lottin, “La psychologie de l’acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e. Siècle occidental”, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, J. Duculot, Gembloux, 1957¹⁰: 392-424.

por otro, de la doble imbricación de la naturaleza en la racionalidad humana, y de la razón en toda naturaleza. Pero además esta división operativa de la voluntad refleja el juego armónico de la naturaleza y su desarrollo operativo racional y libre⁴.

Como hemos desarrollado en otros trabajos, tanto Tomás como otros escolásticos trataron el tema principalmente al comentar las *Sentencias de Pedro Lombardo* y, en el caso de nuestro autor, también retoma su estudio en la *Suma teológica*⁵.

Cuando el Aquinate habla de *voluntas ut natura* está pensando en una especie de acto volitivo que refleja el bien que un acto intelectual de la razón le presenta: “[...] *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* [...] no son diversas potencias, sino una cuya diferencia está en relación con la aprehensión precedente. [...]”⁶. Por ejemplo, es el caso de la respuesta a la *sindéresis*, hábito natural de los primeros principios de la praxis.

⁴ Beatriz Reyes Oribe, *La voluntas ut natura en S. Tomás de Aquino. Sus notas esenciales*, en prensa.

⁵ Beatriz Reyes Oribe, “Aproximación a la *voluntas ut natura* en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino”, en Celina A. Lértora Mendoza, Susana Violante et al., *Temas y problemas de la filosofía medieval : miscelánea*, Buenos Aires, RLFM 2019: 67-80.

⁶ Tomás de Aquino, *Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1 qc 3, ra 1: “[...] *voluntas ut natura*, et *voluntas ut ratio*: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. [...] Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione [...]”; *Super Sententiarum* II d 39, q 2, a 2, ra 2: “[...] *voluntas ut deliberata*, et *ut natura*, non differunt secundum essentialiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis

La respuesta de la voluntad a la presencia de la forma del bien en la razón es en esta vida un acto volitivo simple de amor a ese bien: “[...] algo querido por sí mismo, lo cual pertenece a la razón de fin [...]”⁷. Este es un acto primero de la voluntad, que consiste en la simple volición del bien. Es un acto predeliberado y, sin embargo, plenamente volitivo, ya que se actualiza la potencia ante un conocimiento intelectual del bien:

“[...] la voluntad puede tener un doble tipo de acto. Uno que le compete según su naturaleza, en cuanto tiende al objeto de manera absoluta; y este tipo de acto se atribuye a la voluntad *simpliciter*, como *velle* y *amare*, aunque para ello se presuponga el acto de la razón [...]”⁸.

Por otra parte, naturaleza y razón en Tomás van juntas ya que, por ser creadas, la naturaleza contiene las semillas de la razón creadora, mientras que la razón es capaz de operar naturalmente⁹. Esto significa que la

secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis[...].” En adelante las fuentes citadas pertenecen a S. Tomás de Aquino, salvo indicación en contrario.

⁷ *Summa theologiae* III, q 18, a 4, co.: “[...] in Christo fuit duplex actus voluntatis, unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis [...]”.

⁸ *De veritate*, q 22, a 13, co.: “[...] Unde voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis [...]”.

⁹ Cf. Laura Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral*, p. 193 y ss.: “[...] Tomás de Aquino sabe que Cicerón ha concebido tales “*semina*” o principios germinales, como una realidad incoada en la misma naturaleza, conforme a un modo de ser inacabado que aún requiere de una participación propiamente humana a través del ejercicio de la razón en el discernimiento concreto del bien

naturaleza está ordenada e inclinada a su bien, mientras que la razón creatural tiene por naturaleza una disposición para conocer y juzgar sobre esos bienes.

Lo mismo sucede con la voluntad, que está, por así decir, preparada para operar ante un bien conveniente a la naturaleza humana mostrado por la razón. Es decir que la voluntad está naturalmente inclinada a los bienes naturales. Pero es necesario que la razón los muestre para que la voluntad los quiera operativamente de modo natural. Esto es así porque la voluntad es una potencia operativa que se actualiza ante algún conocimiento, tal como dice el Aquinate:

“[...] la potencia apetitiva es potencia pasiva, la cual por naturaleza es movida por lo aprehendido: por lo tanto, lo apetecible aprehendido es lo que mueve sin ser movido, el apetito por su lado es lo que mueve siendo movido [...]”¹⁰.

Por otra parte, la voluntad no requiere de un hábito que la incline a su fin, ya que basta con la inclinación natural y el juicio de la razón que le muestra el bien, por eso dice Tomás que “[...] el acto simple de la potencia

moral y por vía de la realización del mismo en la vida práctica. De ahí la propiedad doctrinal de la equivalencia que nuestro escolástico establece en *In libros Sententiarum* entre las “*aretai physikai*” aristotélicas y las “*semina virtutum*” ciceronianas. Pues asimila en ambas una visión de la naturaleza humana por la que rechaza expresamente una concepción de la naturaleza humana carente de disposiciones teleológicas [...]”.

¹⁰ *Summa Theologiae* I, q 80, a 2, co.: “[...] potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum [...]”; *Summa Theologiae* I, q 77, a 3, co.

se da respecto de lo que por sí mismo es objeto de la potencia. Pero aquello que es por sí mismo bueno y querido, es el fin. Por lo tanto, la *voluntas* es propiamente del fin mismo [...]”¹¹. Otra situación se da respecto de la posibilidad de alcanzar el fin desde el punto de vista sobrenatural que requiere de la gracia divina y de la fe.

Es importante señalar que el ámbito de la *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino está marcado por el del conocimiento intelectual, que va del *intellectus* y la *synderesis* al de los juicios del virtuoso¹². Sin embargo, para este trabajo nos interesamos principalmente por lo que estrictamente pertenece a los hábitos naturales, ya que el problema que se planteó al inicio es el de la subsistencia en los condenados de una voluntad natural buena y su estricta separación de la voluntad deliberada.

En este sentido, el Aquinate plantea que existe un hábito natural de los primeros principios prácticos, cuyos juicios son intelectivos y *per modum naturae*. Es decir que son juicios cuya evidencia es inmediata en sí misma y para nosotros, porque su fuente son las inclinaciones naturales¹³. Además, son universales, precisamente porque versan sobre lo que es natural a todo hombre y porque pueden ser conocidos por todo hombre. De ahí que el deleite del pecado no puede corromperlos, si los consideramos como universales¹⁴. Es necesario tener en cuenta que en su

¹¹ *Summa Theologiae* I-II, q 8, a 2, co.: “[...] Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis [...]”

¹² Cf. Beatriz Reyes Oribe, *La voluntas ut natura en S. Tomás de Aquino*.

¹³ *Summa Theologiae* I-II, q 94, a. 2.

¹⁴ *Super Sententiarum*, II d 24, q 2, a 4, ra 3: “[...] iudicium universale [quod pertinet ad synderesim] per delectationem peccati non corrumpitur [...]”.

extremo esto vale fundamentalmente para los preceptos primarios de la ley natural, tal como explica Ramírez¹⁵.

Ahora bien, el acabamiento virtuoso de la naturaleza humana requiere de la actividad de la *ratio* y de la *voluntas ut ratio* o deliberativa. Porque es necesario conocer y querer el fin a través de los bienes que a él conducen. Y en la mayoría de los casos, aunque más no sea para consentir a ellos, es necesaria la deliberación.

Por esto mismo, es posible que los preceptos secundarios de la ley natural se vean oscurecidos por una vida contraria a esa misma ley y a las leyes justas, sobre todo si la deliberación es influida por una doctrina errónea. La voluntad deliberativa puede determinarse voluntariamente en el vicio, mientras que la conciencia, como juicio que conecta la ley natural con los actos concretos, volverse cada vez más oscura¹⁶.

¹⁵ Santiago Ramírez, “Derecho natural primario y secundario”, en *El derecho de gentes*, Madrid, *Studium* 1955, p. 81 y ss.: “[...] los primeros principios de la sindéresis, que expresan la ley puramente natural y contienen el derecho puramente natural, son y deben llamarse ley y derecho natural *primario*; mientras que las conclusiones próximas e inmediatas que expresan las leyes inmediatamente derivadas de la natural y contienen los derechos inmediatamente deducidos del natural, son y deben apellidarse ley y derecho natural *secundario* [...]”.

¹⁶ *Summa theologiae* I-II q 85, a 2, co.: “[...] naturalis inclinatio ad virtutem [...] diminuitur [...] in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum [...] quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum, diminuitur

Por el contrario, el desarrollo de las virtudes significa que los juicios del virtuoso amplían en cierto sentido la *voluntas ut natura*. Esto es así porque se da una connaturalidad con lo juzgado que facilita la rectitud del juicio, el cual se funda en el *status* de segunda naturaleza del hábito¹⁷. De este modo la *voluntas ut natura* no solamente se dirigirá a los bienes naturales, sino también a los bienes vividos de las virtudes.

Por otra parte, esta dualidad de la voluntad *ut natura* y *ut ratio* no es en sí misma algo que rompa la unidad de la naturaleza. Así como por el mandato délfico el hombre era conminado a ser lo que es, así también para el Angélico el hombre debe guiar su voluntad deliberativa según la ley natural, según lo que primariamente ama la *voluntas naturalis*.

En ese sentido, Tomás dice que “[...]la *voluntas ut natura* quiere algo de modo imperfecto y condicionado, salvo que sea llevada a ello como hacia un fin [...]”¹⁸. E inmediatamente antes sostenía en el mismo pasaje que la consideración de la relación con el fin la hace la *ratio* y la *voluntas*

autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae [...]”. *Summa theologiae* I-II q 85, a 2 ad 1: “[...] diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis [...]”. Cf. *Summa theologiae* I-II q 85, a 3, co.

¹⁷ B. Reyes Oribe, “*Voluntas ut natura* y virtud en Tomás de Aquino”, *Espíritu* LXI· n. 143, 2012: 95-108, pp. 98-99.

¹⁸ *Super Sententiarum* III, d 17, q 1, a 2 qc 1, co.: “[...] Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem [...]”.

ut ratio interviene queriendo o no ordenarse a él, porque la *voluntas ut natura* está llamada por naturaleza, valga la redundancia, a querer un bien como absoluto. Pero los bienes son múltiples, las inclinaciones son varias y el fin último solamente puede ser uno. Así la *voluntas ut natura* necesita descansar en un bien absoluto y para ello requiere de la *voluntas ut ratio*. En cierto sentido la naturaleza humana compuesta de diversas dimensiones tiene necesidad de desarrollarse desde la unidad metafísica y antropológica hacia una unidad moral y teológica.

Entonces, el problema que surge es si la *voluntas ut natura* puede descansar en un fin perverso. Esto nos lo plantean los textos de Tomás donde afirma una duplicidad de la voluntad de los condenados que veremos *infra*.

Natura integra y natura relicta

Antes de considerar el tema de la duplicidad de la voluntad en los condenados, conviene distinguir brevemente entre los diversos estados de la naturaleza humana que considera el Aquinate. Son categorías teológicas que nuestro autor utiliza ampliamente y que tienen incidencia antropológica y ética.

En primer lugar, y como relevante para la temática, Tomás enseña un *status viatoris* y un *status comprehensionis*¹⁹. El uno corresponde a la vida

¹⁹ *Summa Theologiae* III, q. 15 a. 10 co. “[...] aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, [...]”; *De veritate*, q. 18 a. 1 ad 13 “[...] Adae secundum statum innocentiae, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre [...]”.

terrena y temporal del hombre *–in via*²⁰; el otro, a la vida eterna de los que han sido salvados *–in patria*. Este último es un estado de algunos hombres más que de la naturaleza humana.

En segundo lugar, existe un estado de naturaleza íntegra, previo al pecado original, y el estado de la naturaleza caída posterior a este. Estos estados corresponden efectivamente a la naturaleza humana en general. El Aquinate considera una *natura integra* al tratar dos temáticas: la Encarnación del Verbo y la condición en el origen de Adán.

En el primer caso, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana íntegra, es decir, completa, cuerpo, alma y todas las potencias humanas²¹. Esta es precisamente la naturaleza de Adán antes de la caída original, o sea, el segundo caso. Pero esa integridad de la naturaleza adánica suponía, no sólo lo anterior que acabamos de indicar, sino también el efecto en ella de los dones otorgados por el Creador, es decir, la gracia y los dones conocidos como *praeternaturales*; entre ellos, la incoación de las virtudes²².

²⁰ *Super Sententiarum* II d. 23 q. 2 a. 1 s.c. 1. “[...] Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: Deum nemo vidit unquam: et sicut dicit quaedam Glossa Isa. 6, idest, nullus homo in statu viae existens. Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat [...]”.

²¹ Cf. *Super Sententiarum* III, d 2, q 1, pr.

²² *Super Sententiarum*, II, d 29,q 1, a 1, co: “[...] homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset [...] ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam [...]”. Cf. *Summa Theologiae* I, q 95, a 3, co.: “[...] rectitudo primi status exigebat ut homo aliquo modo omnes virtutes haberet [...]”.

Así vemos que en Tomás de Aquino el estado original de la naturaleza no es una naturaleza pura ni tampoco es una mera situación existencial donde no se distinguiría entre natural, sobrenatural y los dones añadidos. Claramente es posible determinar lo que corresponde solo a la naturaleza y lo que añaden los dones. Pero la naturaleza sin los dones está herida por el pecado original, ya no es íntegra, ni tampoco estrictamente pura o mera naturaleza, ya que se le ha añadido una debilidad²³. Tampoco es un estado hipotético de la naturaleza humana, que se pusiese meramente con un fin teórico explicativo.

Respecto de este estado dice Tomás que

“[...] el libre albedrío no se dirige del mismo modo al bien y al mal, pues al bien se dirige por sí y naturalmente; al mal empero, se dirige por un modo defectuoso y añadido a la naturaleza. [...] Y así el libre albedrío en el primer instante de la creación puede moverse para merecer el bien, pero no al mal pecando, solo si la naturaleza es íntegra [...]”²⁴.

²³ *Summa Theologiae* I-II, q. 109 a. 2 co.: “[...] in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia [...]”.

²⁴ *Summa Theologiae* III, q. 34, a. 3, ad 1: “[...] liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et ad malum, nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, et praeter naturam. [...] Et ideo liberum arbitrium creaturae in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra [...]”.

La criatura racional, previo al pecado original solo se dirigía al bien. Esto significa que, no solo la voluntad natural amaba el bien, sino también la deliberativa, en la que entra el libre albedrío. Otro modo de expresar esto es afirmando que en el libre albedrío había una predisposición virtuosa, aunque no se tratase de una virtud plena, porque Adán no estaba confirmado en el bien.

Por otra parte, es importante señalar que esta naturaleza íntegra incluía dos dimensiones de natural; por un lado, los principios de la especie, los cuales no mutaron por el pecado, y por otro, la ordenación a un fin, la cual se perdió por aquel. Dice el Angélico: “[...] de otro modo se dice natural de aquello a lo que la naturaleza está ordenada: y en cuanto a esto, lo natural es quitado por el pecado, en cuanto la naturaleza es apartada de la beatitud a la que está ordenada y disminuye la habilidad para alcanzarla [...]”²⁵.

Así es posible afirmar que para nuestro autor la naturaleza íntegra incluía todo lo que la sabiduría del Creador le había otorgado, de ahí que la pérdida dejaba a la naturaleza humana fuera de su origen y separada de su fin, pero sin decaer de lo propio de su especie²⁶. Por otra parte, la

²⁵ *Super Sententiarum* III d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 “[...] naturale dupliciter dicitur. Uno modo id quod consequitur ex principiis speciei; et hoc non mutatur per peccatum nec in homine nec in Daemone, sicut nec species. Alio modo dicitur naturale id ad quod natura est ordinata: et quantum ad hoc, naturale per peccatum tollitur, in quantum aufertur beatitudo ad quam natura ordinata est, et diminuitur habilitas ad ipsam: et sic natura corrupta erat, quia non poterat perducere ad beatitudinem ab aliquo illius naturae corruptae, nisi natura reparata esset. [...]”.

²⁶ Steven A. Long, “The Gifts of the Holy Spirit and Their Indispensability for the Christian Moral Life: Grace as *Motus*”, *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 11, N. 2, 2013: 357–73.

naturaleza humana está corrompida por el pecado original y no puede restaurarse a sí misma, ni en lo que le es connatural ni menos para alcanzar el bien de la justicia sobrenatural²⁷. Si estuviese íntegra podría restablecerse solo en lo que le es conveniente y proporcionado a sus fuerzas naturales. Con la naturaleza íntegra, la inclinación a seguir la razón prevalecía, mientras que con la herida del pecado se vuelve dominante la inclinación de la concupiscencia que permite deleitarse en lo presente por sobre la consideración de los bienes futuros²⁸. Cuando el Aquinate plantea las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana retoma la enseñanza de Beda y sostiene que las potencias del alma quedan destituidas de su orden al fin, o sea, de la incoación de las virtudes producida por la justicia original. Esta condición consiste en estar afectada el alma por cuatro heridas:

“[...] en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible esté destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad;

²⁷ *Summa Theologiae* I-II, q. 109, a. 7 ad 3: “[...] quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum, sed ad id quod super excedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra sed corrumpitur, ut supra dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis iustitiae [...]”.

²⁸ *Summa Theologiae* II-II, q. 136 a. 3 ad 1: “[...] in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur [...]”.

en cuanto la concupiscible está destituida de su orden a lo deleitable, moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia [...]”²⁹.

Pero esta destitución del orden debido afecta de modo directo a la *intentio*, acto de la voluntad por el cual ella se ordena al fin a través de otros bienes conducentes a ese bien final. Con ello la voluntad sigue queriendo el bien, sigue queriendo los bienes de las inclinaciones naturales e inclusive los fines de las virtudes, pero hay un desorden producto de la ausencia de intención recta del fin último que afecta la praxis humana. Asimismo, Tomás dice que estas heridas se agravan por los pecados actuales³⁰, con lo cual nos acercamos a la noción de *natura sibi relictæ*, que representa a la naturaleza caída, dejada a sí misma por haber perdido los dones originales³¹. Además de la pérdida espiritual esta

²⁹ *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a 3, co.: “[...] ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. [...]”.

³⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a 3, co.: “[...] Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflictæ toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, præcipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit [...]”.

³¹ *Summa Theologiae* I-II, q. 17 a. 9 ad 3: “[...] per peccatum primi parentis, [...] natura est sibi relictæ, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum [...]”.

condición influye en el cuerpo, el cual se ve condicionado por defectos o debilidades diversos según los sujetos³².

Asimismo, Tomás afirma que la naturaleza dejada a sí misma, no es capaz de actos meritorios, porque sobrepasan sus facultades. Por el contrario, respecto del pecado, o sea, de los actos demeritorios, la *natura relict*a es capaz, porque son algo inferior a la naturaleza humana y su dignidad³³. Precisamente la redención viene a recuperar a este hombre, de manera que el ser redimido constituye una nueva condición o estado. Pero ya no se distribuye a toda la naturaleza, sino a las personas individualmente. Por eso es difícil llamar a la redención simplemente un nuevo estado de la naturaleza humana, no solo porque en Cristo o su Madre se ha dado la excepción de nacer sin pecado, sino también porque de hecho no todos los hombres son redimidos.

Finalmente, para recapitular lo visto, podemos observar que Tomás describe dos estados considerados plenamente históricos de la naturaleza humana distribuidos a todos los miembros. El de *natura integra* corresponde al origen, o sea, a nuestros primeros padres, Adán y Eva, y el de *natura relict*a coincide con el de viador luego del pecado. Los hombres en este estado pueden o no aceptar libremente la redención. En el mismo

³² *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a. 5, ad 1: “[...] remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali [...]”.

³³ *Quodlibet* V, q. 1 a. 2 co.: “[...] natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturae; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens: homo enim peccando descendit a dignitate suae naturae [...]”.

sentido se puede decir que la Redención es un estado histórico, con la restricción de que también se ha aplicado a los justos anteriores a Cristo.

La *duplex voluntas* de los condenados

Tomás sostiene que

“[...] en los condenados puede considerarse una doble voluntad, a saber, *voluntas deliberativa* y *voluntas naturalis*. La natural ciertamente no está en ellos por sí mismos, sino por el Autor de la naturaleza, quien puso esa inclinación en ella, la cual se llama *voluntas naturalis* [...]”³⁴.

La *voluntas naturalis* permanece, porque en los condenados no se pierde la naturaleza ni la inclinación que puso Dios. Por este motivo, aunque están condenados, la *voluntas naturalis* sigue siendo buena. Por el contrario, la deliberativa a la que le corresponde inclinarse a diversas

³⁴ *Super Sententiarum* IV, d 50, q 2, a qc 1, co: “[...] in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit. [...]”. Cf. *De veritate*, q22, a2, ra 3: “[...] sicut ipsi Daemones, secundum Dionysium in IV cap. *De Divinis nominibus*, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt [...]”.

cosas, es solamente mala voluntad en ellos por haber rechazado el recto orden al fin último verdadero. Es justamente ese desorden respecto del fin, al que Tomás señala como *aversio*, el que hace simplemente mala la voluntad en los condenados.

Ya anteriormente el Aquinate mostraba la necesidad de la voluntad deliberada para alcanzar el fin y la insuficiencia de la *voluntas naturalis* y de la *voluntas ut natura* sin la *voluntas ut ratio*. Es esta voluntad deliberativa la que permite al hombre dirigirse u ordenarse al fin, pero también apartarse de él. El hombre virtuoso acepta las penas con su *voluntas ut ratio*, mientras que la *voluntas ut natura* las rechaza. Pero es justamente esa diferencia la que las constituye en auténticas penitencias. Por el contrario, la *voluntas ut ratio* se encuentra corrompida en los pecadores. Estos dejan de lado el orden natural y racional que Dios establece y conservan la voluntad natural, que concuerda, a pesar de todo, con la Voluntad divina. Esta concordancia se muestra inclusive en la repugnancia a las penas y dificultades que la voluntad deliberativa podría aceptar como necesarias para rectificarse. Porque la *voluntas naturalis* ama todo aquello que es connatural a las distintas partes del hombre que reflejan las inclinaciones³⁵.

Todo lo que es natural es inamisible, aun por el pecado. Y en esta condición se encuentran las inclinaciones naturales, la *synderesis* y la

³⁵ *Super Sententiarum* I d 48, q 1, a 4, co: “[...] Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, inquantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia. [...]”.

voluntas naturalis. De ahí que los preceptos primarios de la ley natural no cambian ni se pierden en tanto comunes o universales. Del mismo modo la voluntad quiere naturalmente el bien propio de su naturaleza. Aunque las heridas de la misma afecten también en lo que no es primario, como hemos visto *supra*.

Por otra parte, veamos la condición de los condenados. No hay que entender la permanencia de la *voluntas naturalis* o del apetito natural en ellos como si siguiesen amando el bien por sí mismo. Dice el Aquinate que el apetito natural en estos casos se encuentra pervertido “[...] por aquello que se añade a partir de la voluntad deliberada[...]”³⁶. La expresión *pervertitur* debe ser entendida precisamente como un estar vuelto o apartado del verdadero fin, producido por aquello que añade la voluntad deliberada, *per illud quod additur ex deliberata voluntate*. Aquí debemos resaltar esta idea de añadido a lo que es natural; un añadido que da la espalda a lo natural.

Además, hay que distinguir el estado de condenación, o sea, una condición de obstinación definitiva de la voluntad deliberada en el fin perverso que “no puede volverse hacia el bien”, de la condición de pecador durante el *status viatoris*³⁷. El pecador en esta vida puede todavía ordenarse al verdadero fin. Por el contrario, si el condenado pudiese cambiar en algún sentido su voluntad deliberada, aunque sea lamentando estar separado del bien, su voluntad no estaría fijada en el fin perverso y, por tanto, sería injusta su condenación.

³⁶ *Super Sententiarum*, IV d 50 q 2 a 1 qc 5 ad 1: “[...] verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate [...]”.

³⁷ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 93 n. 2: “[...] Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum [...]”.

En la *Cuestión disputada sobre el alma*, afirma el Angélico que

“[...] los condenados están desordenados del último fin; de ahí que su voluntad no se dirige al bien según este orden. Sin embargo, tiende a algún bien, porque también los demonios, como dice Dionisio, desean el bien y lo óptimo, vivir, ser y entender; pero no ordenan este bien al sumo bien, y por eso su voluntad es perversa [...]”³⁸.

Por eso mismo Tomás considera en la *voluntas naturalis* del condenado solamente el aspecto de inclinación dada por el Creador reducida a su mínima expresión. Dice el Angélico que

“[...] también en el condenado permanece la inclinación natural por la cual el hombre quiere naturalmente el bien; pero esta inclinación no significa algún acto, sino solamente el orden de la naturaleza al acto. Sin embargo, este orden y habilidad nunca llega al acto que quiera actualmente el bien, a causa del perpetuo impedimento de la obstinación que liga a la voluntad; pero, aunque permanece el conocimiento natural y siempre lo hace el remorder de la razón contra la voluntad, esta no la obedece nunca [...]”³⁹.

³⁸ *Quaetio disputata de anima*, a. 17 ad 7: “[...] damnati sunt deordinati ab ultimo fine; unde voluntas eorum non est in bonum, secundum hunc ordinem. Tendit tamen in aliquod bonum, quia etiam Daemones, ut dicit Dionysius, bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum, et ideo voluntas eorum perversa est [...]”.

³⁹ *Super Sententiarum*, II d. 39 q. 3 a. 1 ad 5: “[...] etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum. Hic autem ordo et habilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum

Dada la obstinación en la que quedó fijada la voluntad deliberativa, ya fuera del tiempo y sin posibilidad de cambio alguno, la *voluntas naturalis* permanece como un mero orden o inclinación natural al bien que nunca más pasará al acto, a pesar de que el conocimiento natural de la razón murmura contra la obstinación de la voluntad. Sin embargo, su permanencia cumple una función según el pensamiento del Angélico, que veremos seguidamente.

Dice Tomás que el desorden de la voluntad es ya cierta pena y que por eso se mantiene en los obstinados, inclusive con la característica de ser máximamente afflictiva⁴⁰. Asimismo, la conservación de la voluntad natural, arrinconada, por así decir, al ámbito estrictísimo de un resto de creaturidad en los condenados, tiene el papel de pena para los mismos. Podríamos decir que la conservación de la voluntad natural es un requisito de la pena en ese estado, ya que, si no les repugnase ese estado final de su vida, no se podría hablar propiamente de castigo. Tomás resalta también que hay un conocimiento de la perpetuidad de la pena, lo cual está relacionado con el rechazo que esta genera⁴¹.

En otra parte y desde otra perspectiva afirma el Angélico que “[...] también en los condenados permanece la inclinación natural a la virtud,

impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit. [...]”.

⁴⁰ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 93 n. 3: “[...] Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva [...]”.

⁴¹ *Summa Theologiae* II-II, q. 18 a. 3 co: “[...] Cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent [...]”.

de otro modo no habría en ellos remordimiento de la conciencia. Pero que no pase al acto acontece porque carecen de la gracia [...]”⁴². La visión de este pasaje no es tanto la ausencia de tiempo como la del auxilio para la salvación. Vale aclarar que ese remordimiento es meramente penal, sin la posibilidad de que la voluntad obre.

Entonces observamos que la división de la voluntad en ese último estado de algunos hombres, es una división definitiva, una especie de quiebre moral y teológico, que es la contracara de esa unidad dada en el *status comprehensionis* y que es en realidad la perfecta realización de la naturaleza que siempre busca la unidad.

La duplicidad de la voluntad obstinada existe como una consecuencia requerida por la estructura antropológica del hombre e, inclusive, por su condición de creatura. Si bien en todo ser creado hay una composición, al menos de acto de ser y esencia, en la perspectiva de Tomás, la misma constituye una unidad en el ser y por lo mismo tiende a seguir en la unidad. Sin embargo, la duplicidad de la voluntad del condenado, que no puede tocar la unidad ontológica, se acerca lo más posible a ella. Por un lado, esta fractura revela la naturaleza y por otro, su rechazo, ya que siendo la criatura racional *capax Dei*, se ha apartado de Él⁴³.

⁴² *Summa Theologiae* I-II, q. 85 a. 2 ad 3. “[...] etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reeducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. [...]”.

⁴³ *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a 1, co.: “[...] beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex

En esta vida, *in via*, el virtuoso y el hombre en gracia experimenta la dualidad de querer bienes naturales que debe sacrificar por bienes superiores. Esta situación es la que aparece en los textos donde se habla de la división de la voluntad humana de Cristo en *voluntas ut natura* y *ut ratio*, situación que se repite en todos los santos. Sin embargo, es posible considerar la unidad operativa en el verdadero fin último *in patria*, cuando ya no haya penas ni dolor por la ausencia de otros bienes acordes a la naturaleza humana.

Por el contrario, el obstinado, según el Aquinate, mantiene la división original de la voluntad, pero ya sin posibilidad de lograr la unidad operativa en el fin. La voluntad natural de los condenados aparece despojada ya de todo contacto con la deliberativa, y se presenta solo como un resto intacto de la palabra creadora. Esa conservación de la voluntad natural es la que constituye la base del castigo de la condenación, en tanto ella sigue amando el bien natural mientras se aparta radicalmente de él. Ya decía Aristóteles que el alma de los malos se encuentra en esta vida desgarrada por la discordia, y que ese estado constituye la más grande desventura. La miseria final está dada, a nivel antropológico, por la total y definitiva discordia entre la voluntad natural y la deliberativa.

Algunas conclusiones

En primer lugar, debemos señalar que la división de la voluntad en natural y deliberativa no implica necesariamente una duplicidad. De

hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus [...]”. Cf. *Super Sententiarum*, IV d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1 co.: “[...] de justificatione impiii: quia ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate [...]”.

hecho, hemos señalado que el destino final de la naturaleza humana que alcance la bienaventuranza implica una unidad moral y teológica, no porque desaparezca la división de modalidades de la potencia volitiva, sino porque habrá unidad en lo querido y concordancia entre lo naturalmente amado y lo querido por deliberación. Por otra parte, una de las promesas de esa destinación final es la ausencia de dolor.

En segundo lugar, la naturaleza íntegra no constituye un estado de acabamiento de la naturaleza humana, sino solo el estado original en que Dios creó al hombre. En él las dos voluntades, *ut natura* y *ut ratio* eran necesarias para alcanzar la perfección. Con eso queremos decir que el hombre no había alcanzado su fin y, por tanto, incluso antes de la caída era viador.

En cuanto a la *natura relict*a, vimos que es el estado de la naturaleza caída sin considerar la redención. En este estado es cuando se puede señalar que la voluntad natural y la deliberativa pueden no solo constituir dos tipos de actos volitivos, sino volverse divergentes.

Finalmente, en los condenados la voluntad natural parece quedar reducida a una inclinación natural que no puede ya manifestarse en un acto, mientras que la deliberativa quedaría fijada en una disposición viciosa sin término, de espaldas al fin para el cual fue creada la naturaleza. De ahí que la duplicidad de la voluntad aparece como requisito de este estado final. Si la voluntad pudiese unificarse en un fin perverso, la pena no sería tal y, más importante aún, la voluntad deliberativa tendría el poder metafísica y teológicamente imposible de modificar lo creado.

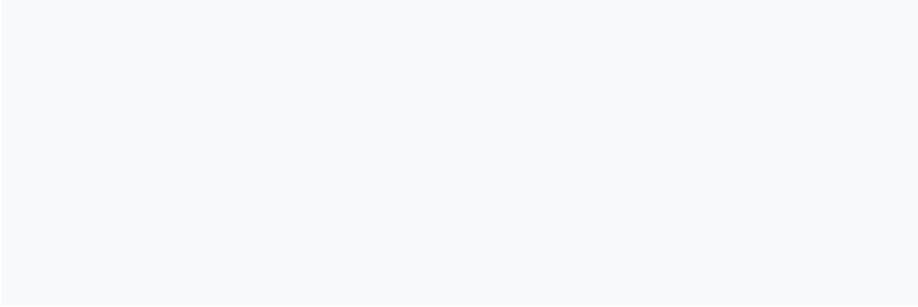
Recibido: 01-04-2025
Aceptado: 30-06-2025

Resumen Afirma el Aquinate en su *Comentario a las Sentencias* que “in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis”. La voluntad natural de los condenados quiere el bien por provenir del mismo Autor de la naturaleza humana, mientras que la deliberativa se encuentra totalmente apartada de Él, y pertenece a la iniciativa del mismo condenado, cuya voluntad ha permanecido hasta el fin en aversión a Dios. Esta división está significativamente expresada con el adjetivo *duplex*, ya que no se trata simplemente de indicar dos especies de actos volitivos, sino de considerar la falta de unidad final de los hombres que rechazan la salvación. El Aquinate trata en varios lugares del *corpus* sobre la división de la voluntad humana según las especies de actos volitivos; sin embargo, no se refiere a esa división con el adjetivo *duplex*. Tampoco lo hace al referirse a las voluntades de Cristo. Un hilo de interpretación lo encontramos en la tendencia a la unidad de la naturaleza, presente en la misma voluntad natural. Por otra parte, la voluntad natural de los condenados aparece despojada ya de todo contacto con la deliberativa, y se presenta solo como un resto intacto de la palabra creadora. La miseria final está dada, a nivel antropológico, por la total y definitiva discordia entre la voluntad natural y la deliberativa. Este examen de un estado de malicia final, tal como lo plantea el Angélico, permite estudiar la base antropológica de un hipotético estado de naturaleza, su vinculación con la ley natural y la *voluntas ut natura*.

Palabras-clave: naturaleza humana - voluntad natural - voluntad deliberativa – condenados - Tomás de Aquino.

Resumo Em seu Comentário às Sentenças, Tomás de Aquino afirma que “in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis”. A vontade natural do condenado deseja o bem porque provém do mesmo Autor da natureza humana, enquanto a vontade deliberativa está completamente separada dEle e pertence à iniciativa do próprio condenado, cuja vontade permaneceu avessa a Deus até o fim. Essa divisão é significativamente expressa pelo adjetivo “duplex”, visto que não se trata simplesmente de indicar duas espécies de atos volitivos, mas sim de considerar a falta de unidade final dos homens que rejeitam a salvação. Em vários pontos do corpus, Tomás de Aquino aborda a divisão da vontade humana segundo as espécies de atos volitivos; contudo, ele não se refere a essa divisão com o adjetivo *duplex*. Tampouco o faz quando se refere às vontades de Cristo. Um fio condutor de interpretação encontra-se na tendência à unidade da natureza, presente na própria vontade natural. Além disso, a vontade natural dos condenados aparece despojada de todo contato com a vontade deliberativa e é apresentada apenas como um remanescente intacto da palavra criadora. A miséria final é determinada, em nível antropológico, pela discórdia total e definitiva entre as vontades natural e deliberativa. Este exame de um estado de malícia final, como proposto por Angélico, permite-nos estudar a base antropológica de um hipotético estado de natureza, sua conexão com a lei natural e a *voluntas ut natura*.

Palavras-chave: natureza humana - vontade natural - vontade deliberativa - condenados - Tomás de Aquino.



Abstract. In his Commentary on the Sentences, Aquinas states that “in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis”. The natural will of the damned desires the good because it comes from the same Author of human nature, while the deliberative will is completely separated from Him and belongs to the initiative of the condemned himself, whose will has remained averse to God until the end. This division is significantly expressed by the adjective “*duplex*”, since it is not simply a matter of indicating two species of volitional acts, but rather of considering the lack of final unity of men who reject salvation. In several places in the corpus, Aquinas addresses the division of the human will according to the species of volitional acts; however, he does not refer to this division with the adjective *duplex*. Nor does it do so when referring to Christ's wills. One thread of interpretation is found in the tendency toward the unity of nature, present in the natural will itself. Furthermore, the natural will of the damned appears stripped of all contact with the deliberative will, and is presented only as an intact remnant of the creative word. Final misery is determined, on an anthropological level, by the total and definitive discord between the natural and deliberative wills. This examination of a state of final malice, as proposed by Angelico, allows us to study the anthropological basis of a hypothetical state of nature, its connection with natural law and the *voluntas ut natura*.

Keywords: human nature - natural will - deliberative will - damned - Thomas Aquinas.

Entre la esperanza medieval y la utopía moderna

Dulce María Santiago

Introducción

Para el hombre medieval la esperanza era una virtud sobrenatural relacionada con la espera de un futuro más allá de la vida terrena que le permitía otorgarle un sentido a su existencia y a sus males, especialmente al sufrimiento.

El hombre moderno, por el contrario, considera que la esperanza debe ser humana en cuanto su anhelo de felicidad debe concretarse en esta vida terrenal. Por eso la modernidad se preocupa por el orden temporal y necesita de un ideal para poder realizarlo en esta vida. Así surge la imperiosa necesidad de una *utopía* que le otorgue motivación a la tarea humana de construir un mundo mejor.

Dos cosmovisiones

Si hacemos un breve análisis de las concepciones del mundo de la época medieval y moderna surge la diferente visión que ambas tenían respecto del sentido de la vida humana y de su destino final.

Teniendo en cuenta los elementos que integran una cosmovisión podemos sintetizar la **medieval** diciendo lo siguiente.

- El mundo en visto como la **obra de Dios**. La noción de *Creación*, es decir, que el mundo fue hecho por Dios **de la nada**, y no de una materia preexistente como creían las culturas antiguas, es una noción nueva respecto del mundo: Si Dios lo creo, el mundo es la huella de Él.

- El hombre también es la obra de Dios, hecho a su **imagen y semejanza**. Y espera poder alcanzar la vida futura, su fin sobrenatural con la ayuda de la gracia de Dios.

- La sociedad medieval está presidida por el *Papa*, el Emperador, la nobleza y el clero. Luego está la *plebe* que constituye la base piramidal y es la mayoría. Conviene recordar la unión entre poder político y espiritual propia de esta época para comprender por qué la Iglesia fue tan importante en la sociedad medieval.

- Lo Absoluto es un Dios Personal, Creador, Trascendente al mundo y también Providente: Lo creó y lo conserva en la existencia.

Esta cosmovisión fue lo que sustentó la conocida **cristiandad** en el mundo medieval que se sitúa geográficamente en Europa y que tuvo que construir su identidad basándose en la unidad religiosa (el Cristianismo), lingüística (latín), política (el Imperio) y cultural que la distinguió de otras religiones y culturas que la invadieron y hostigaron durante toda la época medieval: Los moros invadieron en el 711 el sur de España y recién fueron expulsados definitivamente en la Reconquista de Granada en el año 1492, poco antes del Descubrimiento de América.

“El cristiano –nos dice el teólogo Oliver Clément en su magnífica obra *Sobre el hombre*– sabe que su compromiso en la historia no va a hacer de ésta el Reino de Dios. Pero su horizonte no se limita a la historia: sabe

también que Cristo viene en su gloria para resucitar a todos los muertos y, a través de ellos, a la carne de la tierra y a las creaciones de la Historia. **Tal visión no suscita utopía sino esperanza**¹.

En la cosmovisión **moderna**, la actitud del hombre frente al mundo es distinta y, por lo tanto también es diferente su forma de pensar y vivir. Otros son los motivos de su esperanza.

- La naturaleza o el mundo natural ahora es visto como **objeto** de conocimiento y de dominio. El hombre le va perdiendo miedo a la naturaleza y va sintiendo que puede ejercer poder sobre ella. El mundo aparece como “ancho e inmenso”, ya no acaba en Cádiz (“*Ultra Gades, nihil*”, decían los antiguos) y se despierta el interés por el conocimiento de los nuevos lugares y culturas que van descubriéndose.

- El hombre ahora considera que lo más importante y poderoso que tiene es su **razón**, que le permite el conocimiento del mundo exterior y de sí mismo como objeto de estudio.

- La sociedad ahora está presidida por los monarcas que irán adquiriendo un poder absoluto hasta justificarlo teóricamente con el **despotismo ilustrado**, que considera que el origen del poder real es divino y, por lo tanto, absoluto.

- Lo Absoluto es el Dios de la Razón (Deísmo), que es un Dios autor de mundo al que pone en movimiento como un relojero y lo deja andando. El mundo es visto mecánicamente como un gran engranaje que funciona

¹ Oliver Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, p. 163.

como un reloj. Ya no es más la imagen de un Dios Personal y Providente como en el Medioevo.

Se así inicia un proceso de secularización (mundanización) caracterizado por el individualismo, propio de la modernidad.

Estas diferencias cosmovisionales son claves para comprender la diferencia entre **esperanza** medieval y la **utopía** moderna:

En la cosmovisión medieval están contenidos los motivos de la esperanza que se relacionan con la vida ultraterrena y las promesas evangélicas sintetizadas en las Bienaventuranzas.

Recordemos el magnífico texto de Pablo Luis Landberg en su “La Edad Media y nosotros”, refiriéndose a esta diferencia cosmovisional:

“Solo Dios puede llenar el corazón del hombre, dice Santo Tomás de Aquino, coincidiendo con lo que había enseñado San Agustín, en el pasaje más conocido de sus *Confesiones*, y con lo que ya había indicado Tertuliano en su *anima humana naturaliter Christiana*”.

“El hombre moderno no lanza una mirada allende la vida y la muerte; por eso está corrompida su vida y privada de forma”.

“Para el hombre medieval, el fin de la vida es la contemplación de Dios después de la muerte, la *visio beatífica*; está por consiguiente en la eternidad”².

² Pablo Luis Landsberg, “La Edad Media y Nosotros”, *Revista de Occidente*, año III, n. XXVI, 1925, pp. 38-39.

La utopía americana

Fue precisamente a comienzos de la modernidad cuando se descubre un Nuevo Mundo y se despierta una conciencia nueva: la novedad de un nuevo continente, aunque esto fuera ignorado por su descubridor, produce un cambio de mentalidad, por eso hay que referirse a un cambio cosmovisional.

“La Utopía es americana. El juego de palabras (no hay tal lugar) de Tomás Moro no era sino el velo que el hombre prudente tenía que poner para atenuar las duras verdades. La utopía era el reino de justicia, que podía no pasar de pura y no tan gratuita imaginación frente al demasiado real y próximo reino de Enrique VIII de Inglaterra, el lugar donde había paz y bien, ante aquel otro de la desigualdad y la violencia donde “los carneros se comían a los hombres”³,

decía Arturo Usler Pietri en su ensayo *La otra América*, una reflexión sobre la identidad de América hispana y su futuro.

El proyecto de Moro, explica Usler Pietri, de una sociedad justa frente a la realidad de una sociedad regida por un poder despótico, está en América y no en otro continente. “Moro proyectaba el Paraíso del estado de razón”⁴.

Lo propio de la modernidad fue proyectar un orden temporal con autonomía, basada en la razón y en su capacidad de configurar un **mundo mejor**. Pero también se percibió el otro costado de esa capacidad humana,

³ Arturo Usler Pietri. *La otra América*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 29.

⁴ *Ibíd.*

que es su lado oscuro que no puede escapar de la condición humana: la codicia. Por eso, ya en el siglo de Oro Español se advirtió del peligro de dejar todo en manos del hombre. Esta poesía de Quevedo refleja esa terrible condición que va desarrollando la modernidad como un valor que asigna significación a la vida moderna:

Poderoso Caballero es Don Dinero

Francisco de Quevedo y Villegas (Siglo de Oro)

Madre, yo al oro me humillo,
Él es mi amante y mi amado,
Pues de puro enamorado
Anda continuo amarillo.
Que pues doblón o sencillo
Hace todo cuanto quiero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.
**Nace en las Indias honrado,
Donde el mundo le acompaña;
Viene a morir en España,
Y es en Génova enterrado.**
Y pues quien le trae al lado
Es hermoso, aunque sea fiero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.
Son sus padres principales,
Y es de nobles descendiente,
Porque en las venas de Oriente
Todas las sangres son Reales.

Y pues es quien hace iguales
Al rico y al pordiosero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.
¿A quién no le maravilla
Ver en su gloria, sin tasa,
Que es lo más ruin de su casa
Doña Blanca de Castilla?
Mas pues que su fuerza humilla
Al cobarde y al guerrero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.
Es tanta su majestad,
Aunque son sus duelos hartos,
Que aun con estar hecho cuartos
No pierde su calidad.
Pero pues da autoridad
Al gañán y al jornalero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.
Más valen en cualquier tierra
(Mirad si es harto sagaz)
Sus escudos en la paz
Que rodela en la guerra.
Pues al natural destierra
Y hace propio al forastero,
Poderoso caballero
Es don Dinero.

También Cervantes concibe a través de su personaje, *Don Quijote*, la necesidad de cambiar el mundo como un ideal humano que requiere de la tarea del hombre para su realización. Por eso dice: “cambiar el mundo, amigo Sancho, que no es locura ni utopía sino justicia”.

Posmodernidad: ¿Eclipse de las utopías?

Si hay una característica que parece describir el espíritu de la Posmodernidad es el *desencanto*. Es un desencanto que se extiende a todas las dimensiones de la vida, es “existencial” y, por lo tanto, los proyectos – las utopías- ya no tienen ese efecto movilizador que tenían a comienzos de la modernidad. Hoy se habla del eclipse de las utopías. Como la sociedad misma hoy no mira al futuro, no genera utopías. Tampoco tiene una visión del más allá, la muerte no debe ser una preocupación para el hombre. Por eso nos dice Oliver Clément:

“El deseo de olvidar la muerte –la ‘vida muerta’- se revela crudamente en nuestras sociedades que tienden a liberar al hombre de las formas más elementales de desdicha, pero lo abandonan sin recurso a la finitud. Tal es sin duda el pobre secreto de la civilización de la felicidad y de la rebelión contra ella”⁵.

Conclusión

La **esperanza** como virtud o don sobrenatural, que consiste en la confianza en poder alcanzar la vida futura, nuestro fin sobrenatural, propio del cristianismo y del espíritu medieval, se quiebra en la modernidad. Desde Tomás Moro, la **utopía** aparece como una parte fundamental de la

⁵ Oliver Clément *Sobre el hombre...* cit., p. 165.

estructura de la mente humana, como un radical antropológico, un permanente en la existencia humana, presente en cada época y en cada lugar. Detrás de todo sueño utópico, porque pertenece al dominio de la idealidad, subyace el ideal máximo del hombre: la conquista de la felicidad.

Pero es preciso marcar las diferencias entre ambas para no compararlas en una igualdad de planos que no tienen: Mientras la utopía formula las últimas y más extremas preguntas de la existencia humana, más bien se limita a penúltimas, ya que continuamente se pregunta por el significado de la existencia humana limitándose a la existencia terrenal y de la sociedad; la *esperanza*, en cambio, supone una interrogación por el sentido último y más allá de la vida humana.

Además, hay que tener presente que son dos épocas diferentes en las que cada una de ellas se presentan como ícono: el medioevo y la modernidad. Lo cual no significa que sean incompatibles. Pero, ya que «el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza» (*Spe Salvi*, n. 23), sólo Dios puede colmar totalmente todos nuestros anhelos y esperanzas.

América constituyó, sin duda, una utopía moderna: una esperanza de salvación para quienes ya daban todo por perdido en un mundo que no les daba su lugar: América se convirtió en un **buen lugar**, otro de los significados de *Utopía*: La de *eu-topía*.

Recibido: 02-06-2025

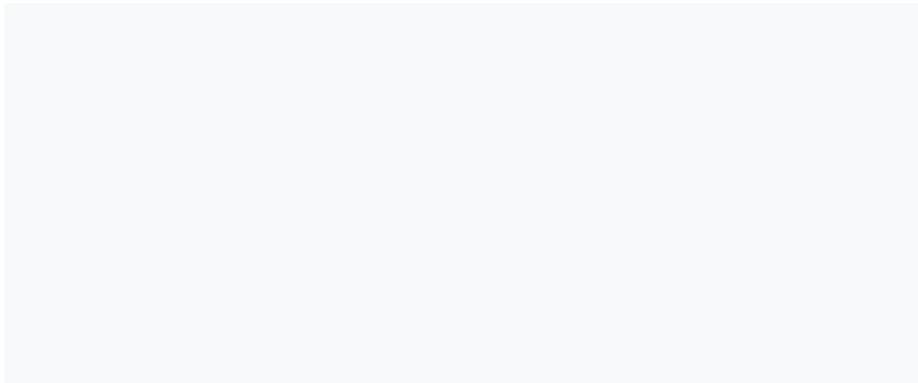
Aceptado: 30-06-2025

Resumen Para el hombre medieval la esperanza era una virtud sobrenatural relacionada con la espera de un futuro más allá de la vida terrena que le permitía otorgarle un sentido a su existencia y a sus males, especialmente al sufrimiento. El hombre moderno, por el contrario, considera que la esperanza debe ser humana en cuanto su anhelo de felicidad debe concretarse en esta vida terrenal. Por eso la modernidad se preocupa por el orden temporal y necesita de un ideal para poder realizarlo en esta vida. Así surge la imperiosa necesidad de una utopía que le otorgue motivación a la tarea humana de construir un mundo mejor.

Palabras-clave: hombre medieval - esperanza - hombre moderno – utopía - felicidad.

Resumo. Para o homem medieval, a esperança era uma virtude sobrenatural relacionada à expectativa de um futuro além da vida terrena, que lhe permitia dar sentido à sua existência e aos seus males, especialmente ao sofrimento. O homem moderno, por outro lado, acredita que a esperança deve ser humana, no sentido de que seu desejo de felicidade deve ser realizado nesta vida terrena. Portanto, a modernidade se preocupa com a ordem temporal e requer um ideal para alcançá-la nesta vida. Surge, assim, a necessidade imperativa de uma utopia que motive a tarefa humana de construir um mundo melhor.

Palavras-chave: homem medieval - esperança - homem moderno - utopia - felicidade.



Abstract. For medieval man, hope was a supernatural virtue related to the expectation of a future beyond earthly life, which allowed him to give meaning to his existence and its ills, especially suffering. Modern man, on the other hand, believes that hope must be human in that his desire for happiness must be realized in this earthly life. Therefore, modernity is concerned with the temporal order and requires an ideal to achieve it in this life. Thus, the imperative need for a utopia arises that provides motivation for the human task of building a better world.

Keywords: medieval man - hope - modern man - utopia - happiness.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Vita memoratu Laura Corso de Estrada dignissima est
In memoriam
(1956- 2024)

Paraphrasis latine a Vidzu Morales Huitzil
Angelopolis anno Domini bis millesimo vicesimo quinto facta

In hoc scripto nos ad conservandam memoriam carissimae amicae Laura Corso de Estrada, quae de vita in mense maio anno Domini bis millesimo vicesimo quarto pro defectu cordis Guayaquil (Aequatoriae urbs), misere decessit, praeclara luce consentimus. His rebus dictis, omnes, qui de hac femina, quae secundum philosophos Daedalo ingeniosior fuit, eloquenter locuti, flebiliter causa mortis eius passi sunt. In Universitate Navarrae Laura Corso de Estrada thesim doctoralem, quae *φύσις και ἦθη: Marcus Tullius Cicero et sanctus Thomas Aquinas* nominata, anno Domini bis millesimo quarto fecit. His ita se habentibus, Laura Corso de Estrada, quae in Hispania, Argentina, Lusitania, Uruguaia, Germania et Aequatoria, diligenter laboravit et philosophiae operam dedit, libros, sententias thesium discipulorum, traductiones, interpretationes, dissertationesque de Varrone, Cicerone, Aquinate, Mauro, Alberto Magno, Philippo Cancellario, Dominico Soto, Guilhelmo Autissiodorensis, Petro Lombardo exquisitissime composuit.

In hoc statu rerum, Laura Corso de Estrada, quae in animo studii causaolvebat ac emunctae naris femina CONICET erat, argumenta, in quibus *populus* signum humanitatis, rationis, contemplationis et industriae est, Ciceronis atque dicta, in quibus voluntas liberum arbitriumque ad maiorem Dei gloriam virtutes sunt, Petri Lombardi eruit. Nempe, Laura Corso de Estrada sophos pro philosophia Romae, Medii Aevi et

Humanistarum e vita excessit. Hactenus fuit, quod caute a me stylo perarari
posset *ἸΚύριε ἐλέησο!*

Susana Beatriz Violante

Recibido 10-06-2025

Aceptado: 30-06-2025

Resumen. Traducción latina resumida del texto “Homenaje a la Dra. Laura Corso de *Estrada in memoriam* (1956-2024)” de Susana Beatriz Violante.

Palabras-clave: Laura Corso - RLFM - homenajes - *in memoriam* – Susana B. Violante.

Resumo. Tradução resumida para o latim do texto "Homenagem à Dra. Laura Corso de Estrada *in memoriam* (1956-2024)", de Susana Beatriz Violante.

Palavras-chave: Laura Corso - RLFM - homenagens - *in memoriam* - Susana B. Violante.

Abstract. Abridged Latin translation of the text “Tribute to Dr. Laura Corso de Estrada *in memoriam* (1956-2024)” by Susana Beatriz Violante.

Keywords: Laura Corso - RLFM - tributes - *in memoriam* - Susana B. Violante.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

El Tratado anónimo *De Legibus* Traducción de *Conferentia I, Sectio 1^a*

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Este tratado corresponde a la época colonial y casi seguramente a un centro bonaerense. La falta de las hojas iniciales en los dos códices conservados y la ausencia de indicaciones internas hace por el momento imposible fijar una atribución con certeza. Un análisis comparativo de contenidos podría quizá indicar alguna filiación, pero las lecciones de ética que conocemos no contienen elementos de juicio suficientes. Por consiguiente, sólo es posible colegir de modo parcial, la época y el grupo intelectual a que pertenece el profesor.

Ateniéndonos a criterios codicológicos, es indudable que el código pertenece a la segunda mitad del siglo XVIII. En efecto, el papel utilizado es semejante al observado en otros de la misma fecha y la escritura derivada de la bastarda española, con escasas abreviaturas y bastante playada, es propia de la segunda mitad del siglo.

Ateniéndonos a las constancias internas, un indicio para fijar un término temporal *a quo* es la mención del *Contrato Social* de Rousseau, que según Furlong fue leído directamente sólo a principios del siglo XIX y en fecha cercana a 1810¹. La mención del código puede considerarse indirecta y esto

¹ *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*, (en adelante *NDFRP*) Buenos Aires, 1952, p. 235.

adelantaría el término; pero la mención del pactismo ginebrino como algo ya muy conocido, aunque fuese de segunda mano, impide llevar la fecha más allá de los últimos años del XVIII. Por otra parte, la mención de que “antes” había en Francia un régimen monárquico semejante al español² parece referirse a la época revolucionaria, con lo cual el *a quo* más seguro sería 1789.

Por el otro extremo, la mención del “Reino de Indias” y el aire regalista de todo el contenido, encuadra perfectamente con la orientación que tomó la enseñanza colonial rioplatense en los últimos lustros del XVIII y particularmente Buenos Aires, como consecuencia de las medidas reformistas de Carlos III. No entramos aquí en la polémica tesis de Furlong sobre la escasa relevancia del *Contrato Social* en nuestro medio³, bastando para nuestro objeto con señalar que el pactismo era un pensamiento conocido y rechazado por este ignoto profesor. Y también apreciamos que en este punto el autor adhiere a las tesis tradicionales de Suárez y los jesuitas, apartándose del tomismo general. Es curioso constatar que las doctrinas de Suárez fueron enseñadas hasta mucho tiempo después de la

² C. 1, p. 50 párr. 97; C. 2, p. 53, párr. 93.

³ Según Furlong (ibíd.) polemizando con Orgaz, el “poderoso liberalismo” de Chuquisaca que plasmó a Monteagudo, Castelli y Moreno no es el responsable de los excesos doctrinarios y políticos que, según él, ellos cometieron luego, puesto que ni en Córdoba ni en Chuquisaca se habría enseñado tal doctrina. Inclusive Furlong sostiene que Orgaz cae en error al sostener que en Córdoba, Voltaire, Rousseau y la Enciclopedia eran mirados con horror, mientras que en Charcas (Chuquisaca) se los enseñaba. Para Furlong sucedía precisamente al revés, ya que en Córdoba se conocía a los enciclopedistas, aunque se los criticaba. En todo caso parece claro que el movimiento francés era tema polémico en el Río de la Plata.

expulsión⁴, y hasta –si cabe– con más ahínco. En consecuencia podemos decir que la fecha de composición se sitúa entre 1789 y 1810⁵.

Los dos códices conteniendo un *Tratado sobre las Leyes* anónimo, se encuentran en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Pertenecen sin duda a diversos copistas, pero uno está conservado casi totalmente, ya que sólo le falta la carátula, mientras que el segundo carece de las primeras hojas, tienen varias arrancadas en medio del texto y al final. En los códices se observan diferentes criterios para los títulos, lo que evidencia que el dictado no los marcaba estrictamente. El texto se divide en tres Conferencias y cada una en secciones. El formato no es el habitual en los cursos académicos, sino que se acerca a un destilo de ensayo, aunque con bastante aparato bibliográfico. Esta característica hace difícil concebirlo como un dictado de clase, sino que más bien parecería un texto al dictado copiado por miembros de un grupo religioso (tal vez dominicos) para uso privado.

A continuación se ofrece la traducción de la Primera Conferencia, Sección Primera, conforme al códice 1 y de acuerdo a los criterios de la edición crítica que se publica en esta misma entrega de *Mediaevalia*

⁴ Cf. Furlong (ob. cit. p. 525) las obras de Montesquieu y Voltaire se hallaban en la biblioteca particular de Francisco de Ortega, en Montevideo, a fines del XVIII, y que Mons. Azamor y Ramírez, obispo de Buenos Aires, también las poseía, por la misma época. A continuación trae otros testimonios, y concluye (p. 526) que a pesar de este conocimiento, no se sabe de nadie que en zona rioplatense haya sustentado esas doctrinas.

⁵ Podría también añadirse que el hecho de no mencionar, aunque fuese de pasada, un acontecimiento político tan importante como las Invasiones Inglesas de 1806 y 1807, en las cuales, justamente, se corrió un peligro inmediato de pérdida de este virreinato, haría pensar en que es anterior a estas fechas. Pero esto es una suposición por el momento no comprobable.

Americana. Esta traducción está acompañada de notas histórico críticas que no pretenden constituir un análisis exhaustivo del documento, sino fundamentalmente fijar sus fuentes y señalar algunas claves de lectura e interpretación. La palabra latina *Republica* ha sido traducida por Estado (salvo en citas de autores antiguos o medievales) pues en el siglo XVIII era ese el sentido corriente del término.

Conferencia I

La ley en general. Origen y divisiones

4. La palabra ley tiene varias acepciones. Isidoro, Libro V^{oi}, Orígenes (cap. 1^o)ⁱⁱ dice que proviene de “leer” porque antiguamente se ponían por escrito para que todos pudieran leer qué debía hacer u omitir el hombre. Pero esto no conviene a la ley natural ni a la evangélica. Cicerón, en el Libro 2^o de *Las Leyes*ⁱⁱⁱ, considera que proviene de elegir, porque es la norma según la cual tenemos que elegir, acepción que parece adoptar San Agustín en la cuestión 22^a sobre el Levítico^{iv}, diciendo que los autores latinos la llamaron ley, de “elegir”.

5. Santo Tomás (cuestión 6^a, art. 1^o)^v dice que deriva de “ligar”, porque la ley es regla y medida de los actos según la cual alguien es inducido a obrar o no obrar; se dice “ley” por “ligar”, porque obliga a obrar. Esta acepción de la ley está denotada bastante claramente por la Sagrada Escritura, que alguna vez toma ley por cierto vínculo, como el Salmo 2, v. 2: “rompamos sus vínculos”. También alguna vez se toma como condición o pacto según el cual se prescribe alguna regla. En tercer lugar se toma como instinto o inclinación natural. Cuarto, como algo que ha sido prescrito con justicia.

6. Pero dejando éstas y otras acepciones, según Santo Tomás la ley es “una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad”^{vi}. Explicación de la definición. Se dice que es una ordenación de la razón porque el legislador, a través de la imposición de la ley, obliga a cumplir lo que la ley prescribe con una obligación fija y estable, en lo cual difiere de la admonición, la persuasión y el consejo. Si lo que se establece como obligación no atiende al bien común, las leyes, preceptos y estatutos dictados por el legislador serían tiránicas.

7. Al decir “que tiene el cuidado de la comunidad” se excluyen de la noción de ley los preceptos del padre de familia, que si bien tienen fuerza obligatoria, no son propiamente leyes. Finalmente, al decir “promulgada” se significa que los preceptos y estatutos dictados por un legislador, aun legítimo, no tienen fuerza obligatoria si no son suficientemente promulgados. Se puede comprender mejor esta definición general de ley si analizamos detenidamente sus partes.

Sección I

La justicia de la ley

8. Nadie duda que la ley puede ser justa o injusta según un triple carácter: de parte del objeto prescrito, de parte del legislador y de parte del modo o forma en que se prescribe. Una ley es justa de parte del objeto cuando lo que prescribe era honesto antes de la ley o [lo es] consecuentemente [a ella], porque aunque propiamente fuese indiferente, después de la ley se ubica en alguna materia de virtud, como son los usos, vestidos, en esta u otra forma.

9. Una ley se dice justa por parte del legislador, cuando no la impone con ánimo inicuo y perverso sino sólo por deseo de justicia y para el bien común, con relación al cual tiene legítima autoridad. Por parte de la forma la ley puede decirse justa si busca el bien común y distribuye las cargas en orden debido. Se pregunta por tanto si una ley carente de esta triple razón puede ser justa, lo cual se declara en la proposición siguiente.

10. Proposición: pertenece a la razón de ley que sea justa por parte de la ley, del legislador y de la forma. El aserto tiene tres partes. Prueba de la primera parte en relación a la ley humana, pues la divina es esencialmente justa. San Agustín, en el Libro I sobre el *Libre Albedrío*, cap. 5º, dice^{vii}: “no parece ser ley” la que no sea justa, y en el libro *La religión verdadera*, cap. 1º escribe^{viii}: “El autor de las leyes temporales, si es hombre bueno y sabio, consulta la ley eterna misma, sobre la cual no es dado juzgar a ningún alma, según cuyas reglas inconmutables puede discernirse qué debe hacerse o evitarse”. También está de acuerdo Santo Tomás I-II, cuestión 96, art. 4º^{ix}, donde afirma expresamente que la ley humana obtiene su fuerza obligatoria de la conformidad con la divina de la cual deriva, según aquello de Proverbios 8: “por mí reinan los reyes y los legisladores disciernen la justicia”^x.

11. A partir de aquí podemos razonar así: las leyes humanas, para ser verdaderas leyes, deben adecuarse a la ley divina, pero ésta es justa por parte del objeto; luego también las leyes humanas. Se confirma: ningún legislador puede obligar contra una ley superior, pero así sucedería con relación a las leyes divinas, si las humanas no fuesen justas por parte del objeto; luego lo son. Prueba de la mayor: todo lo que prescriben las leyes divinas es justo por parte del objeto, luego prescribiendo las leyes humanas algo injusto, prescriben contra la ley superior.

12. La segunda parte admite un doble sentido: para que la ley sea justa debe suponerse que ha sido dada por la potestad legítima y en segundo lugar con intención buena y recta de conducir al bien común. Pero en este segundo sentido no procede la cuestión, pues una ley que redunde en beneficio del bien común tiene fuerza obligatoria aun dictada con ánimo perverso, así como la mala intención del magistrado que dicta sentencia nada hace contra la justicia de la ley.

13. Por tanto es claro el aserto en relación al primer sentido: si la ley pudiera ser justa sin suponer una autoridad legítima que la instituya, cualquiera podría imponer leyes que todos tendrían que obedecer; pero no es así, luego tampoco aquello de donde se infiere. Santo Tomás, II-II, cuestión 16, art. 1^o, dice: “la ley no es impuesta por algún señor sino a sus súbditos, y los preceptos legales presuponen la sujeción de aquellos a quienes la ley prescribe con respecto al que la dicta”^{xi}.

14. Se prueba la tercera parte, según el mismo Santo Tomás, I-II, cuestión 96: “Las leyes se llaman justas por el fin cuando se ordenan al bien común; por el autor cuando no exceden su potestad y por la forma cuando imponen cargas proporcionales a los súbditos en orden al bien común”^{xii}. Esto es así adecuadamente, pues como un hombre individual no es sino parte del conjunto, lo que él tiene será del conjunto, y por tanto las cargas que debe soportar y los preceptos de la ley justa dictados por el legislador, no perjudican, pues miran al gobierno de la cosa pública.

Resolución de objeciones

15. 1ª Objeción. Muchas leyes humanas permiten meretrices y muchas cosas malas, luego si es de la esencia de la ley ser justa de parte del legislador y de la forma, no de parte del objeto. Respuesta: distingo el

antecedente. Muchas leyes humanas permiten meretrices y otras cosas malas suponiendo el derecho de tal modo que sea lícito hacerlo, niego el antecedente; con permisión que denota la falta de prueba o de castigo, o para lograr un mayor bien, o para evitar un mal peor, lo concedo.

16. Dice Santo Tomás (II-II, cuestión 1ª, art. 14)^{xiii} que el régimen humano “derivando del régimen divino, debe imitarlo; pero Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que haya algunos males en el universo, los cuales no podría prohibir sin quitar mayores bienes, o porque se seguirían peores males. Luego así también en el régimen humano, los que gobiernan rectamente pueden tolerar rectamente algunos males, para no impedir algunos bienes o no provocar males peores, como dice San Agustín en el Libro II sobre *El orden*, cap. 4º: 'elimina las meretrices de los negocios humanos y turbarás todo con la sensualidad'^{xiv}. De allí que la Iglesia tolere a los infieles y judíos, como testimonio de nuestra fe”.

Artículo 1º. Duración de la ley

17. Explicada la justicia de la ley como compañera inseparable suya, debemos explicar su duración o perpetuidad, para lo cual nótese que la permanencia puede ser doble: antecedente y consecuente. La primera significa que la ley no tuvo principio, como la ley eterna; la segunda es que no tendrá fin, como son los ángeles y el alma humana. Esta perpetuidad se dice relativa, y este modo consiste en suponer negativamente una indefinida duración temporal, salvo que se revoque, como es la suspensión, o positivamente, sea por su natura o por la fuerza de las palabras que así lo dispongan para durar siempre y nunca se revoque, como la degradación, la deposición, etc. Sea pues

18. Conclusión. La ley debe ser negativamente perpetua, o sea perpetua, permanente y estable. El aserto se evidencia en la distinción que hacen los juristas entre precepto y ley. Pues aquel se disuelve con la muerte del que prescribe, pero no la ley por muerte del legislador, porque como éste la dicta en nombre y con la autoridad del Estado y para su bien común, aunque muera el legislador la ley no expira. En cambio el precepto personal sólo atiende al cuidado y bien propio de aquella persona particular, por lo cual muerto el legislador caduca también la obligación.

19. La verdad de esta conclusión consta además por inducción: la ley divina es fija y estable, y también la ley natural que es su primera participación. La ley divina antigua obligó siempre hasta la llegada de Cristo, y la ley nueva durará hasta el fin del mundo. Luego también la ley humana, que debe imitar a la divina en cuanto pueda, debe ser perpetua a su modo.

Resolución de objeciones

20. Objeción. Algunas leyes humanas sólo duran el tiempo establecido, y la ley divina antigua sólo duró hasta la llegada de Cristo, luego no pertenece al concepto de ley el ser perpetua. Respuesta: distingo la conclusión. No pertenece a la noción de ley ser perpetua positivamente, la concedo, negativamente, niego la conclusión.

21. La perpetuidad que atribuimos a la ley no es absoluta y simplemente tal, en el sentido de que nunca podría revocarse, sino sólo negativa, es decir, que dura u obliga mientras no sea revocada por una costumbre adversa o una ley contraria. La perpetuidad de que gozó la ley antigua hasta que la ley evangélica a la que preparaba fue promulgada, no puede ser puesta en duda, y también las leyes eclesiásticas y humanas tienen similar

perpetuidad, pues obligan hasta que se revocan. Luego pertenece a la noción de ley el ser perpetua negativamente.

Artículo 2º. La ley en cuanto se ordena al bien común

22. Bajo un solo título tratamos una doble cuestión. Primera: si la ley siempre debe estar dirigida a alguna comunidad; segunda: si pertenece a la razón de ley que se dirija al bien común o a la utilidad pública como a un fin. Para proceder a esta elucidación en forma clara, resolveremos la cuestión en dos conclusiones.

23. 1ª Proposición. Para que la ley tenga verdadera razón de tal debe dirigirse a una comunidad. Prueba: la ley se distingue del precepto en que éste sólo puede imponerse a uno u otro, no así la ley; pues según el consenso común, no se considera que se impone una ley si no se obliga a algo. Así, cuando Dios prescribió a Abraham (Gen. 22, v. 2) estableció una verdadera ley incluso si se dijera que impuso un precepto a Abraham mismo^{xv}.

24. Lo contrario debe decirse cuando Dios prescribió a Adán y su posteridad lo que está establecido en aquel mandato: “no comerás del árbol de la vida” (Gen. 2, v. 17)^{xvi} porque, como ya dijimos, pertenece a la razón de ley el ser perpetua, pero ninguna persona particular lo es; luego la ley debe dirigirse a toda la comunidad. Segundo, la ley debe dirigirse al bien común, pero ninguna persona particular incluye el bien común; luego, para que la ley tenga verdadera razón de tal debe mirar a toda la comunidad.

25. 2ª Proposición. Pertenece a la razón de ley dirigirse al bien común, o conveniencia o utilidad pública como a un fin. Prueba: la ley no es dada sino por Dios o el hombre, pero en ambos casos debe dirigirse al bien

común; luego. Prueba de la mayor. En primer lugar, si es dada por Dios, éste, como autor de la gracia, ordena al hombre a la felicidad sobrenatural y como autor de la naturaleza ordena a la felicidad natural. Luego en este primer caso la ley se ordena al bien común como a un fin.

26. Si es dada por un legislador humano, éste, por más insigne que sea, debe adecuarse a la ley eterna de la cual no es sino ministro, según aquello de Sabiduría 6, v. 4: “siendo ministros de su reino, no habéis juzgado rectamente”^{xvii}, y Romanos, c. 13, v. 3^{xviii}: “pues son ministros de Dios y sirvientes suyos”. Luego, así como Dios no impone la ley sino en orden al bien común, así también los reyes. Por eso el Concilio de Toledo dice que los reyes no deben mirar lo conveniente a sus propios derechos sino consultar los de la patria y la comunidad^{xix}.

27. Finalmente, lo mismo opina Santo Tomás en esta cuestión 90, artículo 2^{xx}. La ley ordena al hombre a su fin propio, pero este fin no es sino el bien común; luego. Prueba de la menor. El fin propio del hombre es el bien y la utilidad del todo; pues la parte se ordena a la conservación del todo, y el hombre es parte de toda la comunidad; luego el fin del hombre, etc.

Resolución de objeciones

28. 1ª Objeción. Inocencio III, capítulo “Los regulares” y Urbano VI, capítulo “Son dos”, establecen que hay dos géneros de leyes; privadas y públicas^{xxi}. Lo mismo en Ulpiano, Libro I del *Digesto*, Título IV, cuando dice: “hay ciertas leyes personales que han sido instituidas en el derecho natural, de gentes y civil”^{xxii}. Luego la ley no siempre debe darse para una comunidad. Segundo, el que un precepto se imponga a uno y otro no

cambia la razón de precepto; luego si es ley la que se impone a muchos, también lo será aunque se imponga sólo a uno u otro.

29. Tercero, la ley es cierta norma y regla por la cual el hombre o persona humana debe dirigir sus acciones u obrar conforme a ella; pero este hombre o persona particular no es la comunidad, la cual no es sino una persona ficta compuesta de muchas personas singulares. Luego la ley, para tener verdadera razón de tal, no siempre debe dirigirse a toda la comunidad.

30. Respuesta a lo primero: Inocencio y Urbano, en los capítulos citados, no hablan de una ley promulgada por los hombres, sino de un cierto instinto divino por el cual el Espíritu Santo mueve los corazones de los fieles para la ejecución de las obras. Por eso dice Urbano que la ley privada es la inscrita en el corazón por el Espíritu Santo, así como en otros casos dice el Apóstol (Rom. 2, v. 15) que “tienen la ley escrita en su corazón”^{xxiii}. Urbano se refiere al clérigo secular que desea pasar a la religión, así como Inocencio se refiere a un regular deseoso de vida más activa, a la cual considera que puede pasar, aun reticente su prelado. En lo que respecta al derecho civil, al hablar de ley personal no se debe entender sino un privilegio concedido, o una pena infligida a alguien, de tal modo que al menos mediatamente se refiera a la comunidad; por privilegio se obtiene alguna cosa y por pena se destierra a los criminales, todo lo cual - como nadie ignora- hace a la conveniencia del Estado.

31. A lo segundo: distingo el antecedente. Cuando un precepto se impone a una u otra persona no varía físicamente la razón de precepto, concedo el antecedente; no cambia moralmente, lo niego. Hay muchas cosas concomitantes a la ley y no al precepto pues, como ya se ha dicho, la ley debe ser perpetua y no expira por muerte del legislador, mientras que con el precepto sucede lo contrario; además la ley debe atender

inmediatamente a la comunidad, y el precepto a sí mismo. Tercero, la ley sólo es impuesta por Dios o el supremo legislador, mientras que el precepto puede ser dado por cualquier superior, de donde se concluye bien que si la ley es legítima, lo es el precepto. Pero no sería verdadera la deducción inversa: lo es el precepto, luego también la ley.

32. A lo tercero debe decirse que la comunidad a quien se dirige la ley para obtener razón de tal, no es algún cuerpo místico considerado abstractamente, sino una comunidad concreta conteniendo muchas personas particulares que deben poner en ejecución las leyes. Decimos que debe atender a la comunidad porque las leyes no miran primeramente la utilidad privada de las personas singulares, sino el bien común del Estado, y por tanto, aunque la ejecución particular se refiera a las personas, en cuanto a la designación atiende a toda la comunidad.

33. Es verdad que debe atenderse a muchas palabras con las cuales se impone la ley, pues muchas de ellas atienden a la comunidad divisivamente tomada, por ejemplo aquellas cosas que deben ser cuidadas por los individuos para la comunidad en ambas condiciones; también algunas ordenaciones o prohibiciones de algo se refieren colectivamente a la comunidad, que deben ser hechas por toda la comunidad y no por los individuos singulares, como son los estatutos de las comunidades universitarias, etc. por los cuales debe prestarse algunos servicios demandados en relación a la administración pública y común.

34. 2ª Objeción, contra la segunda conclusión. Hay algunas leyes que sólo atienden a la utilidad privada; luego no pertenece a la razón de ley que busque el bien común como un fin. Prueba del antecedente: la ley natural prescribe cuidar la propia vida, la ley sobre la limosna se refiere al alivio de la miseria ajena, del mismo modo la ley de la confesión, de los

sacramentales y demás sacramentos; todas estas leyes atienden solamente a la utilidad privada, luego algunas, etc.

35. Segundo: en el capítulo “Privilegios”, Distinción 3^{xxiv}, se llama al privilegio “ley privada”, pero el privilegio sólo atiende a una persona particular, luego no pertenece a la razón de ley, etc. Tercero: no pertenece a la razón de ley atender a la comunidad como a un fin, si puede darse una ley no existiendo comunidad a la cual imponerla; pero puede haber ley sin comunidad a la cual imponerla, luego. Prueba de la mayor: en el tiempo en que Adán vivía solo en este mundo, regía la ley natural, pero todavía no había comunidad surgida de la sociedad del género humano, luego. Cuarto: hay algunas leyes que buscan el perjuicio de los súbditos y la utilidad del rey, como son los impuestos, tributos, etc. Luego no pertenece a la razón de ley atender a la comunidad como a un fin.

36. Respuesta a lo primero: distingo el antecedente. Hay algunas leyes que sólo atienden a la utilidad privada como materia próxima, lo concedo; como motivo y fin, lo niego. Admitimos que hay algunas leyes que sólo atienden a la utilidad privada como materia próxima, como las que se indican en la objeción, pero no puede decirse que atiendan al bien privado como motivo y fin. Pues la ley natural que prescribe cuidar la propia vida, ordena por tanto el bien privado de la misma persona, pero su fin y motivo atiende a la conservación de la naturaleza humana, que no puede conservarse sino en las personas singulares, y por eso tanto el autor de la ley natural como sus ministros o legisladores humanos prescriben cuidar la propia vida.

37. De la misma manera debe argumentarse en el caso de la ley de la limosna, o de la corrección fraterna, o la confesión sacramental, pues aunque todas estas tengan por materia próxima aliviar las miserias

corporales y espirituales, como motivo y fin atienden al bien común, al cual deben sustentar, para que las partes del Estado se apaciguen y se eviten los robos y latrocinios, que sin duda obstaculizan el bien y la utilidad común, Con respecto a la ley de la confesión sacramental y de los otros sacramentos debe responderse de igual manera. Pues tienen como materia próxima la salud espiritual de la persona particular, pero se ordenan la culto de Dios en el cual comunican todos los hombres y en cuya adhesión se beatifican.

38. A lo segundo debe decirse que el privilegio evoca de algún modo la ley, pues afirma Santo Tomás (cuestión 96, artículo 1º *ad primum*): “hay algunas cosas que son comunes en cuanto a algo, y en ese caso se llaman privilegios, como leyes privadas, porque atienden a las personas singulares aunque su potestad se extiende a muchos asuntos... Algunas se dicen también legales no porque sean leyes, sino por aplicación de las leyes generales a algunos hechos particulares, como son las sentencias, que deben tenerse por derecho”^{xxxv}. O bien puede decirse que el privilegio es llamado ley porque aunque atienda al bien particular como materia próxima, se ordena al bien común, ya que el privilegio se concede a alguna persona particular en razón de una obra esforzada, consagrada a los demás, con mayor bien para el Estado.

39. A lo tercero respondo que es accidental a la razón de ley el que exista de hecho o no una sociedad de hombres a la cual se aplique, si por otra parte la ley por sí se ordena al bien común. Pues estrictamente la ley no se dice así porque atienda a una sociedad, sino sólo porque instruye al hombre para vivir rectamente, de tal modo que si hubiese otros los constreñiría también, como sucedió en el caso de Adán. En efecto, si bien la ley natural regía sólo en él, por su propia natura había sido establecida

para gobernar a otros, si los hubiese, lo cual basta para que la ley tenga razón de tal y en eso se distingue de todo privilegio y precepto.

40. A lo cuarto debe decirse que la ley que exige tributos e impuestos está muy lejos de atender a la utilidad privada del rey, sino que más bien provee a la felicidad del Estado. Por eso las leyes mencionadas atienden a la utilidad del rey como materia próxima, pero su fin y motivo es el bien de la cosa pública: con tales tributos fielmente prestados al rey por sus vasallos, se adquiere la riqueza necesaria para contener a los enemigos del Estado, reprimir las conspiraciones, y defenderla en la guerra y conservar la paz, todo lo cual sin duda se refiere a la utilidad pública.

41. Preguntas si el legislador humano, y también los emperadores y reyes... pueden en justicia dictar leyes que conviertan los bienes particulares de los súbditos en su propio beneficio, de tal modo que no se ordenen al bien común ni siquiera remotamente.

42. Respuesta negativa, y se prueba con el cap. 17 del Deuteronomio, donde se describe todo aquello que debe tenerse cuidadosamente en cuenta al elegir rey, vv. 19 ss. “Constituirás sobre ti [un rey] elegido por el Señor, de entre el número de tus hermanos; no podrás hacer rey a un extranjero que no sea hermano tuyo. Cuando fuera electo no multiplicará sus caballos ni hará volver al pueblo a Egipto para aumentar el número de sus caballos, pues el Señor os ha mandado que nunca volváis por esa vía. No tendrá muchas mujeres que cautivan el ánimo, ni demasiada cantidad de plata y oro”. El v. 20 dice: “Y tampoco se elevará su corazón soberbiamente sobre tus hermanos, ni se inclinará a la derecha o a la izquierda, para que él y sus hijos reinen mucho tiempo sobre Israel”^{xxvi}. Estas palabras muestran clarísimamente que ningún supremo legislador puede tomar los bienes de los súbditos en su propio beneficio no dirigiéndose ni en forma mediata al

bien común, pues la prescripción de conservar una administración con piedad y clemencia hacia los súbditos y mantener en ellos una ordenada moderación, se opone en forma absoluta a la facultad de convertir los bienes de los súbditos en beneficio propio del emperador o rey.

43. Lo mismo expresa Ezequiel, cap. 34, donde reprende a los pastores^{xxvii}, y con ellos también a los legisladores humanos, porque cuidan de sí y no de la grey por lo cual ésta le fue arrebatada: “Por mi vida, dice el Señor Dios, porque mi rebaño ha sido expuesto a la rapiña y mis ovejas a la devoración de todas las bestias del campo, porque no tenían pastor, y los pastores no cuidaban mi rebaño, sino que se apacientan a sí mismos y no a mi grey, por eso pastores, oíd la palabra del Señor. Así dice el Señor Dios: he aquí que yo estoy sobre los pastores, retiraré mi rebaño de sus manos y dejarán de apacientar mi grey, y así los pastores no se apacientarán más a sí mismos; arrancaré mi rebaño de sus bocas”. En el cap. 36 se lee: “y el príncipe no tomará por violencia la herencia del pueblo para su posesión, sino que de su heredad dará a tus hijos, para que mi pueblo no se disperse”^{xxviii}.

44. El hecho sucedido con el rey Acab muestra lo mismo: pues éste quería apoderarse de la viña de Nabot, vecina a su palacio, quitándole la vida. Elías profetizó muchos males a él y a su mujer Jezabel: ambos serían castigados, su casa destruida y Jezabel sería devorada por los perros. Lo prescribió así Elías (cap. 27, v. 18)^{xxix}: “Levántate y baja al encuentro de Acab, rey de Israel, que está en Samaria, en la viña adonde ha bajado para apropiársela. Y le hablarás diciendo: palabra del Señor: has matado y además has usurpado. Y luego le dirás: esto ha dicho el Señor: en el lugar donde los perros lamieron la sangre de Nabot, lamerán también tu sangre. Y dijo Acab a Elías: ‘¿Ahora has llegado, mi enemigo?’ Respondió: ‘He llegado porque te has vendido para hacer el mal a los ojos de Dios. He aquí

que yo traeré el mal sobre ti y destruiré tu posteridad y exterminaré de Israel a la descendencia de Acab, y daré tu casa como casa a Jeroboam, hijo de Nabot, y como casa a Basá, hijo de Ajías, porque has provocado mi ira e hiciste pecar a Israel'. También el Señor ha hablado a Jezabel diciendo: 'Los perros comerán a Jezabel en el campo de Yisereel'. Todo esto se verificó, como puede verse en el capítulo 9 del Libro 2º de los Reyes. Luego, por alucinación los reyes pueden creerse dueños absolutos de los bienes de sus súbditos y disponer de ellos arbitrariamente en su propio beneficio.

45. Finalmente, lo mismo establece el Concilio Toledano VIII, donde se afirma que los reyes godos cristianos deben ser tal como se describen en las siguientes palabras: “serán dictaminadores de la fe católica en los actos judiciarios y modestos en la vida, no buscarán su propio beneficio, sino que consultarán los derechos de la patria y del pueblo. En relación a las cosas que fueran reunidas por ellos, sólo tomarán para sí la parte que dictamine la autoridad principal”^{xxx}. Luego, por todo este capítulo debe tenerse como cierto que los emperadores, etc.

Resolución de objeciones

46. 1ª Objeción, tomada del Libro I de los Reyes^{xxxi}. Allí se da por cierto que los reyes pueden apropiarse de los bienes de los súbditos en propio beneficio: cuando Samuel se hizo viejo, puso a sus hijos como jueces en Israel, pero ellos se apartaron del camino del padre por su avaricia. Se congregaron entonces todos los ancianos de Israel y pidieron a Samuel que instituyera un rey, como tenían todas las naciones, quien respondió en nombre de Dios (cap. 8, v. 11): “He aquí los derechos del rey que imperará sobre vosotros: tomará vuestros hijos y los pondrá en sus carros y serán jinetes y correrán por delante de sus cuadrigas”. El v. 13 del

mismo capítulo dice: “Y hará de vuestras hijas perfumistas, cocineras y panaderas; tomará vuestros campos, viñas y mejores olivares y los dará a sus siervos”. En los versículos siguientes se dicen muchas cosas relativas al derecho real. Luego los reyes pueden perfectamente imponer leyes, etc.

47. Respuesta: sólo inicuaamente puede afirmarse el derecho de los príncipes y reyes para estatuir leyes que conviertan los bienes de los súbditos en beneficio propio, y esto no puede probarse con el texto bíblico invocado, pues allí no se habla del derecho real verdadero y legítimo, sino del tiránico y despótico, por el cual los reyes eran usurpadores, lo cual se deduce con evidencia del contexto del mismo capítulo. Pues cuando los ancianos de Israel se llegaron hasta Samuel y le pidieron un rey, sus palabras le desagradaron en cuanto pedían un rey y los juzgó como a los gentiles. Y Dios dijo a Samuel que oraba: “Escucha todo lo que el pueblo te dice, porque no te han rechazado a ti, sino a mí, para que no reine sobre ellos”^{xxxii}, como diciendo: han rechazado un rey bueno y pacífico, que les ha reportado tantos bienes; tendrán un rey que convierta el derecho real en despótico y tirano, que les quite sus hijos para ponerlos en sus carros, y los amenace con otros males que pueden leerse en el mismo capítulo.

48. Además, cuando Samuel, en nombre de Dios, les dio un rey, no prescribió un derecho real en sentido absoluto, sino como aditamento del que iba a reinar sobre ellos, como diciendo: si corresponde al derecho real legítimo no mirar en el derecho el beneficio propio sino el de la patria y el pueblo (como dicen los Padres del Concilio de Toledo)^{xxxiii}, puesto que rechazaron a Dios mismo al pedirle un rey que reinara sobre ellos, dijo 'tendrán un rey que abusará de su propio derecho y os exigirá y constreñirá con muchos males'. Por tanto, de la citada historia no puede sacarse la prueba de la objeción.

49. 2ª Objeción. El dueño verdadero de los bienes puede disponer de ellos para su propia utilidad; pero los legisladores humanos son verdaderos dueños de los bienes de los súbditos, luego también lo primero. Prueba de la menor, por el cap. 22, v. 25 de Lucas, donde se dice: “los reyes de las naciones dominan sobre ellos y quienes tienen potestad sobre ellos se hacen llamar bienhechores; pero no así entre vosotros, sino que el mayor de vosotros sea como el menor”, con cuyas palabras Cristo parece establecer una diferencia entre la potestad real y la que Él mismo había instituido, de tal modo que en la primera hay verdadero dominio del señor sobre los súbditos y en la segunda no. Luego los legisladores humanos son verdaderos dueños de los bienes de sus súbditos y en consecuencia pueden disponer, etc.

50. Respuesta: niego la mayor, para cuya prueba afirmo que Dios no aprueba el modo por el cual los reyes dominan a las naciones, pues dice “pero no así entre vosotros”, o sea que allí habla del derecho real ejercido por los gentiles, no del verdadero y legítimo; y ellos ejercían el dominio para su propio fausto, deseo, utilidad y beneficio. Pero el régimen eclesiástico no debe ser así, sino como lo describe San Bernardo, en el Libro 3 de *La Consideración*, capítulo 3, donde, dirigiéndose al Sumo Pontífice Eugenio III dice: “Presides, y de un modo especial, pero ¿para qué? ... ¿Acaso para que crezcas sobre tus súbditos? De ninguna manera, sino que te han instituido Príncipe para sí, no para ti”^{xxxiv}.

51. Luego la diferencia entre la potestad real de la cual hablaba Cristo y la que Él mismo había establecido es la siguiente: los emperadores y reyes tienen derecho de dominio, no despótico y servil como para que puedan disponer libremente de aquellos de quienes son señores, sino político y civil. Por eso la dominación política, según Santo Tomás (II, dist. 44, cuest. 1ª, art. 3º al 1º)^{xxxv}, hubiese sido establecida incluso en

estado de inocencia, ya que dice “ningún perjuicio produce a la libertad que los súbditos no se ordenen al bien del gobernante, sino a la inversa, el gobernante al bien de los súbditos. Por eso no sin motivo se los llama siervos suyos, ya que los miembros de la República en el cual tienen dominio los supremos legisladores humanos son ciudadanos libres, no siervos cautivos”. Por eso observa Silvio^{xxxvi} que se engañan torpemente quienes piensan que los reyes tienen un dominio real y perfecto sobre los bienes de sus súbditos, de tal modo que puedan tomarlos para su beneficio privado. Lo contrario se evidencia en el caso de los Egipcios (Génesis, cap. 47) sobre cuyos bienes el Faraón no tenía dominio antes que José los comprara^{xxxvii}.

52. 3ª Objeción. Los legisladores humanos hacen las veces de Dios en la tierra, pero Dios ordena a Sí todas las cosas; luego también los supremos legisladores humanos con relación a todos los bienes de los súbditos.

53. Respuesta: concedo la mayor y distingo la menor. Dios ordena todas las cosas a Sí mismo como último fin, concedo la menor; a Sí mismo en el sentido de su propia conveniencia, lo niego. Pues así como Dios no ordena a su propia conveniencia todas las cosas que nos ha dado, como dice David (Salmo 15, v. 2)^{xxxviii}: “Tú eres mi Señor, porque te comparas con mis bienes”, así también los supremos legisladores humanos que hacen las veces de Dios sobre la tierra, no pueden convertir los bienes de sus súbditos en su propia utilidad, sino que deben transmitir lo que de ellos recibieron para utilidad de esos mismos.

Artículo III

Promulgación de la ley

Si la promulgación pertenece a la razón de ley

54. La cuestión que plantea Billuart en su *Tratado sobre las leyes*^{xxxix}, artículo 3º no es tan cierta como para que no divida aquí y allá a los teólogos, incluso tomistas, pues mientras unos sostienen que la promulgación pertenece a la esencia de la ley, otros sólo la consideran condición necesaria. Para una más clara explicación debe advertirse que alguna promulgación es necesaria a efectos de que la ley obligue en acto segundo, como sostiene la mayoría de los teólogos, con Santo Tomás (cuestión 90, artículo 4º) cuya razón es que “la ley se impone a otros a modo de regla y medida de los actos humanos; la regla y medida se impone para ser aplicada a aquellos que son reglados y medidos. Luego, para que la ley adquiera poder de obligar, lo cual es propio de ella, es necesario que se aplique a los hombres que deben regularse por ella. Tal aplicación se produce cuando ellos llegan a conocerla en virtud de la promulgación. En consecuencia –concluye– la promulgación es necesaria para que la ley obtenga su poder”^{xli}.

55. Además, es cosa cierta y averiguada que nadie está obligado a lo imposible; luego con la misma certeza nos consta que la ley en acto segundo no obliga si no ha precedido su promulgación, porque en ese caso la voluntad estaría obligada a hacer algo desconocido y en consecuencia imposible.

56. Sin embargo no debe inferirse que toda ley requiere igual promulgación para obligar en acto segundo, sino que ésta es variada y diversa según la diversidad de las leyes. La ley eterna se promulga por una cierta impresión luminosa en el intelecto. La ley natural por un dictamen

de la razón. La ley divina positiva a veces por una revelación interna, como en los profetas; otras veces por una expresión externa, como hizo Cristo con los Apóstoles; y también en ciertas circunstancias con solemnidad, como la Ley Antigua en el monte Sinaí y la Ley Nueva en el día de Pentecostés. Pero las leyes humanas siempre deben promulgarse por medio de signos externos y con solemnidad, lo cual se confirma por el uso habitual.

57. La razón es que Dios, como supremo señor y príncipe, puede estatuir a los hombres una ley del modo que quiera, y ellos deben obedecerla, cualquiera sea el modo como la conozcan. Pero los legisladores humanos tienen doble presencia, es decir, como personas privadas y como personas públicas. Y como hablan al pueblo en cuanto son esto último, deben mostrarle que hablan como tales personas públicas por el modo de estatuir lo que ordenan; pues de otro modo surgirían disensiones, peleas y otros males para el pueblo, porque, siendo bicéfalo, al no poder saberse si el legislador habla como persona pública o como privada, y esto daría lugar a que algunos súbditos no cumplieran las leyes de los príncipes.

58. En segundo término debe advertirse que las leyes pueden considerarse de dos modos: en acto primero o en acto segundo. La ley en acto primero expresa poder de dirigir u obligar. La ley en acto segundo significa la obligación de hecho. Adviértase, tercero, que promulgación y divulgación no son lo mismo, pues la promulgación es el anuncio público de la ley hecho por mandato del legislador, con alguna solemnidad, de acuerdo al uso habitual. La divulgación es la declaración de esta promulgación, hecha por personas fidedignas, a quienes no estaban presentes en ella. Por eso Santo Tomás (en el mismo texto, a lo segundo) dice que no es necesario “que la ley se promulgue inmediatamente para

todos, pues aquellos para quienes la ley no se promulga quedan obligados a observarla en cuanto lleguen a su conocimiento, o puedan llegar a él a través de otros, luego de hecha la promulgación”^{xli}. Poco después (a lo tercero) dice: “la promulgación presente se extiende al futuro por la fijeza de la escritura, que en cierto modo la promulga permanentemente”^{xlii}. Supuesto esto

59. Conclusión. La promulgación no pertenece a la razón o esencia de la ley, aunque es condición esencial para que obligue en acto segundo. Se prueba la conclusión en primer lugar por Santo Tomás, en el mismo texto^{xliii}, a lo cuarto, donde compara la ley con la regla y medida, arguyendo así a favor del aserto: “la promulgación se relaciona a la ley como la aplicación de la medida y regla a lo mensurable y regulable. Pero la aplicación de la medida y la regla a lo medible y regulable no pertenece a la esencia de la regla y medida, como que son tales antes de la aplicación. Luego tampoco la promulgación pertenece a la razón de ley, pues la fuerza obligatoria está en ella misma en cuanto salida del legislador y no en cuanto vista por los súbditos”.

60. Segunda prueba. Todos están de acuerdo en que la esencia de las cosas se constituye por su acto primero y no por el segundo; de este principio deducimos la segunda prueba. La esencia de la ley sólo incluye la potencia y aptitud de obligar y dirigir; pero antes de la promulgación la ley tiene todo esto, luego no se incluye en su esencia. Prueba de la menor: la fuerza y aptitud de obligar no surge de la promulgación, luego antes de ella, etc. Pero para que la ley obligue en acto segundo la promulgación es requisito esencial, lo cual es patente con igual certeza. Pues la ley es regla y norma de aquellas cosas que debemos hacer o evitar; pero no podemos hacerlo si no sabemos todas esas cosas por la promulgación; luego para que la ley obligue en acto segundo la promulgación, etc.

Resolución de objeciones

61. Objetas que según Santo Tomás (artículo 4º): “para que la ley adquiriera poder de obligar, lo cual es propio de ella, es necesario que se aplique a los hombres que deben regularse por ella”^{xliiv}. Luego piensa Santo Tomás que la ley no tiene fuerza obligatoria antes de la promulgación, y en consecuencia ésta pertenece a la esencia de la ley, a la cual pertenece también el obligar. Se confirma porque él mismo incluye la promulgación en la definición. También Graciano, capítulo “*In istis*”^{xliiv}, hecha esta distinción, dice que las leyes se instituyen cuando se promulgan; luego la promulgación pertenece a la esencia de la ley.

62. Respuesta: Santo Tomás debe ser explicado. Pues el Santo Doctor sólo requiere la aplicación o promulgación para que la ley obtenga fuerza obligatoria en acto segundo, lo cual de ningún modo negamos. Pero no ha dicho que la ley no tenga fuerza obligatoria en acto primero, antes de la promulgación, que es lo que aquí sostenemos. Por lo cual, si se incluye en la definición que la ley sea promulgada, no es porque el Santo Doctor considere que la promulgación pertenece a la esencia de la ley, sino sólo porque es condición inevitable para que ella obligue en acto segundo, así como en la definición de fe se incluye la oscuridad, no porque pertenezca a su esencia, sino sólo como condición intrínseca.

63. En cuanto al texto de Graciano, lo explicamos con la siguiente distinción. Las leyes se instituyen por completo y en cuanto al acto segundo cuando se promulgan, lo concedo. Las leyes se instituyen esencialmente y en cuanto al acto primero, lo niego. Pues las leyes se instituyen esencialmente con la sola voluntad del legislador, como consta por lo dicho. Además, debe saberse que si la ley fue suficientemente promulgada, obliga a todos incluso en el caso de ignorancia invencible.

Primero, porque es propio del fin de la ley que no se dirija sólo a los presentes, sino también a los ausentes. Segundo: si un hombre probo escribe a otro ausente que tal ley ha sido promulgada, nadie negará que éste debe obedecerla, pero tal obligación no nace del hombre probo. Luego la ley obliga sólo por sí misma a todos, incluso a los ausentes, cuando ha sido promulgada.

64. Por otra parte, si la ley no sólo prohibiera sino que también invalidara algún acto o contrato, este acto o contrato sería írrito y nulo. Tenemos un ejemplo de esto en el caso del matrimonio clandestino en los lugares en que el Concilio Tridentino ha sido suficientemente promulgado.

Notas

ⁱ *Originum sive Etymologicarum Libri XX*, Lib. V, “De legibus et temporibus”, Cap. 3: “Quid differant Inter. se jus, leges et mores”, n. 2: “lex est constitutio scripta [...] Nam lex a *legendo* vocata, quia scripta est” (PL 82, 199); Lib. II “De rethorica et didactica”, cap. 10: “De lege”, n. 1: “lex [...] a *legendo* vocata quia scripta est” (ibid. 130).

ⁱⁱ No se pudo ubicar esta referencia.

ⁱⁱⁱ El pasaje de referencia es *De Oratore* I, n. 7, pero allí la deriva de *legere*: “...eamque rem illi graeco putant nominem, a suum cuique tribuendo, appellatam; ego nostro, a legendo”. Obsérvese que el traductor francés de la Ed. Nisard pone: “Moi, je crois que notre mot vient de celui qui signifie choisir”. Sigue Cicerón: “Nam ut illi aequitata, sic nos delectus vim in lege ponimus” (así, ellos ponen en la equidad y nosotros en la elección de lo propio de la ley). En el L. II, n. 5 presenta una redefinición de ley: “Ergo, ut illa divina mens, summa lex est, item, quum in homine est, perfecta est in mente sapientis” (*Oeuvres*, Paris, Nisard, T. IV, 1859, p. 366).

^{iv} Frassen (Tomo VI, ed. 1901), “Disputatio proemialis”, trae esta referencia, según la cual Agustín la habría tomado de Cicerón, que la deriva de *legere* (cf. I *De legibus*, n. 19): “...vel dicitur ab eligendo, seu diligendo, quia in ea delectus habetur rerum agendarum vel fugiendarum” (p. 10).

^v *Summa Theologica*, I-II, Q. 90, art. 1. Respuesta: “Dicitur enim lex a 'ligando' quia obligat ad agendum”.

^{vi} *Ibid.* I-II, Q. 90, art. 1, Respuesta.

^{vii} *De libero arbitrio*, cap. n. 1: “Nam mihi lex non videtur quae justa non fuerit” (Ed. BAC 1947, T. 3, p. 262).

^{viii} *De vera religione*, cap. 31: “Deum summa ista lex est secundum quam ratio iudicat, sed quam iudicare non licet” (*PL* 34, 148); el texto con algunas diferencias: “Conditor tamen legum temporalium si vir bonus est, et sapiens, illam ipsam consulit aeternam de quam nulli animae iudicare datur est; ut secundum ejus incommutabilis regulas, quid sit pro tempore iudicandum, vitandumque dicernat”.

^{ix} El texto en el cuerpo del artículo citado: “Si quidem just sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur secundum illud Prov. 8...”.

^x Prov. 8, v. 15.

^{xi} Q. 16: “De praeceptis fidei, scientiae et intellectus”, Q. 1: “Utrum in veteri lege debuerunt dari praecepta credendi”, “Respondeo dicendum quod...” (lo transcrito es parte del primer párrafo).

^{xii} Q. 96: “De potestate legis humanae”, Q. 4: “Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae”. Lo transcrito es un párrafo de la Respuesta.

^{xiii} No se pudo ubicar esta referencia.

^{xiv} No se pudo ubicar esta referencia.

^{xv} Se refiere al robo de animales mencionado en el Código de la Alianza (Gen. 22, 1-2): “Si un ladrón, sorprendido al perforar la pared, es herido mortalmente, no habrá venganza de sangre. / Mas si esto sucede salido ya el sol, su sangre será vengada. Debe restituir; si no tiene con qué, será vendido para restituir su robo” (Biblia de Jerusalén, versión castellana).

^{xvi} “Mas del árbol de la ciencia del bien y del mal ano comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (versión de la Biblia de Jerusalén).

^{xvii} El sentido completo en vv. 4-5: “Si como ministros que sois de su reino, no habéis gobernado rectamente, ni guardado la ley, ni caminado siguiendo la voluntad de Dios, / terrible y repentino caerá sobre vosotros, porque un juicio implacable espera a los que mandan” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xviii} El sentido completo en vv. 3-4: “En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien y obtendrás de ella elogios, / pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero si obras el mala, teme; pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xix} Se refiere al VIII Concilio de Toledo, del 16 de noviembre del 691. Más adelante vuelve a referirse a esto.

^{xx} Q. De legibus, Art. 2: “utrum lex ordinetur semper ad bonum commune”, Respuesta: “Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem, communis, necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari”. Lo que sigue en el texto es resumen del argumento tomista en el cuerpo del artículo.

^{xxi} Mencionados también por Frassen (T. VI, p. 18): “Canones, cap. 'Licet de regularibus' et cap. 'Duae sunt' volunt praescribere communitati illam vero privatae personae”. En relación a la autorización canónica para que los clérigos puedan entrar en religión aun contra la voluntad de su prelado, se distingue entre “lex privata” y “lex publica”.

^{xxii} Lib. I, Tit. IV: “De constitutionibus principum”, la cita no corresponde exactamente. Hay una referencia a las leyes personales al tratar las “constituciones”: “Plane ex his quaedam sunt personales, quae nec ad exemplum trahuntur. Nam quod princeps alicui ab merita inducit, vel si cui poenam irrogavit, vel si cui sine exemplo subuerit, personam non egreditur”; Ulpiano, *Liber V Institutionum* (*Digesto*, ed. 1592, c. 48).

^{xxiii} “[los gentiles] muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón...” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xxiv} Graciano, *Decreti* pars I, Dist. III, C. 3: “Quid sit privilegium”; “privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges” (ed. Richter, p. 6).

^{xxv} *Summa Theologica*, I-II, Q. 96, Art. 1, ad 1am.

^{xxvi} La primera frase citada es vv. 15-16. La segunda cita se refiere al mandato de respetar la Ley, que comienza en v. 18 y sigue en 19 y 20: “Cuando suba al trono real deberá escribir esta Ley para su uso, copiándola del libro de los sacerdotes y levitas. / La llevará consigo; la leerá todos los días de su vida, para aprender a temer a Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y poniendo en práctica estos preceptos. / Así su corazón no se engreirá sobre sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a derecha ni a izquierda. Y así prolongará los días de su reino, él y sus hijos, en medio de Israel” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xxvii} v. 7-10.

^{xxviii} No se pudo ubicar esta referencia.

^{xxix} 1 Re. c. 21, vv. 17-24. la profecía a que se refiere este paso se narra en 2 Re, c. 19, Historia de Jehú. Cuando el profeta Eliseo hace ungir a Jehú rey de Israele y va contra Acab, mata a Joram, al rey Ocofías y a Jezabel, que es comida por los perros. En el c. 10 se narra la matanza de los 70 hijos de Acab.

^{xxx} El VIII Concilio de Toledo se convocó el 16 de noviembre del año 691, quinto del reinado de Recesvinto; lo mencionado es el “*Decretum iudicii universalis editum in nomine principis*”. El texto no es exacto, sino aproximado: “*Habeant deiceps jure conditi reges in regendo corda sollicita, in opera facta modesta, in discernendo judicia justa, in parcendo pectora propria, in conquirendo studia parca, in conservando vota sincera, ut tanto gloriam regni cum felicitate retentent quanto jura regiminis et mansuetudine conservaverint et aequitate direxerint promissae praemium dictionis* (ed. Tejada, T. II, p. 394).

^{xxxi} Se refiere a 1 Samuel 8, 11-13.

^{xxxii} 1 Samuel 8, 7: “Pero Yahvéh dijo a Samuel: ‘Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos’” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xxxiii} En las Actas del Concilio no se encuentra este paso. La frase “*consulere patria atque genti*” es un resumen del texto.

^{xxxiv} *De Consideratione Libre quinque ad Eugenium tertium*, L. III, c. 3: “*Praesules Ecclesiae non tam ut praesint, ac sermetipsos pascant, quam ut aliis prosint, constitutos esse*”. El texto completo es el siguiente: “*Et primum quod occurrit minime transeundum reor. Praees, et singulariter. Ad quid? eget, tibi dico,*

consideratione. Numquid ut de subditis erescas? Nequaquam, sed ut ipsi de te. Principe, te constituerint, sed sibi, non tibi” (*PL* 192, 764).

^{xxxv} *Com. Sent.* II, Dist. 44: “De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo”, Q. 1: “De potentia peccandi”; Art. 3: “Utrum in statu innocentiae fuiste dominium”; “Videtur quod non 1º: Dicit enim Gregorius L. 21 *Moral.* c. 15 [parag. 22, col. 203, T. II] ‘natura omnes homines aequales fecit; sed pro meritis alios aliis occulta, sed justa Dei dispensatio subjecit’. Sed si homines non peccassent, statum naturae retinuissent. Ergo omedns fuissent aequales, et nulla in eis fuisset praelatio“. Lo citado en el texto es la respuesta, pero no textual: “Ad primum ergo dicendum quod natura omnes homines in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus; liberum enim, secundum Philosophum, in I *Metaphysic.* c. 3, est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua orditur ad alterum sicut ad finem; et ideo secundus modus praelationis non fuisset qui libertatem subditis tollit, sed primus modus esse posset, qui nullum praejudicium libertati affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinentur, sed e converso regimen praepositi ad bonum subditorum; unde non incongrue se eorum servos appellant”.

^{xxxvi} No se pudo ubicar esta referencia.

^{xxxvii} C. 37, vv. 13-26: José vendía grano y los propietarios debieron vender sus tierras en época de hambre. Así se apropió de todo el suelo para el Faraón, y luego dio granos a los antiguos dueños, para que sembraran, como siervos, y dieran 1/5 de la cosecha al Faraón.

^{xxxviii} Sal. 16 (nueva ordenación) v. 2: “Decís vosotros a Yahvéh: ‘Señor mío, tú eres mi bien, nada hay fuera de ti’” (versión castellana de Biblia de Jerusalén).

^{xxxix} *Caroli Renati Billuart Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata (Cursus Theologiae)*, I-II *Tractatus de Legibus*, Dissertatio I, “De lege in commune”, (ed. Venetiis 1778, p. 197 ss.), Art. 3: “Utrum promulgatio sit de ratione legis (pp. 198-199). Tesis: “Ut ex actu obliget, necessaria est aliqualis ejus promulgatio” [...] “Sed subtilior movetur quaestio, utrum promulgatio ita sit necessaria legi, ut sit de ejus essentia, an tantum conditio necessaria requisita, ut actu obliget? Circa quam varia sentium theologi etiam thomistas, sed videtur quasi quaestio de nomine...” (p. 198). Billuart considera más probable que no sea nota esencial sino condición “insupplebiliter requisita” para que la ley obligue en acto.

^{xl} Texto en la *Summa Theologica* I-II, Q. 90, art. 4, Respuesta, con muy leves variantes respecto al original.

^{xli} Q. 90: “De essentia legis”; art. 4: “Utrum promulgatio sit de ratione legis”. Segunda objeción: no sólo quedan obligados aquellos ante quienes la ley se promulga sino otros; luego la promulgación no pertenece a su esencia. “Ad secundum dicendum quod ille coram quibus lex non promulgatur...”, etc.

^{xlii} Tercera objeción: la obligación legal afecta al futuro, mientras que la promulgación se refiere sólo al presente. “Ad tertium dicendum quod promulgatio praesens...”, etc.

^{xliii} *Sum. Theol.* I- II, Q. 90, art. 4: “Utrum promulgatio sit de ratione legis”. El argumento concluye positivamente. Lo citado en el manuscrito no pertenece a Santo Tomás, cuya respuesta es la siguiente: “Respondeo dicendum quod sicut dictum est [Q. 90, art. 1] lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo quicquam communitatis habet, promulgata”.

^{xliv} *Sum. Theol.* I-II, art. 4, Respuesta.

^{xlv} *Decreti Pars I*, Dist. IV, Cap. III: “De legibus tunc est inducendum, quum instituuntur, non quum institutae sunt”, (Apen. ad Cap. III, “In istis”); “Leges instituuntur, quum promulgantur, firmantur, quum moribus utentium approbantur” (ed. Richter, p. 5).

Recibido: 30-05-2025

Aceptado: 30-06-2025

Resumen. Se presenta la traducción de parte del Tratado Anónimo *De Legibus*, manuscrito conservado en el Anticuariato del Convento Dominicano de Buenos Aires Conferencia Primera, Sección Primera, de acuerdo al primero de los dos códigos existentes. Conforme a criterios paleográficos y referencias internas, la fecha de composición debe situarse entre 1789 (se menciona la Revolución Francesa) y 1806 (no se menciona la Invasión Inglesa de ese año).

Palabras clave: ley - definición de ley - promulgación de la ley - Biblia - Tomás de Aquino.

Resumo. Esta é uma tradução de parte do Tratado Anônimo *De Legibus*, manuscrito preservado no Antiquário do Convento Dominicano de Buenos Aires (Primeira Conferência, Primeira Seção), de acordo com o primeiro dos dois códices existentes. Segundo critérios paleográficos e referências internas, a data de composição deve situar-se entre 1789 (a Revolução Francesa é mencionada) e 1806 (a invasão inglesa daquele ano não é mencionada).

Palavras-chave: lei - definição de lei - promulgação da lei - Bíblia - Tomás de Aquino.

Abstract. This is a translation of part of the Anonymous Treatise *De Legibus*, a manuscript preserved in the Antiquary of the Dominican Convent of Buenos Aires (First Conference, First Section), according to the first of the two extant codices. According to paleographic criteria and internal references, the date of composition must be between 1789 (the French Revolution is mentioned) and 1806 (the English invasion of that year is not mentioned).

Keywords: law - definition of law - promulgation of law - Bible - Thomas Aquinas.

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Tratado Anónimo De *Legibus*
Transcripción de *Conferentia I, Sectio 1ª*.**

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

En el Anticuariato del Convento Dominicano de Buenos Aires, se conserva un tratado anónimo *De Legibus*, en dos códices, ambos pertenecientes a fines del siglo XVIII.

Primer códice

El primer folio conservado se inicia con *Praefatio*, página original número 3, con un sello que dice “Biblioteca del Convento-Santo Domingo-Buenos Aires”. El manuscrito conserva su encuadernación original en 8ª, hecha con cartón forrado de pergamino desnudo, sin doraduras. Sus medidas son las siguientes: tapa, 20,4 cm de alto por 15,6 cm de ancho y 1,7 cm de canto, que está tratado con una solución de tinta diluida de color verde parejo, algo desvanecida. El papel está en bastante buen estado, aunque ha sido atacado por la polilla, especialmente en las últimas hojas, muy comidas, donde el texto resulta poco legible. Fue escrito en tinta ferruginosa negra, que ha mantenido el color, sobre el papel de fibra vegetal liso, sin satinado, regularmente fino. El instrumento escriptorio fue pluma de cañón de ave de trazo doble, es decir, con un corte transversal oblicuo que permite dos grosores según la inclinación del trazo.

La escritura es pequeña y el espacio interlineal amplio (de 18 a 20 líneas por página), aunque con escaso margen. La letra se mantiene igual en todo el manuscrito, sin señalar con motivos especiales los títulos o conclusiones; todas las mayúsculas son iguales, ya que no se señala el comienzo de párrafo con trazos mayores o más adornados, como era costumbre. El escribiente tiende a acentuar los rasgos oblicuos y angulosos de las letras, especialmente

de *m*, *n*, *u*, *s*, etc., en las que el trazo descendente queda engrosado. Como particularidades morfológicas, curva el trazo vertical de la *d* hacia la izquierda, en forma de rulo; lleva hacia abajo el trazo final de las *s* con aspecto de ganchillo, cuando esta letra es la última de la palabra, pero no si es inicial o intermedia; hace la *x* con un solo trazo terminado en una línea curva larga hacia la izquierda.

El uso de abreviaturas es excepcional. Sólo ocasionalmente aparecen finales truncos y *quod* y derivados abreviados. En este manuscrito la escritura es explanada prácticamente en su totalidad. Ortográficamente es también muy correcto.

Segundo Códice

Este códice se conserva desde su página 3, donde se lee el título: *Conferentia 1^a. De lege in commune, origine variisque ejus divisionibus*, con sello antiguo que dice “Biblioteca de Predicadores, Buenos Ayres” y otro moderno: “Biblioteca del Convento - Santo Domingo - Buenos Aires”.

Tiene su encuadernación original en 8^a con tapas de cartón forrado en pergamino desnudo, sin doraduras. Sus medidas son: tapa, 21 cm por 15,4 cm y 3 cm de lomo; los cuadernillos están guillotizados a 14,8 cm por 20,3 cm y 1,5 cm de canto; el sobrepase de tapas es irregular. El papel está en buen estado, aunque en algunas partes ha sido atacado por polillas; su confección se hizo con fibras vegetales prensadas y tratadas hasta obtener una superficie lisa, sin satinado, bastante fina. El instrumento escriptorio es pluma de cañón de ave de trazo fino. La tinta utilizada, ferruginosa de color negro, se ha mantenido casi en la totalidad de las páginas, pero en algunas se ha desvanecido mucho, por oxidación, y el texto resulta difícilmente legible.

La escritura es un tipo derivado de la bastarda española, inclinada a la derecha, muy pareja y elegante. El número de líneas por página es constante, entre 22 y 24, con bastante margen y buena distribución de los títulos, lo que da aspecto de mucha claridad a la lectura. No tiene subrayados, ni dibujos;

también las correcciones son pocas. La letra se mantiene constante, marcándose los títulos sólo por un tamaño algo mayor, sin cambiar de forma, salvo alguna excepción en que aparece más redondeada y marcada. En su aspecto se parece a la escritura actual, con pocas variantes: por ejemplo los trazos alargados con que terminan las palabras abreviadas, en *m*, *ter* o *tur*, esta última indicada por dicho trazo a continuación del trazo transversal de la *t*; el trazo final de la *s* muy largo hacia abajo, es otra característica personal.

Las abreviaturas son escasas, reduciéndose a las terminaciones *m*, *ter*, *tur*, indicadas por trazos largos y finos hacia arriba, la omisión de la *i* y la *u* en las terminaciones *is*, *us*. De las abreviaturas por suspensión la más común es *per*, indicada por *p* y un trazo oblicuo y curvo cruzándola. A veces utiliza el signo de *c* invertida para indicar *con*. Por contracción suprime regularmente el grupo *pri*, indicado por *p* y una pequeña línea cruzando transversalmente el asta; *que* y *qui* se abrevian por suspensión de *u*, indicada por línea curva horizontal superior. Para las palabras técnicas: *non*, *est*, *sunt*, *etiam*, *respondeo*, *distinquo*, *nego* (*maiolem*, *minorem*, *consequentiam*), etc., usa regularmente la suspensión total. La escritura es ortográficamente bastante correcta, pues no tiene tantos errores como otros manuscritos. Es frecuente que escriba *b* por *v* o *c* por *s*, pero otras faltas son raras.

Esta edición

Presento a continuación la transcripción del primer códice, Sección primera de la Conferencia I. Caben las siguientes observaciones.

Se han explanado las abreviaturas y corregido errores ortográficos (atribuibles al copista) pero no la redacción, que es propia del anónimo autor

El texto está numerado por páginas (negrita ente corchetes) y cada página por renglones cada cinco, con negrita volada.

La numeración por párrafos es mía, siguiendo los puntos aparte de los originales, que coinciden. La paginación es mía, tomando en consideración las hojas útiles de los documentos.

En nota al pie se ofrecen las aclaraciones críticas más importantes.

* * *

Conferentia I:
De lege in communi, origine, variisque ejus divisionibus

4. Hoc nomen lex varias assortitur acceptionibus. Isidorum Libro sec. Origenes capite [3] primo a legendo vocata sit, quia olim scripto traderet mos erat, ut ab omnibus legi possent, vel quia in ipsis homo quod facere vel ommittere debet: sed haec debilitatio nec legi nata dictant putant, quia ipsa est norma eorum quae eligere nos tenemus, cui acceptioni favente videtur S. Augustinus in Quaestione vigesima secunda in Leviticum dicens ⁵legem a legendo, id est ab eligendo latini auctores appellatam esse dixerunt.

5. Sanctus Thomas, quaestione nona, articulo primo legem a ligando derivat, unde ait, lex est quaedam regula et mensura actuum secundum quam inducitur aliquid ad agendum vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando quia obligat ad agendum. Hanc legis acceptione non obscure denotat Sacra Pagina, quae non semel pro vinculo quoddam usurpat; unde Psalmo secundo, versu secundo *Dirumpamus vincula eorum*. Sumitur etiam quandoque pro conditione, et pacto. Secundo pro quacumque regula aliquid praescribente. Tertio pro instinctu, aut inclinatione naturali. Quarto pro aliquo quod sit justa legis praescriptum.

6. Sed praetermissis his, aliisque pluribus acceptionibus: “lex ex mente Divus Thoma, est quaedam “rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatem promulgatam”¹. Explicatur definitio: dicitur quaedam rationis ordinatio, quia legislator per legum impositionem cogit, seu obligat obligatione fixa, et stabili implere quidquid per legem praecipitur, in quo difert lex a monitione, concilio, etc., quae non ponuntur [4] per modum obligationis. Si ad bonum commune tum tyrannicas leges, tum praecepta et statuta quae a legislatore conderentur.

7. Per **li**, qui curam habent communitatis, excluduntur a ratione legis patrum familiae praecepta, quae esto vim obligandi habeant, proprie tamen ⁵ leges dici nequeunt. Denique, per **li** promulgata, significantur praecepta seu statuta etiam a legitimum orta legislatorem vim obligandi non haberet, quocumque sufficienter non promulgentur. Hanc satis communem legis definitionem melius comprehendentis si singulas ejus partes minutim percurramus. Sit ergo

Sectio I. ¹⁰ De iustitia legis

8. Nullus itaque ambigere potest legem esse pare justam vel injustam ex triplice quo potest caractere vestiri: nempe ex parte objecti, quod praecipitur, ex parte legislatoris et ex parte modi, seu formae secundum quod praecipitur. Tum lex est justa ex parte objecti quando quod praecipitur antecedenter ad legem erat honestum, vel consequenter, quia ¹⁵ quamvis priori de legem esset objectum indifferens, post legem tamen in aliqua materia virtutis collocantur, ut sunt usus, vestis, sub haec vel illa forma.

¹ Sic, por el sentido y el texto citado: *promulgatam*.

9. Tum dicitur justa ex parte legem ferentis, quando non ex iniquo, et perverso animo eam imponit, sed solum ex affectum justitiae et boni communis, legitimam tamen retinebit ad id auctoritatem. ²⁰ Ex parte formae justa dici potest, si hoc bonum commune feratur, et onera debi[5]to ordine distribuuntur. Quaeritur ergo an lex hujus defectis triplicis rationis possit esse justa, quod sequens declaravit.

10. Conclusio. De legis ratione est quod si justa ex parte objecti, legislatoris, et formae. ⁵ Tres habet assertum partes. Probatum quoad primam. De lege humana, quia divina essentialiter est justa. Sanctus Augustinus, De Libero Arbitrio Libro Primo, capite quinto: “lex esse non videtur” quae justa non fuerit”, et Libro De Libera Religione, capite primo haec profert: “Conditor tamen legum temporalium, si vir bonum est, et sapiens, illam ipsam consulit aeternam de quam nullo animae ¹⁰ “judicare datur erit, secundum ejus incommunicabilis regulas quidquid est pro tempore juvendum, vitandumve discernat”. Consonat etiam Sanctus Thomas secunda secundae, quaestione nonaginta sexta, articulo quarto ubi expresse asserit legis humanas vim obligandi obtinere per conformitatem cum lege divina a qua derivantur, secundum illum Proverbiorum octavo: “Per me reges regnant, et legum conditores justa decer¹⁵nent”.

11. Ex quibus ita licet ratiotinari. Leges humanae ut sint verae leges, debent conformari cum lege divina; sed haec est justa ex parte objecti; ergo leges humanas. Confirmatur. Nullus legifer potest obligare ad vim superioris legis; sed ita esset respectu legum divinarum si leges humanae non essent justa ex parte objecti: ergo sunt. Proba²⁰ tur majorem: quidquid praecipunt leges divinae est justum et honestum ex parte objecti: ergo [6]

ergo² praecipiendo leges humanae aliquid inustum contra legem superiorem praeciperent.

12. Secunda pars duplicem admittit sensum, nempe ut lex sit justa, supponere debet in eam ferente legitimam potestatem. Secundo bona ac recta intentione, ferri debent in boni commu⁵nis utilitatem, et in hoc sensu quaestio non procedit; cum certum sit, legem redundantem in boni communis utilitatem, ut³ animo perverso feratur vim obligandi obtineret, non aliter ac prava intento ministri sententiam ferentis nihil officit justitiae legis.

13, Circa ergo primum sensum probatur assertum. Si lex posse esse justa, quid supponeret legitimam auctoritatem in eam ferente, posset quilibet imponere leges quae omnes obedire tene¹⁰rentur: hoc non, ergo nec id unde infertur. Quapropter secunda secundae, quaestione decima sexta, articulo primo inquit: “lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis et ideo legis praecepta praesupponunt subjectionem cujuslibet praecipientis legem, cum eum qui dat legem”.

14. Probatur ergo tertia pars, ex eodem Sancto Thoma qui prima secundae, quaestione nonagessima sexta: “Dicuntur –inquit– leges justae, et ex fine quando scilicet¹⁵ “ordinantur ad bonum commune, et ex auctore quando scilicet non excedit potestatem ferentis, et ex forma quando secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune”; et merito nam cum homo quilibet non sit nisi pars multitudinis, quidquid ipse habet multitudinis erit, ac proinde onera, quacumque subeunda, et a legislatore praecepta legis justitiae [7] non efficiunt, cum ita ad Reipublicae gubernationem spectent.

² Repite *ergo*, ya escrita al final de la página anterior.

³ Aquí repite *ut*.

Solvuntur argumenta

15. Sed dices [primo]. Perplures leges humanae meretrici aliaque plura mala permittunt: ergo si etiam de ratione legis sit quod sit justa, ex parte legislatoris et formae, non tamen ex parte objecti. Dicendum tamen. ⁵ Distinguo antecedentem: perplures leges humanas meretrices aliaque plura mala permittunt permissione supponente statu ut liceat illud patrare, nego antecedentem; permissione que denotet non argumentationem aut vindicationem vel ad majus bonum assequendum, vel ad majora vitanda mala, concedo antecedentem.

16. “Humanum regimen, in¹⁰quit Santus Thomas, secunda secundae, quaestione prima, articulo undecimo, derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari: Deus autem quamvis sit omnipotens, et summe bonus, permittit aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posse, ne eis sublatis majora bona tollerentur; vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui praesunt recta aliqua mala tolerant, ¹⁵ “ne aliqua bona impediatur, vel ne in malis pejoribus incurrantur. Sicut Augustinus dicit Libro de Ordine⁴, capite quarto: aufert meretricis de rebus humanis, et turbaberis omnia libidinibus”; unde Ecclesia tolerat infidelis, et judaeos, a quibus fidei nostrae testimonium habemus.

Articulus primus ²⁰ De legis duratione

17. Adducta ergo legis justitiae comite inseparabile ipsius, ad durationem, seu per[8]petuitatem explanandam gradum facimus; ad quod nota perpetuitatem dupliciter spectari potest, antecedentem nempe, et consequentem. Prima, quae nullum habuit principium, **ut lex aeterna.**

⁴ La palabra *Ordine* escrita sobre otra tachada.

Secunda, quae numquam finem habitura, ut **Angelus et anima humana**, et haec dicitur perpetuas absoluta secundum quid, et hic per⁵petuitatis modum vel est negativus indefinitam supponens temporis durationem, nisi revocetur, cujusmodi est suspensio, vel positivus sicut ex natura sua, aut vi verborum, quibus profert ita se habent, ut semper duret, vel numquam revocetur, talis est degradatio, depositio, etc. Unde sit

18. Conclusio.¹⁰ Lex esse debet perpetua negative, seu quod idem est, perpetua permanens, et stabilis. Patet assertum ex discrimine quod assignant jurisperiti inter praeceptum, et legem, nam illud per mortem praecipientis evanescit, non sic lex per mortem legislatoris, quia cum ab ipso feratur nomine, et auctoritate Reipublicae in bonum ¹⁵ commune ipsius Reipublicae, haecque semper maneat mortuo legislatore, lex non expirat; at praeceptum personale unicam respicit curam, et bonum proprium illius personae particularis, quod cum mortuo legislatore deficiat, deficit etiam ipsius obligatio.

19. Constat etiam inductione haec veritas; nam lex divi²⁰na fixa, et stabile est: ergo et lex naturalis, quae prior participatio est. Lex divina vetus semper obligavit usque ad adventum Christi; lex vero no[9]va duratura est usque ad mundi finem: ergo et legi humanae, quae in quantum posset legem divinam imitari debent, suo modo perpetuitatem habere.

Solvuntur argumenta

20. Oppones, non⁵nullae leges humanae nullo fere tempore transacto mutantur, et lex divina vetus non nisi usque ad adventum Christi duravit, ergo de ratione legis non est esse perpetuam. Sed respondendum distinguo conclusionem: ergo de ratione legis non est esse perpetuam positive, concedo conclusionem; negative, nego conclusionem.

21. Sane perpetuitatem ¹⁰ quam legibus humanis dijudicamus, non est absoluta, et simpliciter talem, ita ut simul late numquam revocari possit; sed tantum negative, quae in tantum durent, aut obligent, donec adversa consuetudine, aut lege revocantur contra. Hanc perpetuitatem legem agnovisse veterem, usque dum Lex Evangelica ad quam praeparabat, fuit promulgata, nullum est qui dubitet. Similiter etiam perpetuitatem habent leges ¹⁵ Ecclesiasticae, et humanae, quae eo usque revocant⁵ donec revocantur, igitur de ratione legis est esse perpetua negative.

Articulus Secundus. De lege prout ordinatur ad bonum commune

22. Duplicem sub uno titulo explanandam aggredimur quaestione; prima an ²⁰ lex semper dirigi debeat ad aliquam communitatem; secunda an de legis ratione [10] sit quod dirigatur ad bonum commune, seu publicam utilitatem, seu ad finem; pro quarum elucidatione, ut clara methodo procedamus duplici conclusione rem absolvemus. Sit ergo

23. **Conclusio prima.** ⁵ 2 Ut lex veram rationem obtineat ad aliquam communitatem dirigi debet. Probat. Quia in hoc distinguitur lex a praecepto, quod hoc non nisi vel uni vel alteri imponi potest, secus vero lex; nam ex communi existimationi, res non cencetur imponere legem, dum quippiam ad aliquid obligat: sicut quando Deus Abrahamo praecepit Genesis vigesimo secundo, versu secundo veram legem tulit, etiam si verum praeceptum ¹⁰ imponisset eidem.

24. 3 Contrario tamen modo est discurrendum, quando Deus praecepit Adae ejusque posterius eo moraliter contemptis tamquam in capite *ne de ligno vitae comederent*, Genesis secundo, versu decimo septimo: quia ut

⁵ Así en el original, por el sentido: *obligant*.

infra diximus, de legis ra¹⁵tione est esse perpetuam, sed nulla persona particularis est perpetua: ergo lex ad totam debet dirigi communitatem. Secundo, lex dirigi debet ad bonum commune, sed nulla persona particularis includit bonum commune: ergo ut vera legis etc.

25. Conclusio secunda. De legis ratione est ad boni communis, commodum, seu publicam utilitatem, ut prop²⁰ter finem ferri.

4 Probat^{ur} propositio. Nulla lex dati potest, quae non sit aut a Deo, aut a homine; sed ex hoc duplice capite in bonum commune ut in finem dirigi debet: ergo. Probat^{ur} [11] minor: in primis si est a Deo, hic ut auctor gratia ordinat hominis ad beatitudinem supernaturalem, atque ut auctor naturae ad beatitudinem naturalem; ergo ex primo capite lex ordinatur ad bonum communem ut ad finem.

26. 5 Si a legislatore humano, hic ⁵ quantumvis diademate regio insignitus debet conformari cum lege aeterna, cujus non est nisi minister; juxta illud Sapientiae sexto, versu sdo. “cum estis ministri regni illius non recte judicasti”, et Romanorum decimotertio, verusu tertio: “Ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes”, ergo sicut Deus, legem non imponit nisi propter bonum commune, ita et reges. Unde in Concilio Toletano ¹⁰ dicuntur: reges prospectare non debere proprii jura commodi, sed consulente patriae, atque genti.

27. 6 Denique idem suadet^{ur}: discursus Sancti Thomae in hac quaestione nonaginta, articulo secundo: “lex ordinat hominem ad finem proprium ipsius”: sed hic finis non est nisi bonum commune: ergo. Probat^{ur} minor, finis pro¹⁵prius hominis est secundum bonum, et utilitatem totius, pars enim ordinatur ad conservationem totius; sed homo est totius communitatis pars; ergo finis hominis, etc.

Solvuntur argumenta

28. 7 Argues primo ex Innocentio tertio capite Licet de regularibus, et ex Urbano secundo, capite Duo sunt, quaestione secunda, “compertum habemus duplici generis, es²⁰se legis privatas, scilicet, et publicas”. Idem tradit Ulpianus, Libro Primo Digestorum, titulo quarto dicens: *quasdam esse leges personales quod idem habetur [12] institutio in his de jure naturali, gentium et civilis*, ergo lex non semper dirigi debet ad aliquam communitatem. Secundo, quod praeceptum uni vel alteri imponat non mutat rationem praecepti: ergo si lex ea est, quae pluribus imponitur eadem erit dum uni, aut alteri.

⁵**29. 8 Tertio**, lex est quaedam norma, aut regula, qua homo seu persona humana suas debet actiones dirigere, et secundum eam operari; sed hic homo seu persona particularis non est communitas, quae non est nisi persona fictitia ex pluribus personis particularibus composita: ergo lex ut veram legis rationem obtineat non sepe dirigi debet ad totam commu¹⁰nitatem.

30. 9 Respondeo ad primum, Innocentium, et Urbanum praecitatis capitibus non loqui de lege aliqua hominibus promulgata, sed de instinctu quoddam divino, quo interdum Spiritus Sanctus corda fidelium commovit ad bonam operis executionem, unde ait Urbanus: lex vero privata est, quae instinctu ¹⁵ Spiritui Sancti, in corde describitur, sicut de quibusdam casibus dicitur Apostolus Romanorum secundo, versu tridecimo, qui habent legem scriptas in cordibus suis, loquitur itaque Urbano de clerigo saeculari ad religionem transire vita cupiente, non minus quam Innocentius de regulari quoddam arctiorem vitam cupiente ad quam iudicat posse transire reluctan²⁰te praelato. Ad jus civile dicendum ipsum pro lege personale nihil alium intelligere quam privilegium concessum auto

poenam inflictam [13] alicui, quae saltem mediate ad communitatem fertur, dum propter privilegium intenduntur alii, et propter poenam delentur a criminibus committendis, quae omnia incommodum Reipublicam sedere, nullus est qui ignoret.

31. 10 Ad secundum distingo antecedentem: quando ⁵ praeceptum uni, vel alteri imponatur; non mutat physice rationem praecepti, transeat antecedentem; non mutat moraliter, nego antecedentem. Plura etenim sunt, quae legem committare debent, minime vero praeceptum: nam ut supra dictum est, lex debet esse perpetua, nec per mortem legislatoris spirare; contra autem praeceptum. Secundo lex immediate respicere debet communitatem, secus vero praeceptum. Tertio, lex ¹⁰ non imponitur nisi a Deo vel alio quovis supremam legislativam potestatem habente, praeceptum autem a quocumque superiore: unde licet sit legitima consequentia est lex; ergo praeceptum: non tamen haec alia erit vera: est praeceptum, ergo lex.

32. 11 Ad tertium dicendum: communitatem ad quam lex dirigi debet, ut vere talis ratio¹⁵ nem obtineat, non esse quoddam corpus mysticum abstractivae consideratum, sed communitatem quamdam sumptam concretivae, plures continentem particularis personas, a quibus leges sunt in executione ponendae. Dicimus autem respicere communitatem, quia leges non respiciunt primum singularium personarum utilitatem privatam, sed commune bonum Reipublicae, ideoque quam²⁰vis quoad executionem particulares respiciant personas, quoad designationem tamen [14] tota, respiciunt communitatem.

33. 12 Verum enim vero quam plurimum sunt attendenda verba quibus lex imponitur: plures enim earum communitatem divisivae respiciunt, utpote, quae a singulis sint de communitate servanda juxta utriusque

conditionem; ⁵ nonnullae etiam ad communitatem collective feruntur per ordinationem, aut prohibitionem alicujus rei, quae non a singulis individuis sed a tota communitate fieri debent, ut sunt estatuta quibus rectores universitatum, communitatum etc. tenentur aliqua praestare, circa publicam, et communem administrationem ipsis demandatam.

34. 13 Argues secundo contra secundeam conclu¹⁰sionem. Non nulla sunt leges privatam tantummodo respicientes utilitatem; ergo de legis ratione non est quod feratur in bonum commune propter finem. Probatur antecedens. Lex naturalis praecipit suam propriam vitam tueri, lex eleemosynae inventionem alienae miseriae, similiter lex confessionis sacramentalisque, aliorumque Sacramentorum: sed haec omnia privatam tantummodo respiciunt communitatem, ergo.

¹⁵ **35. 14 Secundo**, in capite Privilegium, distinctione 3^a, privilegium dicitur privata lex; sed privilegium non nisi particularem respicit personam: ergo de ratione, etc. Tertio, de ratione legis non est communitatem tamquam finem respicere si potest dari lex non stante communitate cui imponatur; sed potest dari lex deficiente com²⁰munitate cui imponatur, ergo. Probatur maior: tempore quo solus Adam in hac [15] aspectabili mundi machina vitam vigeat, vigeat lex naturalis, sed pro tunc deerat communitas quae ex hominum societatem iuvam ? sortitur generum: ergo. Quarto, aliquae sunt leges quae perniciem subditorum, et Regis utilitatem respiciunt, ut sunt vectigalia, tributa, etc., ergo ad legis rationem non spectat communitatem respicere tamquam finem.

⁵ **36. 15 Respondeo ad primum**, distingo antecedentem. Non nullae sunt leges privatam tantummodo respicientes utilitatem tamquam materiam proximam, concedo antecedentem; ut motivum et finem, nego antecedentem. Fatemur utique nonnullas esse lege privatam tantummodo

respicientes utilitatem tamquam materiam proximam, ut sunt quae in argumento pro¹⁰ferunt: non ideo tamen dici potest privatum respicere motivum, et finem. Esto enim lex naturalis praecipiat propriam tueri vitam, ac proinde privatum ipsius personae bonum, pro fine autem et motivi respicit ipsius naturae humanae conservationem, quae non nisi a singulis personis conservari potest, ¹⁵ atque ideo tam legis naturae auctor, quam ministri seu legislatores humani vitam propriam tueri praecipiant.

37. 16 Pariformiter est discurrendum de legibus eleemosynae, correctionis fraternae, et confessionis sacramentalis: nam licet haec omnes pro materiae proxima miseriarum sublevatione in rebus corpo²⁰reis, et spiritualibus respiciant ut motivum, et finem, tamen respi[16]ciunt bonum commune, ad quod pertinet sustentare, ne partes in Reipublicae quaeruntur, et furta, et latrocinia vitentur; quae absque dubio boni communis et commodo, et quietem obstaret. Ad legem confessionis Sacramentalis. Aliorumque Sacramentorum succesione similiter est respondendum. Esto enim habeant ⁵ pro materia proxima salutem spiritualem personae particularis, ordinantur ta-10 beatificantur.

38. 17 Ad secundum dicendum, privilegium evocare aliquo modo legem; ait enim Divus Thomas, quaestio 96, art. 1^o ad primum: “Quaedam vero ¹⁰ quantum ad aliquid, et hujusmodi dicuntur privilegia, quasi lege privatae, quia respiciunt singulas personas, eorum potestas et tamen extenditur ad multa negotia” ... “Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sunt leges sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta: sicut sunt sententiae, quae pro jure habentur”. Vel si mavis dico, privilegium legem vocari quia ¹⁵ licet respiciat bonum particulare tanquam materiam proximam, ordinatur tamen ad bonum commune, quia occasione privilegii alicui personae particulari concessi

propter opera strenue facta impenduntur alii, et majus oritur Reipublicae bonum.

39. 18 Ad tertium dico, per accidens se habere ad rationem legis, quo ²⁰ detur aut non societas hominum cui intimetur, si aliunde lex ex natura sua [17] ordinetur ad bonum commune, non enim lex praecisse ita vocatur, quia societatem respicit, sed solum quia hominem instituit ad recta vivendum, etsi alia deessent alios constringeret; sic contingit in Adamo: esto enim tum in ipso solo lex naturalis vigeret adhuc tamen ex natura sua instituta erat ad alios si adessent gubernandos, quod sub⁵dit⁶, ut veram legis rationem obtineat, ac proinde distinguatur ab omni privilegio et praecepto.

40. 19 Ad quartum dicendum tam longe abesse leges exigentes vectigalia, et tributa privatam regis utilitatem respicere quin potius ex illius provenit felicitas Reipublicae, unde praecitatae leges respiciunt regis utilitatem tanquam materiam pro¹⁰ximam: ut finem tamen, et motivum bonum commune Reipublicae. Profecto per hujusmodi tributa fideliter suo regi praestita ab aliis legislator pecunias comparat qui rebelles Reipublicae comprimit hostes, insidentes reprimit, ac denique Reipublicam bello defendit, et pacem conservat, quae omnia in publicam utilitatem sedere indubium est.

¹⁵ **41.** 20⁷ Quaeres an legislatores humani etiam imperatores et reges juste possunt ferre leges, quibus bona particularia subditorum in suum proprium convertant commodum, cum ne remote ad bonum commune ordinentur.

⁶ Así en el original, por el sentido: *sufficit* (también C 2).

⁷ Original: 19, error manifiesto.

42. 1 Respondeo negative, et probatur ex capite 17 Deuteronomii, ubi describuntur ea, quae a rege eligendo sunt accurate servandae, in versibus enim [18] 29 et sequentibus: “cum constitutes inquit, (regem) quem Dominis tuis eligerit de numerofratrurum tuorum, non poteris alterius gentis hominem regem facere, qui non est frater tuus, cumque fuerit constitutus non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Aegyptum equitatis numero sublevatis; praesertim cum Dominus praeceperit vobis, ⁵ “ut nequaquam ante per eandem revertamini viam. “Non habebit uxores plurimas, quae alluciant animum nec argenti, et auri immensa pondera”, et versu 20: “Nec levetur cor ejus in superbiam supra fratres suos nec declinet in partem dextram, et sinistram, ut longe tempore regent ipse, et filii ejus super Israel”. Quibus verbis clarissime ostenditur, nullum supremum legiferum subdito¹⁰rum bona in suam proprium posse convertere utilitatem, ut ne remote quidem ad bonum commune ordinantur; nam ejus praecipitur servanda pietas, clemens administratio erga subditos, et in se ipsis ordinata moderatio; sed hoc absolute pugnat cum facultate convertendi subditorum bona in suum proprium commodum, ergo imperatores, etc.

43. 3 Idem suadet¹⁵ ex Exequiel cap. 34, ubi reprehenduntur pastores, et in eis etiam legislatores humani, eo quod sibi et non gregi pascerent, unde avertuntur haec habentur: “Vivo, dicit Dominus Deus, quia non pro eo quod facti sunt greges mei in rapinas, et oves meae in devorationem omnium bestiarum agri, eo quod non esset pastor; neque enim quaesierunt gregem meam pastores mei; sed pascebant pastores semetipsos, et greges meas non pascebant, prop[19]terea pastores, audite verbum Domini, haec dicit Dominus Deus: ecce ego ipse super pastores, requiram gregem meam de manibus eorum, et cessare faciam eos, ut ultra non pascant gregem, nec pascant amplius pastores semetipsos, et liberabo gregem meam de ore eorum”, et ca⁵pitate 36 haec leguntur; “et non accipiet principes de hereditate

populi per violentiam de possessione in eorum, sed de possessione sua hereditatem dabit filius suis, ut non dispergatur populus meus”.

44. 4 Idem suadet ex facto Regis Acab, qui tentans occupare vineam Nabot prope palatium vitam ei appropinquanti; Elias multa comminatus est mala: ipse et ejus uxor ¹⁰ Jezabeth puniti sunt: domus Acab deleta, et Jezabeth a canibus devorata; sic enim praecipitur Eliae cap. 21 ver. 18: “Surge, et descende in occursum Acab, regis Israel, qui ex Samaria ecce, ad vineam descendit, ut possideat eam, et loqueris ad Deum dicens; 'Ecce dixit Dominus: “occidisti insuper et possedisti”; et post hoc addis ‘Haec dicit Dominus: in loco in quo linxerunt canis sanguinem Nabot, lambent quoque sanguinem tuum’; et ait Acab ad Eliam: ‘¿Nunc invenisti me inimicum tuum?’ Qui dixit, ‘inveni, eo quod venundatis ¹⁵ sit ut feceres malum in conspectum Domini; ecce ego inducam super te malum, et demam posterioram tua, et interficiam de Acab mingentem ad parietem, et clausum in ultimum Israel, et dabo domum tuam sicut domum Jeroboam filius Nabot, et sicut domum Baesa filius Aia, quia egist, ut meam iracundiam provoca[20]re, et peccare fecisti Israel; sed de Jezabeth loquutus est Dominus dicens: canes comedent Jezabeth “in agro Israel”“; quod totum verificatum esse quisque videri poterit in cap. 9 Libri 4 Regum; ergo penitus alucinantur, qui imperatores, et reges ita judicant esse absolute dominos de bonis subditorum, ut de ipsis in proprium commodum possit pro arbitriis disponere.

⁵**45. 5** Denique idem ostenditur ex Concilio Toletano 8º, ubi asseritus reges Gothorum Christianos ita esse debere, sicut sequentibus describuntur verbis: “Catholicae fidei assertores erunt actibus iudicii, et vita modesti, non prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriae atque genti. De rebus ab eis congregatis illas tantum sibi vindicat

partes, quas dictaverit auctoritas ¹⁰ principalis”; ergo ex omni capite pro certum tenendum imperatores.

Solvuntur argumenta

46. 6 Argues primo. Ex libri primi Regum historia; certum habemus posse reges subditorum bona in propriam convertere utilitatem, item cum senex factus fuisset Samuel, et filios suos possuisset in Israel, qui declinaverunt a semitis patris suis propter avaritiam, ¹⁵ quapropter congregari universi majores nati Israel a Samuele petierunt ut ipse constitueretur rex, sicut universae habebant nationes, qui nomine Dei respondet capite octavo, veru undecimo: “hoc erit jus regis qui imperaturus est: filios vestros tollet, et ponet in curribus suos, facietque sibi equites, et praecursores quadrigarum suarum”... et versu decimo tertio ejusdem capituli: “filias quoque vestras faciet sibi unguentarias [21] et focarias, et panificas, agros quoque vestros, et vineas, et oliveta optima tollet, et dabit servis suis”, et sequentibus versibus plura alia refert ad jus regis spectantia: ergo optime poste reges imponere leges, etc.

47. 7 Sed respondendum: nonnisi iniquo ⁵ jure asseri posse, principes, et reges leges statuere posse quibus bona subditorum in prorprium convertant commodum, nec assumptum probare ex adducto Scripturae textu, ibi enim non est sermo de jure regio, vero ac legitimo; sed de tyranno, ac despotico, quod reges usurpari erant; hinc evidenter colligitur ex ipsius capituli contextu: nam cum omnes majores na¹⁰tu Israel simul convenissent coram Samuele, ut peterent regem, displicuit sermo in oculis Samuelis eo quod petissent regem, ut judicaret eos instar nationum; dixitque Dominus ad Samuelem orantem: “audi vocem populi in omnibus, quae loquuntur tibi, non enim te adjecerunt, sed me, ne regem super eos”; quasi dixerem: me sepernunt regem bonum, at¹⁵que pacificum, qui tot eis

contulit bona; habebant regem, sed ita ut jus⁸ regium convertat in despoticum, et tyrannum, qui filios tollat vestros, et ponat in curribus suis, plurasque alia mala minantur quae eodem capite legi possent.

[22] 48. 8 Insuper, quando Samuel nomine Dei eis contulit regem non praedixit absolute jus regis: sed cum aditamento, qui regnaturus erat super eos; quasi diceret: “et si de jure regis ac legitimo sit non “prospectare proprii jura commodi, sed consulere patriae, atque⁵ genti, ut se explicant patres Concilii Toletani, nihilominus quia Deum ipsum adjecerunt simile petitione super ipsos regnaret habebant regem, inquit, eisque praedictus reges, qui abutens proprio jure ad multa mala, vos substinenda constringit”, unde ex praecitata historia in nihil probat argumentum.

¹⁰ 49. 9 **Argues secundo**; veri domini bonorum possunt de ipsis in propriam utilitatem disponere, sed legislatores humani sunt veri domini subditorum bonorum; ergo et quod prius. Probat minor ex cap. Vigesimo secundo Lucae versu vigesimo quinto, ubi dicitur: “reges gentium dominantur eo¹⁵rum, et qui potestatem habent super eos benefici vocantur, vos autem non sic; sed qui major est invobis fiat sicut minor”, quibus verbis videtur Christus discrimen statuere inter potestatem regiam, et eam quam ipse erat institutor, ut pramae verum Domini [23] circa subditos tribuat, secundae vero non; ergo legislatores humani sunt veri domini bonorum subditorum, ergo de ipsis possent disponere, etc.

50. 10 Respondeo, nego majorem, ad cujus probationem dico Deum non approbare modum, quo reges gentium dominantur, dum⁵ ait “vos autem non sic”, vel ibi tantum esse sermonem de jure regio a gentilibus exercito, non tamen de vero, ac legitimo; illi enim dominatum exercebant ad

⁸ Sigue una palabra tachada.

proprium faustum, voluptatem, utilitatem, et proprium commodum. Regimen autem ecclesiasticum non ita esse debet, sed quale describitur a Sancto Bernardo, Libro ¹⁰ Tertio De Consideratione, ubi loquitur ad Eugenium Tertium Summum Pontificem, inquit: “Praest, et singulariter, ad quid? ... Numquid, ut de subditi cresci? Nequaquam, sed ut ipsi de te Principem te constituerunt, sed sibi, non tibi”.

51. 11 In hoc igitur, stat discrimen inter potes¹⁵tatem regiam de qua ibi loquitur Christus Dominus, et eam quam ipse erat instituturus: nam imperatores, et reges jus dominii habent, non despoticum, et servile, quo pro libito possunt disponere de his quorum sunt domini, sed politicum et civile; quare politi[**24**]ca dominatio, secundum Divum Thomam, in secundum, distinctione quadragesima quarta, quaestione prima, articulo tertio ad primum, fuisset etiam in satatu innocentiae, quia dicit: “nullum praejudicium libertatis affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinantur, sed e converso, regi⁵men praepositi ad bonum subditorum; enim non incongrue se eorum servos appellant: quapropter membra Reipublicae in quae dominium habebit supreme legiferi humani sunt cives, sed liberi non servi captivi, unde observat Silvius eos turpiter alucinari, qui existimant reges in bona subditorum sic habere perfectum, et verum dominium ut possint illa in priva¹⁰tum commodum convertere, cujus contrarium praeter probationes nostras patet in ipsis Aegyptiis, Genesis cap. 47, in quorum bona Faraon dominium habebat antequam Joseph ea emeret.

52. 12 Argues denique: legislatoris humani Dei vices gerunt in terris, sed Deus omnia in se ip¹⁵sum refert: ergo et supreme legiferi humani omnia subditorum bona.

53. 13 Respondeo: concedo majorem, distingo minorem: sed Deus omnia in se ipsum refert tanquam in ultimum finem, concedo minorem; in se ipsum, hoc est, in proprium commodum, nego minorem. Sicut Deus omnia quae nobis contulit in proprium commodum [25] non refert, ut ait David psalmo decimo quinto, versu secundo: “Deus meis est tu quoniam bonorum meorum non aequas” pariter etiam supreme legiferi humani que vices Dei vices gerunt in terris, subditorum bona in suam convertere nequeunt utilitatem; sed quae ex ipsis acceperunt iterum in ipsorum utilitatem, transmittere debent.

Articulus tertius

De legis promulgatione

An promulgatio sit de ratione legis?

54. 1 Quaestio haec, inquit Billuart Tractatu de Legibus, articulo tertio, non est adeo ¹⁰ certa, ut in eam, hinc et inde non sint divisi theologi, etiam thomistae, et merito nam eorum aliqui promulgationem ad legis essentiam spectare substinent, alii non nisi conditionem necessariam esse tuentur. Ad ejus tamen perspicuam enodationem advertere debetis, quam ut lex obliget in actu secundo aliquales ejus promulgatio necessaria est, ut cum communi Theologorum ¹⁵ tenet Sanctum Thomam, hac quaestione nona, articulo 4^o, cujus haec est ratio: “lex imponitur aliis per modum regulae ac mensurae actuum humanorum: regula et mensura imponitur per hoc, quo ab aliquod applicatur et mensurantur: ergo ad hoc ut lex virtutem obligandi obtineat, quod [26] proprium legis est oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione: ergo promulgatio, concludit, necessaria est, ut lex habeat suam virtutem”.

⁵ **55. 2** Praeterquamquod res certa, et explorata est neminem ad impossibile teneri; ergo eadem certitudinem nobis constare debet, leges in actu secundo non obligare, quin aliqualis ejus promulgatio praecedat, quia tum voluntas ferri tenerentur in incognitum, ac per consequens in impossibile.

56. 3 Non tamen ¹⁰ hinc inferas equalem in omni legem promulgationem requiri, ut obliget in actu secundo, sed variam, atque diversam pro legum diversitate. Si lex aeterna promulgatur per quandam luminis impressionem in intellectu. Lex naturalis per quoddam rationis dictamen. Lex divina positiva aliquando per aeternam revelationem, ut in prophetis; [ali]quando per propositionem externam, ut fecit Chris¹⁵tus cum Apostolo; aliquando cum solemnitate, ut lex vetus in Monte Sinai, et lex nova in die Pentecostes. Leges autem humanae semper per externa signa promulgari debent, idque cum solemnitatem quod assiduo usu confirmatur.

57. 4 Cujus ratio est, [27] quod Deus, utpote supremus Dominus, ac Princeps potest, quomodo velit legem hominibus statuere quibus quomodolibet ignotescat tenentur obedire. At legislatores humani duplicem repraesentant personam privatam videlicet, et publicam, atque ut sub hoc ultimo conceptu loquantur legem populo proponere ⁵ debent adeo ut significant ex modo statuendi se tanquam personas publicas loqui; secus dissensionis, rixae, aliaque plura mala oriuntur in populo; quia hic anceps esset, an legifer loquatur ut persona publica, an vero ut privata; ac proinde locus daretur ut aliquid subditorum legibus principum non obtemperarent.

¹⁰ **58. 5** Advertere debetis secundo, legem posse dupliciter considerare, vel in primo actu, vel in actu secundo. Lex in actu primo exprimit capacitatem ad dirigendum, seu pbligandum. Lex in actu secundo significat obligationem de facto. Advertendum tertio non esse idem

promulgationem, aut divulgationem: promulgatio etenim est publica legis¹⁵ enuntiatio facta jussu legislatoris cum aliqua solemnitate secundum usum rectum. Divulgatio autem est declaratio ipsius promulgationis facta per viros fidedignos his, qui promulgationi non interfuerunt. Unde Sanctus Thoma hic ad secundum non opus esse, ait “Omnibus immediate lex promulgetur, nam illi eorum quibus lex non pro[28]mulgatur obligantur ad legem observandam, in quantum ad eorum notitia, devenit per alios, vel devenire potest⁹, promulgatio facta”, et post pauca ad tertium “promulgatio praesens in futurum extenditur per Scripturae firmitatem, quae quodammodo semper⁵ eam promulgat”. Istitis suppositis sit

59. Conclusio. De legis ratione, seu essentia, non est, quod promulgatur quamvis ut obliget in actu secundo promulgatio est condi¹⁰tio essentialiter requisita.

6 Probatur primo conclusio ex S. Thoma: hic ad quartum legem comparat regulae ac mensurae, ex quo sic arguit in favorem conclusionis: “ita se habet promulgatio ad legem, sicut applicatio mensurae et regulae ad mensurabile et regulabile, sed applicatio mensurae¹⁵ “et regulae ad mensurabile et regulabile non est de essentia regulae, et mensurae, cum sint talis ante applicationem; ergo nec promulgatio est de ratione legis, cum vis obligandi sit in ipsa lege, quatenus pollitur a legislatore, et non prout respicit subditos’.

[29] 60. 7 Probatur secundo, ut certum apud omnes habetur essentias regulae constituit per actum primum ipsarum, et non secundum, ex quo principio secundum probationem deducimus, ad legis essentiam unice spectat vim et aptitudinem obligandi et dirigendi habere; sed ante promulgationem haec omnia habet; ergo ad legis essentiam non spectat

⁹ Aquí repite *vel devenire potest*.

pro⁵mulgatio. Probatur minor: vis et aptitudo obligandi ab ipsa promulgatione non oritur; ergo ante promulgatione, etc. Ut autem lex obliget in actu secundo promulgatio sit conditio essentialiter requisita aequa certitudine patet; nam lex habetur, ut regula et norma eorum, quae nos praestare vel vitare tenemus, sed hoc minime praestare po¹⁰ssunt quin per promulgationem ea omnia nobis ignotescant; ergo ut lex obliget in actu secundo promulgatio, etc.

[Solvuntur objectiones]

61. 8 Sed dices: Sanctus Thomas hic art. 4^o haec habet “ad hoc ut lex virtutem obtineat obligandi, quod est legis proprium, op¹⁵ortet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent”; ergo sentit Divus Thomas legis non habere vim obligandi ante promulgationem, ac per consequens ad legis essentiam, cujus est obligare promulgationem spectare. Confirmatur. Ex eo quod ibi ponit promulgationem in definitione. Tunc etiam, quia Gratianus, capite In istis, distinctione facta, dicit, legis insti[30]tuuntur quin promulgantur, ergo promulgatio spectat ad legis essentiam.

62. 9 Respondeo. Explicando Sanctum Thomam enim Doctor unice vult, quod ut lex virtutem obligandi obtineat in actu secundo opus est, ut applicatur, seu pro⁵mulgetur, quod non difitemur; minime vero ait, legem non habere vim obligandi in actu primo ante promulgationem quod tantum in praesenti sustinemus. Unde si in definitione appositum [est] quod sit promulgata lex, hoc non ideo est quia putavit Sanctus Doctor promulgationem ad legis eesentiam spectare; sed solum quia est conditio inevitabilis, ut lex obliget in actu secundo, ¹⁰ sicut in definitione fidei ponitur obscuritas, cum tamen non sit de ejus essentia, sed solum conditio intrinseca.

63. 10 Ad textum Gratiani illud exponemus sequenti distinctione: leges instituuntur cum promulgantur completae et quoad actum secundum. Concedo antecedentem; leges instituunt essentialiter, et quoad^{10 15} actum primum. Nego antecedentem. Leges instituuntur essentialiter per solam voluntatem legislatoris ut constat ex supra dictis. Interea scire debetis, quod si lex sufficienter sit promulgata, obliget omnis etiam invincibiliter ignorantes: primo quia ita est finis legis quae non solum dirigitur ad praesentes, sed etiam ad absentes. Secundo si quis homo²⁰ cum sit probus, alteri absentem scriberet, talem esse legem promulgatam, [31] ad eam teneri, nemo negabit; sed hujus obligatio non oritur ab illo homine probus: ergo solum a lege, quae cum sit promulgata obligat omnes etiam absentes.

64. 11 Quapropter lex non solum prohibeat sed etiam irritet aliquem actum seu contractum, actus et contractus erit irritus et nullus; exemplum horum habemus in matrimonio clandestino in his locis in quibus sufficienter promulgatum Tridentinum est.

Recibido: 30-05-2025
Aceptado: 30-06-2025

¹⁰ Así lee el original, por el sentido es *quoad*.

Resumen. Se presenta la transcripción de parte del Tratado Anónimo *De Legibus*, manuscrito conservado en el Anticuariato del Convento Dominicano de Buenos Aires Conferencia Primera, Sección Primera, de acuerdo al primero de los dos códices existentes. Conforme a criterios paleográficos y referencias internas, la fecha de composición debe situarse entre 1789 (se menciona la Revolución Francesa) y 1806 (no se menciona la Invasión Inglesa de ese año).

Palabras clave: ley - definición de ley - promulgación de la ley - Biblia - Tomás de Aquino.

Resumo. Esta é uma transcrição de parte do Tratado Anônimo *De Legibus*, manuscrito preservado no Antiquário do Convento Dominicano de Buenos Aires (Primeira Conferência, Primeira Seção), de acordo com o primeiro dos dois códices existentes. Segundo critérios paleográficos e referências internas, a data de composição deve situar-se entre 1789 (a Revolução Francesa é mencionada) e 1806 (a invasão inglesa daquele ano não é mencionada).

Palavras-chave: lei - definição de lei - promulgação da lei - Bíblia - Tomás de Aquino.

Abstract. This is a transcription of part of the Anonymous Treatise *De Legibus*, a manuscript preserved in the Antiquary of the Dominican Convent of Buenos Aires (First Conference, First Section), according to the first of the two extant codices. According to paleographic criteria and internal references, the date of composition must be between 1789 (the French Revolution is mentioned) and 1806 (the English invasion of that year is not mentioned).

Keywords: law - definition of law - promulgation of law - Bible - Thomas Aquinas.

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**De vita philosophi Juan Manuel Campos Benítez
A Vidzu Morales Huitzil facta**

*Multās per gentēs et multa per aequora vectus
adveniō hās miserās, frāter, ad īnferiās,
ut tē postrēmō dōnārem mūnere mortis
et mūtā nēquīquam alloquerer cinerem
quandoquidem fortūna mihī tētē abstulit ipsum¹*

I

Juan Manuel Campos Benítez, vir mexicanus et magnus litterarum Atlas, qui se ad studium Philosophiae contulit et vitam vero impendit, anno millesimo nongentesimo quinquagesimo septimo natus. Ille, qui benemorius multifarie fuit, in universum de historia logicae scripsit. Stylus eius non pro dicendi genere, sed argumentandi sumitur, idcirco discipuli ab ore suo pendebant.

Magister, qui in dies in horasque ad studium fervorem augebat, optimus erat. In hoc statu rerum, nos aemulare suam diligentiam quaerendi debemus. Certe enim, vita eius dignissima memoratu est. Denique de vita anno bis millesimo vicesimo quinto decessit et animus sapientis mexicani omni admixtione corporis liberatus. His ita se habentibus, fortunam adversam mortis suae causa aequo animo feremus, ut dixit Catullus:

¹ Gaius Valerius Catullus, *Excerpta e carminibus Catulli, Tibulli, Propertii et Ovidii*, Londinium, 1860, p. 17

*Heu miser indignē frāter adēmp̄te mihī
nunc tamen intereā haec, prīscō quae mōre parentum
trādita sunt trīstī mūnere ad īnferiās,
accipe, frāternō multum mānantia flētū.
Atque in perpetuum, frāter, avē atque valē²*

In hoc statu rerum, nemo omnibus mortalium horis scit. Hactenus fuit, quod caute a me scribi posset.

Christus Maximus et Optimus bene fortunet!

II

Index librorum in hoc opere laudatorum

-Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII.

-Gaius Valerius Catullus, *Excerpta e carminibus Catulli, Tibulli, Propertii et Ovidii*, Londinium, 1860.

² Gaius Valerius Catullus, *Excerpta e carminibus Catulli, Tibulli, Propertii et Ovidii*, Londinium, 1860, p. 17.

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Olga Larre

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se desempeña actualmente como Investigadora Independiente del CONICET. Fue Directora de la Carrera de Posgrado del Doctorado en Filosofía y Decana de la Facultad de Filosofía y Letras.(UCA). Es miembro del Comité Científico de varias publicaciones periódicas y evaluadora convocada por instituciones nacionales y extranjeras. Su área de especialización es el pensamiento físico tardo medieval, con particular atención en la doctrina de Guillermo de Ockham y sus fuentes. Sobre estos temas ha publicado varios libros, capítulos de libros, y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Ha dirigido y dirige proyectos de investigación financiados por CONICET.

Celina Ana Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España): Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología, con numerosas publicaciones de libros y artículos, participaciones en congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido y es profesora de diversas universidades argentinas y del exterior. universidades del exterior. Es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

(FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Vidzu Morales Huitzil

Posee Maestría en Historia (BUAP), Doctorado en Literatura Hispanoamericana (FFYL – BUAP), Posdoctorado en Teoría y Filosofía de la Historia (ICSYH) [estancia posdoctoral en la Fundación Gustavo Bueno (Oviedo-España). Ha sido profesor de historia, literatura, griego antiguo, latín y jeroglífico egipcio en Studium Angelopolitanum, la UNACH, la BUAP, la UATX, el posgrado en Historia (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades), el Archivo General del Estado de Puebla, la Universidad Católica de Argentina y la Biblioteca Nacional de Costa Rica. Becario por parte de la Vicerrectoría de Investigación y Estudios De Posgrado, la Academia Mexicana de Ciencias, el CONCYTEP, el CONACYT, The British Library y el Proyecto FOMIX. Condiscípulo en letras clásicas en Vivarium Novum (Italia) y Caelum (España). Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (Argentina), del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del Seminario de Filosofía de la Ciencia (Elí de Gortari) y del Seminario de Investigación: Ontologías y Metafísicas Multidisciplinarias (SIOM). Co – director y co-fundador de la revista *Pegasus Mexicanus: De Rebus Historicis*.

Emiliano Primiterra

Es doctorando en filosofía (Universidad de Buenos Aires). Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en filosofía (Universidad de Buenos Aires). Adscripto a la cátedra de “Filosofía política” (Universidad de Buenos Aires). Adjunto de “Epistemología Social” (Universidad de San

Isidro). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre temas de filosofía política medieval y moderna. Actualmente se especializa en dar cuenta de una serie de críticas a los postulados de legítima apropiación en la obra de John Locke y cómo este conjunto de críticas puede aplicarse a los discursos liberales contemporáneos que continúan la tradición iniciada por Locke.

Beatriz Reyes Oribe

Es Magister en Filosofía, Ética y Política por la U. de Barcelona, licenciada, profesora y doctoranda en Filosofía por la UCA. Actualmente es Profesora asociada en la Facultad de Humanidades de UNSTA a cargo de Historia de la Filosofía Medieval. Es Coordinadora del Consejo de Investigación de la misma Facultad y directora de los proyectos de investigación PIUNSTA “Voluntad natural y deliberativa en maestros de teología de París del S. XIII” 2018- 2025. Es investigadora doctoral del Programa de investigación de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Miembro de SOFIME, Investigadora de Posgrado-Doctoral de la Comisión “Maestros de la primera mitad del s. XIII: Paris y Oxford”. Fue becaria doctoral de CONICET, miembro de la Sociedad Tomista Argentina (1985-1994), miembro-fundadora de la SITA argentina, miembro del Centro de Estudios Clásicos y Medievales -CECYM/U. N. del Comahue (2004 hasta su cierre), profesora titular de Ética en la UFASTA y asociada de la misma materia en la UNSTA. Asimismo, fue profesora asociada en el departamento de Formación humanística de UFASTA; adjunta en USAL y en UCALP, docente en UCA y Museo social. Autora del libro *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, y de más de 30 publicaciones científicas sobre Filosofía Medieval y Filosofía del Derecho, aparecidas en España, América y Argentina.

Dulce María Santiago

Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2006), Docente –Profesora Titular Ordinaria en la misma Universidad y en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino. Investigadora sobre Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la UNS (Universidad Nacional del Sur). Publicó *El problema de la cultura* (2009) y numerosos capítulos de libros colectivos. Dictó cursos en Cuba (2011) y en Colombia (2016). Participó en el Coloquio IDEA (2018)

Susana B. Violante

Es Doctora en filosofía, *summa cum laude* por la Universidad de Barcelona, España. Se ha desempeñado como profesora Titular Regular en Filosofía Medieval, Filosofía Moderna e Introducción a la Filosofía. Es investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Dirige Grupos de Investigación. Ha asistido a múltiples Congresos, Jornadas, Simposios, nacionales e internacionales y dictado Seminarios y Conferencias en universidades nacionales y extranjeras. Posee más de 200 trabajos publicados en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras. Capítulos de libros, libros propios, ediciones bilingües y coordinación de libros. Ha sido distinguida por: *A Publication of the Philosopher's Information center: The Philosopher's Index. The Philosopher's Index*, Ohio. 2011. Dirige y evalúa a becarios y tesis. Jurado externo en CONICET. Es evaluadora de artículos para revistas indexadas nacionales y extranjeras. Coordinadora en la *Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*. Conformo la Comisión Directiva del *Centro de Investigaciones de Estudios Europeos-CIEE*. Y es miembro de SOFIME. es Doctora en filosofía, *summa cum laude* por la Universidad de Barcelona, España. Se ha desempeñado como profesora Titular Regular en Filosofía Medieval, Filosofía Moderna e Introducción a la Filosofía. Es investigadora en

diferentes grupos nacionales y extranjeros. Dirige Grupos de Investigación. Ha asistido a múltiples Congresos, Jornadas, Simposios, nacionales e internacionales y dictado Seminarios y Conferencias en universidades nacionales y extranjeras. Posee más de 200 trabajos publicados en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras. Capítulos de libros, libros propios, ediciones bilingües y coordinación de libros.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de la revista: red.lafm@yahoo.com.ar

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG. Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico filosófico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Ejemplos:

*Juan Rodríguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

*Juan Rodríguez - Paula Pérez- Pedro López *et al.* (dirs.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Ejemplo:

* Paula Pérez, “La concepción gnoseológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

Ejemplo:

* Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

Ejemplos:

* Primera citación:

Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citaciones de un artículo de un autor del que se han citado otras obras:

J. Rodríguez, “La filosofía medieval...”, p. 15.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajos. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.

- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.

d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediaevalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita*; *Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

| Abreviaturas | Para indicar | Abreviaturas | Para indicar |
|---------------------|--------------------------------------|---------------------|-------------------------------|
| acc. | accentus | iter. | iteravit, iteratum, etc. |
| add. | addidit, additio, etc. | l.c. | loco citato |
| al.man. | alia manus | lac. | Lacuna |
| al. | aliter | lect. | Lectio |
| alt. | alterum, altera, etc. | leg. | Legit |
| cap. | caput | lib. | Liber |
| cancell. | cancellavit, cancellatum, etc. | l. /ll. | linea/ lineae |
| caet. | caeteri | man. | Manus |
| cf. | confer | marg. | Margo |
| cod. / codd. | codex/ codices | ms./ mss. | manu scriptus/ manu scripti |
| col. | columna | n. | Numerus |
| comm. | commentum, commentarius, etc. | om. | omisit, omissio, etc. |
| conf. | confusum | omn. | Omnes |
| coni. | coniectio, coniectura, etc. | op.cit. | opera citata |
| corr. | correxit, correctio, etc. | p. | pagina (ante numerum quemdam) |
| damn. | damnavit, damnatus, etc. | post. | Posterior |
| del. | delevit, deletum, etc. | pr. | prius, primum, etc. |
| des. | desinit | praef. | Praefatio |
| dist. | distinxit | pr.man. | prima manus |
| ed. / edd. | edidit, editio, etc. / edditiones | rec./ recc. | recentior/ recentiores |

| | | | |
|---------|------------------------------|----------|-----------------------------------|
| em. | emendavit, emendat, etc. | rel. | Reliqui |
| exp. | expunxit, expunctum, etc. | rub. | Rubrica |
| f./ ff. | folium/ folia | sc. | Scilicet |
| fort. | fortasse | sec. | Secundum |
| gl. | glossa | sq./sqq. | sequens/sequentes |
| h.l. | hoc loco | subscr. | subscripsit, subscriptio, etc. |
| hom. | homoioteleuton | sup. | Supra |
| i.e. | id est | t. | Tomus |
| inc. | incipit | v.g. | verbi gratia |
| inf. | inferior | vid. | videtur, vide, etc. |
| inser. | inseruit | vol. | Volumen |
| inv. | invertit ordo | Vulg. | Vulgata Sacrae Scripturae |

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O *itálico* só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser –**juntos**– sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (-) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula:

“re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "*et al.*"

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

* Juan Rodríguez – Paula Pérez – Pedro López *et al.* (Eds.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, “Título do capítulo” nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, “A conceção epistemológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, “Título do artigo”, Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, “A filosofia medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, “A filosofia medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, “A filosofia medieval...”, p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid.".

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, “Florençia” (no caso do castelhano) ou “Florença” (para o português) são preferidas, ao invés de “Firenze”. Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, “Leuven University Press”.

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série,

arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:
a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras
- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).
- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentados na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fôlio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata; Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

| Abreviaturas | Para indicar | Abreviaturas | Para indicar |
|---------------------|--------------------------------------|---------------------|-------------------------------|
| acc. | accentus | iter. | iteravit, iteratum, etc. |
| add. | addidit, additio, etc. | l.c. | loco citato |
| al.man. | alia manus | lac. | Lacuna |
| al. | aliter | lect. | Lectio |
| alt. | alterum, altera, etc. | leg. | Legit |
| cap. | caput | lib. | Liber |
| cancell. | cancellavit, cancellatum, etc. | l. /ll. | linea/ lineae |
| caet. | caeteri | man. | Manus |
| cf. | confer | marg. | Margo |
| cod. / codd. | codex/ codices | ms./ mss. | manu scriptus/ manu scripti |
| col. | columna | n. | Numerus |
| comm. | commentum, commentarius, etc. | om. | omisit, omissio, etc. |
| conf. | confusum | omn. | Omnes |
| coni. | coniectio, coniectura, etc. | op.cit. | opera citata |
| corr. | correxit, correctio, etc. | p. | pagina (ante numerum quemdam) |
| damn. | damnavit, damnatus, etc. | post. | Posterior |
| del. | delevit, deletum, etc. | pr. | prius, primum, etc. |
| des. | desinit | praef. | Praefatio |
| dist. | distinxit | pr.man. | prima manus |
| ed. / edd. | edidit, editio, etc. / edditiones | rec./ recc. | recentior/ recentiores |

| | | | |
|---------|------------------------------|----------|-----------------------------------|
| em. | emendavit, emendat, etc. | rel. | Reliqui |
| exp. | expunxit, expunctum, etc. | rub. | Rubrica |
| f./ ff. | folium/ folia | sc. | Scilicet |
| fort. | fortasse | sec. | Secundum |
| gl. | glossa | sq./sqq. | sequens/sequentes |
| h.l. | hoc loco | subscr. | subscripsit, subscriptio, etc. |
| hom. | homoioteleuton | sup. | Supra |
| i.e. | id est | t. | Tomus |
| inc. | incipit | v.g. | verbi gratia |
| inf. | inferior | vid. | videtur, vide, etc. |
| inser. | inseruit | vol. | Volumen |
| inv. | invertit ordo | Vulg. | Vulgata Sacrae Scripturae |

-
ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Homenajes | 5 |
| <i>Fernando Estrada - Rafael Cúnsulo OP</i> | 7 |
| <i>Laura Corso de Estrada</i> | |
| El binomio <i>natura – voluntas</i> en la teoría de la acción de Pedro Lombardo | 11 |
| Resumen | 23 |
| Resumo | 25 |
| Abstract | 27 |
| <i>Olga Larre</i> | |
| <i>In Memoriam</i> Laura Corso de Estrada 1956-2024 | 29 |
| Resumen | 33 |
| Resumo | 35 |
| Abstract | 37 |
| <i>Susana B. Violante</i> | |
| Homenaje a la Dra. Laura Corso de Estrada <i>In memoriam</i> (1956-2024) | 39 |
| Resumen | 45 |
| Resumo | 47 |
| Abstract | 49 |
| Artículos en homenaje | 51 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| La justicia en la <i>lex indirecta</i> : una visión desde el trialismo jurídico | 53 |
| Resumen | 71 |
| Resumo | 73 |
| Abstract | 75 |

| | |
|---|-----|
| <i>Emiliano Primiterra</i> | |
| La propiedad privada y sus límites en la teoría política de Juan de París | 77 |
| Resumen | 105 |
| Resumo | 107 |
| Abstract | 109 |
| | |
| <i>Beatriz Reyes Oribe</i> 111 | |
| Precisiones sobre el significado de <i>duplex voluntas</i> atribuida por Tomás de Aquino a la malicia de los condenados | |
| Resumen | 135 |
| Resumo | 137 |
| Abstract | 139 |
| | |
| <i>Dulce María Santiago</i> | |
| Entre la esperanza medieval y la utopía moderna | 141 |
| Resumen | 151 |
| Resumo | 153 |
| Abstract | 155 |
| | |
| Sectio Latina | 157 |
| <i>Vidzu Morales Huitzil</i> | |
| Vita memoratu Laura Corso de Estrada dignissima est In memoriam (1956- 2024) | 159 |
| Resumen | 161 |
| Resumo | 163 |
| Abstract | 165 |
| | |
| Traducciones | 167 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| El Tratado anónimo <i>De Legibus</i> Traducción de <i>Conferentia I, Sectio I^a</i> | 169 |
| Resumen | 201 |

| | |
|--|--------|
| Resumo | 203 |
| Abstract | 205 |
| Edición crítica | 207 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| El Tratado anónimo <i>De Legibus</i> Transcripción de <i>Conferentia I, Sectio 1^a</i> | 209 |
| Resumen | 235 |
| Resumo | 237 |
| Abstract | 239 |
| Documentos | 241 |
| De vita philosophi Juan Manuel Campos Benítez | |
| A Vidzu Morales Huitzil facta | 243 |
| Escriben en este número | 245251 |
| Normas para autores | |

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL