

Los fundamentos racionales de la ley

La perspectiva de Tomás de Aquino

*A Juan Alfredo Casaubon (1919-2010),
gran maestro de la Filosofía en Argentina*

Resumen: El artículo estudia en la obra de santo Tomás de Aquino los principios racionales de directa pertinencia para fundamentar su concepto de ley. Bajo esa perspectiva, en formalidad antropológica, se analizan las nociones de razón, razón práctica y acto de imperio. Por otra parte, se plantea la naturaleza de la prudencia y su relación con el discurso práctico, para determinar cuál sea el acto propio de esa virtud y, asimismo, el de la razón práctica *ut sic*. Finalmente, tras distinguir las formas de la prudencia, se establece que la ley constituye la obra más acabada de la razón práctica rectificada por su virtud propia.

1. El tema de estas líneas

La ley es una ordenación de la razón, tendiente al bien común, promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad¹. Tal la definición tomista. El conjunto de la doctrina respectiva, según aparece en el llamado "tratado de la ley" de la *Suma de Teología*, constituye un elemento capital en el tratamiento del obrar en tanto orientado a la consecución del fin perfectivo de la persona: en formalidad moral, la ley es principio ejemplar del acto humano. Por otro lado, su *ratio* se dice analógicamente de las normas humano-positiva, natural, divina revelada y eterna. Todo lo cual sugiere en qué medida la concepción de la ley en santo Tomás desborda el marco jurídico para designar la regulación operativa plasmada por la participación de un orden (teleológico) necesario en la comunidad de entes que por él se rige².

¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 4.

² Gran parte de las elucidaciones siguientes referidas a la esencia racional de la ley se harán a partir del tratamiento de razón, prudencia e imperio en sede humana. La

Trataremos en este trabajo acerca del constitutivo formal de su definición, a saber, la nota de racionalidad.

2. Verdad y ley

En el comienzo mismo del "tratado de la ley" (cuestión 90, artículo 1) se establece que la ley es un acto de imperio, en la medida que preceptuar es lo propio de la ley, y el precepto es reconocido como el efecto del imperio. Ahora bien, el imperio es elicitado por la razón práctica y constituye el acto propio de la virtud de prudencia³: se debe entonces dilucidar la especificidad de tales facultades, virtud y acto y sus relaciones recíprocas.

Nos encontramos aquí en el corazón de la esencia de la ley. Ella es, en efecto, ante todo razón, logos. Tengamos en cuenta la magnitud de la doctrina de la ley en santo Tomás, los ámbitos a los que se extiende, la importancia que reviste en todos ellos, moral, político, jurídico, y veremos afirmarse aquí también un principio esencial al tomismo: el modelo normativo que rige la realidad en todas estas dimensiones no es otro que el ser mismo de las cosas en cuanto es apprehendido -como bien- poseyendo un fin propio y perfectivo al que cada ente, siguiendo su *pondus* específico, debe adecuar el despliegue operativo de su naturaleza. Esta nota intelectualista de la obligación necesita ser cabalmente justipreciada: el deber no nace sino de la esencia de las cosas y del orden que las dirige hacia su fin; esencia y orden que, en tanto bienes, son captados y expresados en su verdad por una inteligencia. La operación recta no recibe su ordenación de manera extrínseca o heterónoma; tampoco es, *per se primo*, una voluntad la que la causa. Sutilmente conjugados, conocimiento y querer se hallan detrás del precepto; pero es la inteligencia (que

aplicación de tales análisis y conclusiones a las nociones de ley natural y de ley eterna deberá guardar un carácter estrictamente analógico.

³ Se trata de una posición no pacífica en el tomismo: Deman y Pinckaers, por un lado, y Gauthier y Lottin, por otro, han polemizado respecto de cuál sea el acto propio de la prudencia, si el acto de imperio o el juicio de elección. Se halla un resumen de la discusión en P. MORISSET, "Prudence et fin selon S. Thomas", *Sciences Ecclesiastiques* 15 (1963/3). En nuestra perspectiva hay razones exegéticas y filosóficas de peso para sostener el primer criterio; de acuerdo con él hemos planteado aquí nuestro tema. Cabe acotar que el obscurecimiento de la centralidad del acto de imperio en la Antropología y en la Ética es una nota típica del suarismo. En tal perspectiva se conjugan paradigmáticamente racionalismo y voluntarismo (señalamos la polémica cuestión en S. CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona, 2010, c. V, *in fine*).

“lee dentro”) la que manda. La ley es una verdad imperada, la luz inteligible del ser en cuanto normativa.

Esa prioridad del conocimiento en el mandato debe ser aclarada atendiendo a los usos y funciones que la facultad aprehensiva superior posee en el hombre. Va de suyo que lo que se diga aquí del concepto de ley en su formalidad precisivamente racional se refiere sólo al imperio preceptivo constituyente de la ley humana.

3. *Intellectus et ratio*

Su distinción

Intelecto y razón no son potencias diversas, sino una y la misma, aun cuando sus actos sí sean diversos. Por otra parte, siendo una potencia espiritual, la inteligencia se dará desigualmente según se participe en un espíritu puro o en uno encarnado. El anclaje de toda esta doctrina es metafísico. Apoyándose en *De divinis nominibus*, el Aquinate establece que lo inferior toca por su ápice lo superior; así, el hombre participa del conocimiento intelectual, modo de aprehensión que, en realidad, compete por definición a los ángeles y a Dios. La imperfección de su naturaleza respecto de las espirituales se corresponde con un modo de conocimiento comparativamente deficiente, que excluye la plena posesión de la intuición (aprehensión inmediata) intelectual⁴; ello porque la dimensión espacio-temporal en la que se desenvuelve su existencia exige los sentidos para la aprehensión de la realidad⁵. Relacionando el modo de conocimiento con el *status* ontológico y el dinamismo subsecuente propio de los espíritus creados en oposición al hombre, santo Tomás establece una analogía entre los cuerpos celestes y las inteligencias angélicas y los cuerpos terrenos y la inteligencia humana. Así como los cuerpos celestes alcanzan inmediatamente su última perfección, así la inteligencia intuitiva del ángel descubre -en los primeros principios captados naturalmente- todas las conclusiones contenidas en ellos sin mediar discurso alguno. Por su parte, los cuerpos materiales se perfeccionan a través de mutaciones y desarrollo; y tam-

⁴ S. TOMÁS, C.G., I, c. 57.

⁵ Para la correlación razón-conocimiento sensible ver P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, París, 1924, p. 59; J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas*, París-Ottawa, 1936, p. 94-100.

bién las inteligencias encarnadas alcanzan su perfección -la verdad- mediante el movimiento del discurso racional. La inteligencia angélica es, se dice, plenamente intelectual, mientras que la del hombre es racional por debilidad de su luz intuitiva. Participa de ella en cierta medida, pero necesita del discurso para arribar a la verdad contenida en los principios naturalmente intuitos. Aquí aparece el cuerpo, al mismo tiempo como signo sensible del obscurecimiento ontológico-cognoscitivo del hombre y como elemento necesario de su perfección específica. Se resumiría esta doctrina al decir que la inteligencia angélica es un espejo “puro y clarísimo” (Dionisio) que no requiere componer y dividir para alcanzar la verdad contenida en los principios y esencias; intuitivamente ve los efectos en las causas y aquéllos en éstas, lo compuesto como simple, lo móvil como inmóvil y lo material como inmaterial⁶.

La racionalidad humana

El hombre, intelectual en su ápice, es, con todo, específicamente racional. Si inteligir es penetrar íntimamente la verdad, aprehender inmediatamente, razonar es pasar de algo conocido a otra cosa por conocer mediante la primera. Ahora bien, lo conocido por sí mismo es más patente que lo que se conoce por otro: luego, la intuición (aprehensión inmediata) es más perfecta que el discurso⁷. La eternidad respecto del tiempo y la unidad respecto de la multiplicidad grafican analógicamente la eminencia del intelecto sobre la razón⁸. Se comparan, dice el Angélico, como el moverse al reposar, o el adquirir al tener. Pero el movimiento procede siempre de lo inmóvil y a lo inmóvil torna. Similarmente, el raciocinio pivotea en torno de principios simplemente intuitos. Así pues, en la configuración aprehensiva superior del hombre -en la cual se dan ambos tipos de operación cognoscitiva-, tal búsqueda y tal posesión inmediata pertenecen a una misma potencia, como el movimiento local y el reposo en los cuerpos⁹. Según se ha dicho, el hombre no pertenece sino por su cima al mundo de lo inmaterial y eterno; su existencia se desarrolla en un ámbito mudable, en el que su raciocinio y sus sentidos cumplen la ardua tarea de reconducir lo múltiple a lo uno, lo complejo a lo simple y -ya en sede práctica- de enderezar lo ordenado al fin al que se ordena. Una vez en formalidad

⁶S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 58, a. 3 et 4.

⁷S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 57.

⁸S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 3, a. 6, ad 1.

⁹S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 8; ver todo el artículo.

moral, podría decirse -haciendo una ponderación del *agere* humano en clave metafísica- que el fin uno, necesario y universal de las personas se alcanza mediante la ordenación racional de la multiplicidad temporal de actos emanados de cada una. Efectivamente, constata santo Tomás, aunque la certeza de la razón provenga del intelecto, la necesidad de aquélla se origina en un defecto de la inteligencia (y de su objeto, en la medida en que carezca, para el hombre, de la determinación y la inteligibilidad debidas). Ahora bien, lo particular operable es máximamente reacio a la determinación y certeza de lo inteligible: de allí la pertinencia de la razón. Pues lo singular agible, al contrario de lo factible -más determinado-, necesita del discurso deliberativo para ser ordenado con cierto grado de certeza¹⁰. Aquí, donde el hombre se las ha con la pluriforme contingencia de enderezar al fin pasiones y acciones según un cúmulo de circunstancias particularísimas, no por menos certera deja de ser más imprescindible la razón. Lo agible (humano) nos confirma que el discurso estrechamente relacionado con el conocimiento sensible -aunque se origina en un defecto constitucional del intelecto humano derivado de su inferioridad ontológica respecto del espíritu puro-, es el medio natural que el hombre posee para alcanzar su propia realización perfecta.

Conocimiento práctico

La aparición de lo agible introduce otra distinción capital a la hora de precisar la exacta formalidad de la facultad aprehensiva superior que profiere la ley. En efecto, además de los modos de conocimiento intuitivo y discursivo, la inteligencia posee una faz especulativa y otra práctica. Respaldándose en Aristóteles, santo Tomás establece que el conocimiento especulativo, cuyo fin es la consideración de la verdad *absolute*, se hace práctico "por extensión" en la medida en que ordena la verdad al obrar.

Dentro de la misma potencia, ambos se distinguen, pues, por el fin al que tienden¹¹. Sin entrar en ulteriores dilucidaciones a este respecto, baste agregar que el conocimiento práctico y su verdad son analógicamente tales *per posterius* en relación con el conocimiento y la verdad especulativos¹². Ello recuerda una vez más la solera intelectualista de la moral del Angélico, en la que

¹⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 49, a. 5 ad 2.

¹¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 11; ver el resto del artículo; sobre la constitutiva ordenación al obrar del intelecto práctico, cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, ad 3 y *De Ver.*, q. 3, a. 3.

¹² Cf. D. M. ALBISU, "La verdad práctica", *Moenia* 6 (1981).

la vinculación entre ser, verdad y bien fundamenta la determinación del obrar humano -en vista del perfeccionamiento ontológico de la persona-, a partir del desentrañamiento esencial de la realidad: el recto despliegue de sus operaciones está transido de verdad¹³.

Razón e imperio

Así pues, es la razón reduplicativamente tomada (*ratio ut ratio*) la facultad que originará el acto de imperio. Ello es evidente toda vez que no se trata de la formulación de los primeros principios del obrar (sindéresis) a cargo del intelecto (*ratio ut natura*), sino de la puesta en obra del medio de razón en que el discurso práctico concreta el fin entendido por la voluntad consiguiientemente a la sindéresis. Ahora bien, la razón práctica se perfecciona por la virtud de prudencia, *genitrix omnium virtutum*, con lo cual el imperio y su efecto propio corresponderán a la actividad de encauzamiento hacia el fin que la prudencia hace de todo lo a él ordenado, a partir de la contingencia particularísima de lo agible.

Veamos cuál sea la relación entre prudencia e imperio, sin perder de vista que al abordar el estudio de este tema de la praxis se produce, inevitablemente, un entrecruzamiento de formalidades, puesto que la psicología de los actos humanos es subalternante de la rectificación virtuosa de los fines y lo a ellos ordenado¹⁴.

¹³ Sobre este tema en el ámbito de la filosofía tomista cf. J. PÉTRIN, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, Ottawa, 1948.

¹⁴ Aludimos aquí a un principio de axial trascendencia en el plano epistemológico, a saber el de la subalternación de la Ética (como saber axionormativo referido a la praxis ético-económico-jurídico-política) a la Antropología (como saber teórico acerca de la naturaleza del hombre). En tal debatida cuestión la mejor guía es sin duda Julio Meinvielle. En "La subalternación de la Ética a la Psicología", *Sapientia* (1946) a. 1, n. 2., el tomista argentino afirma que, para la escolástica, toda ciencia que no comience su tarea demostrativa a partir de principios evidentes de suyo debe hacerlo a partir de conclusiones proporcionadas por otra ciencia superior; de allí la importancia del tema de la subalternación. Ésta no debe confundirse con la subordinación, que comprende las relaciones de las ciencias arquitectónicas con las ministeriales (lo ecuestre a lo militar, y esto a lo político, en el clásico ejemplo aristotélico). La subalternación, por su lado, se da en dos casos. En el primero, ella se presenta sólo en razón de los principios; es cuando la subalternada se resuelve en principios hechos evidentes por una ciencia superior (caso de la fe sobrenatural respecto de la visión beatífica, en Teología). El segundo caso se

4. La prudencia

Causación racional

Como se indicó arriba, la extensión práctica del conocimiento difiere del especulativo por el fin; éste último es meramente aprehensivo de la verdad, mientras que aquélla es causativa, en la medida en que aplica la verdad a la dirección del obrar. La razón, agrega santo Tomás, puede causar perfecta o imperfectamente. La manera perfecta es cuando comanda (*imperat*) los miembros del cuerpo propio o a súbditos; tanto aquí, cuanto en la deprecación dirigida a un igual o a un superior -causación imperfecta-, el acto de la razón

manifiesta en razón de los principios y también del sujeto; es cuando el sujeto de la subalternada está accidentalmente bajo el sujeto de la subalternante. Según Juan de Santo Tomás serán necesarias tres condiciones para que exista tal subalternación: que el sujeto de la subalternada contraiga el sujeto de la subalternante, añadiendo diferencia accidental; que haga extraña la materia de la subalternada a la de la subalternante; y que tales diferencias sean principio de especiales propiedades y de verdades sabibles. Luego, por tratarse de diferencias accidentales en el ser de la cosa, no habrá posibilidad de llegar a verdades *per se* sino remitiéndose al sujeto de la ciencia superior (*Lógica*, II, 26, 1, cit. por Meinvielle). Si la Ética no estuviera subalternada, dice Meinvielle, debería poder llegar a verdades *propter quid* (conocimiento verdadero a secas). Ahora bien, continúa, la ley natural, aunque señale cómo ha de comportarse el hombre, no dice por qué haya de hacerlo así: se trata de verdades *quia* (imperfectas). «Si queremos conocer estas razones verdaderamente explicativas hemos de adentrarnos en el análisis de la naturaleza sensitivo-racional y de sus exigencias, considerándolas en forma completa por relación a todas sus partes y conexiones, para por aquí ver cuál sea el fin del hombre y cuáles los medios por cuya virtud haya de llegar al logro de los fines [...] Ahora bien, tanto el estudio de la felicidad humana, principio de la Ética, cuanto el de las cuatro virtudes cardinales, que constituyen su objeto propio, presuponen el estudio de las potencias del alma [...] las conclusiones de la Ética no pueden ser perfectamente conocidas, esto es, por sus causas propias, inmediatas y adecuadas sino mediante las conclusiones de la Psicología». Como argumento de autoridad cita Meinvielle el comentario del Aquinate a la *Ética Nicomaquea* y al *De anima* (I, 1 y I, 19, respectivamente), donde se afirma al unísono que no hay posibilidad de ciencia ética sin conocimiento de las partes del alma. No niega Meinvielle la autonomía de la Ética, en la medida en que, a nivel *quia*, con sus principios provistos por la sindéresis, puede constituir una ciencia de la conducta. Pero una ciencia perfecta o *propter quid* requiere de verdades quiditativas, cuyo establecimiento corresponde a la Psicología; ciencia que, no obstante, no se ocupa de demostrar las conclusiones propias de la Ética. Así pues, concluye Meinvielle, se cumplirían las tres condiciones del segundo caso de subalternación propia. El sujeto de la Ética es el acto libre del hombre considerado en su condición moral; lo cual añade diferencia accidental al de la Psicología; y constituye una ciencia específicamente diversa.

comporta una ordenación por la cual una cosa debe hacerse mediante otra¹⁵, esto es, una acción se ejecuta en vista del fin intentado.

El discurso práctico

Mas la razón práctica (y la cogitativa, como sujeto secundario) perfeccionadas por la virtud de prudencia no sólo imperan. En efecto, si bien es doctrina constante del Aquinate -desde las *Sentencias* hasta las *Cuestiones disputadas*, pasando por la *Suma*- que el *praecipere* es el acto propio de la prudencia, debe recordarse, empero, que buena parte del proceso que media entre la intención y el uso es de su resorte¹⁶. Aquél su acto propio requiere de la perfección previa de la razón práctica que, como la especulativa, se aboca a la investigación (*inventio*) y al juicio (*judicium*) posterior. En materia agible, la investigación se identifica con la deliberación (*consilium*) en la que la razón sopesa las diversas vías que se le presentan para obrar. El juicio cierra la deliberación optando por una de ellas. La *eubulia*, por un lado, y la *synesis* y *gnome*, por otro -como partes potenciales de la prudencia, a la que se subordinan en tanto virtudes adjuntas-, preparan el acto propiamente prudencial rectificando las funciones deliberativa y judicativa del discurso práctico¹⁷. Santo Tomás resalta habitualmente, al tratar este tema, que los actos rectificados por esas virtudes secundarias son análogos a los elicitados en sede especulativa: también allí se investiga (*inquirere*) y se concluye. El proceso incoado por las virtudes citadas se detiene (*sistit*) al llegar al juicio, tal como lo hace la razón especulativa. El paso siguiente de la razón práctica, constituido por el precepto imperativo, representa el acto más propio del obrar¹⁸.

¹⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, II- II, q. 83, a. 1, ad 3; ver cuerpo del artículo.

¹⁶ Sobre el tema de la prudencia en santo Tomás, cf. Th. DEMAN, *La prudencia*, trad. anotada y comentada de II-II, q. 47-56 de la *Suma Teológica*, París-Roma, ed. Revue des Jeunes, 1949; S. RAMÍREZ, *La prudencia*, Madrid, 1982.

¹⁷ S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 3; *De Vir.*, q. 5, a. 1. Cf. asimismo *Super ad Rom.*, c. 8, lec.1, *in fine*. Desde esta perspectiva la prudencia constituye un todo potestativo dinámico, cuyas partes se dicen con analogía de atribución intrínseca. Respecto del discurso práctico y sus principios puede consultarse C. A. SACHERI, "Aspectos lógicos del discurso deliberativo", *Ethos* 1 (1973).

¹⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I- II, q. 57, a. 6 y resto del artículo; cf. asimismo *S.Th.*, II- II, q. 47, a. 8.

El acto propio de la prudencia

El papel protagonice de la razón dentro de la estructura del acto humano se explica en función de la naturaleza del hombre y del consiguiente despliegue operativo que le compete según esa estructura esencial. El animal está determinado a inclinarse hacia ciertos bienes; una vez deseadas tales cosas convenientes, los miembros se aplican inmediatamente a la ejecución del acto que les permitirá alcanzarlas -salvo impedimento violento en contrario-. En cambio, los fines universales del hombre requieren de concreción en su *hic et nunc*; las virtudes intienen fines, pero lo ordenado a ellos debe hallarse: son las *viae* indeterminadas hacia el fin intenido, indeterminadas en la medida en que la razón de bien se participa en diversos bienes concretos realizables por mí ahora, de entre los cuales sólo mediante la deliberación y el juicio ulterior podré escoger el más apropiado para la consecución del fin perseguido. Mas no concluye aquí -esto es, en la lucubración judicativa previa al acto de elección de la voluntad- como se dijo arriba, la actividad práctica perfeccionada por la prudencia. En efecto, si no hay vías determinadas para alcanzar el fin, tampoco hay instrumentos determinados para poner en obra lo a él ordenado, que ha elegido la voluntad con el concurso armónico del entendimiento. La razón debe abocarse todavía a la prosecución de lo elegido estableciendo de qué manera deba ejecutarse. No otra cosa es el imperio (expresado gramaticalmente con el modo imperativo), que consiste en la ordenación de los instrumentos aplicados a la consecución del fin. Esos instrumentos, según la clase de imperio de que se trate, serán no sólo las facultades y miembros, sino también los hombres subordinados a quien impera, y se regirán por el precepto de la razón. Pues el acto propio de la razón práctica es llamado indistintamente por santo Tomás *imperium* o *praeceptum*¹⁹. Se tiene, así, que la parte principal de la prudencia es aquélla que ordena los instrumentos al fin, disponiéndolos para la ejecución de la obra a realizar; con Aristóteles, a quien cita de propósito, afirma el Angélico que lo propio de la prudencia es la ordenación al fin. Aquello que es deliberado por la *eubulia* y juzgado por la *synesis* es, a su turno, preceptuado por la prudencia, sea a las facultades propias, sea a las personas subordinadas²⁰.

¹⁹ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 1.

²⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 22, a. 1 et ad 3.

La eficacia de la faz racional del proceso práctico depende de su integridad. Se ha visto que era necesaria la perfección cognoscitiva que se hacía posible a través de las virtudes de *eubulia*, *synesis* y *gnome*; pues esa perfección previa era requerida para el último acto directivo de la razón: en efecto, no se preceptúa aquello que no puede ser hecho por el hombre²¹. Pero esto no es todo, ya que algo correctamente juzgado -y elegido por la voluntad, se podría agregar-, puede ser diferido en su aplicación, o hecho negligente o desordenadamente²². Por ello es necesario el acto terminativo del discurso práctico-prudencial, consistente en el imperio. Este se halla más próximo al fin intentado, y es a partir de la última concreción operativa como se establece la moralidad del acto. Al contrario de la técnica, en la cual el artífice se considera más calificado si yerra sabiendo que si lo hace por ignorancia, lo incompatible con la prudencia es hacer el mal conociendo qué sea el bien²³.

5. El acto de imperio

Su etimología

El imperio es, entonces, el acto propio de la prudencia. "*Imperare*" deriva del verbo "*parare*" (preparar); significaba primitivamente "hacer preparativos para que algo se haga" y se relacionaba con el llamamiento o movilización del ejército²⁴. A su vez, "*imperium*", sustantivo correspondiente, significaba en latín clásico "mando", "orden"; "poder", "autoridad"; "poder supremo (extraordinario)"; "mando militar"; y en sentido concreto, "autoridades", "magistrados", "dominio", "soberanía", "hegemonía"; "gobierno imperial"²⁵. Filosóficamente, en santo Tomás, se aunarán las nociones de mando y ordenación.

Imperio y orden

En el acto humano el fin es principio; lo a él ordenado (llamado usual y no muy propiamente "medios") es como la conclusión en sede especulati-

²¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 6.

²² S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 51, a. 3, ad 3.

²³ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 8.

²⁴ R. COMBÈS, *Imperator (Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'imperator dans la Rome républicaine)*, París, 1966, p. 30-33.

²⁵ F. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, París, s/d, voces "*impero*" e "*imperium*"; ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, París, 1985, voz "*impero*".

va. Es a nivel de las conclusiones, de lo ordenable al fin, donde actúa la razón (*ut ratio*) práctica. Ahora bien, toda la estructura del acto humano transcurre en una armónica y orgánica interacción entre conocimiento (intelectual y racional) y querer (voluntad). De donde el acto de imperio, si bien elicitado por la razón (causa del orden), se da necesariamente encajado en el movimiento del querer, sin cuyo concurso no podría haber mando alguno²⁶.

La formalidad propia del imperio en tanto racional está constituida por la ordenación que este acto comporta respecto de aquello en que se participa. Siendo el orden una disposición en vista de un fin, la razón establece a través de qué medios, o de qué manera, o según qué criterio, o en qué relación de prioridad o ulterioridad debe hacerse lo elegido por la voluntad. La tarea específica de la razón práctica es *ordinate disponere*, esto es, organizar convenientemente los instrumentos subordinados en vista de la puesta en práctica de lo ya escogido para la consecución del fin. Por donde el significado psicológico esencial del imperio de acuerdo con el Aquinate viene a coincidir con su más rancia etimología.

Imperio y voluntad

Pero el imperio es una orden, no un mero juicio (a la manera del acto de conciencia) sin repercusión inmediata sobre el obrar, y sobre el obrar en su mayor concreción. Muy por el contrario, este acto dirige la acción. Dice al respecto santo Tomás que quien impera ordena hacer algo a quien es imperado, intimando o anunciando (*intimare, denuntiare*). Ahora bien, la intimación o anuncio puede revestir el carácter de un consejo; este primer modo es llamado absoluto (desligado) y se expresa gramaticalmente en indicativo: “debes hacer esto”. Sin embargo, hay un segundo modo, en el cual la razón intima algo a alguien, pero impulsándolo a hacerlo: “haz esto”. En el primer caso, debe entenderse el *absolute* de la ordenación racional como un estar desligado del impulso sobre el que necesita asentarse para ser auténtico imperio. Efectivamente, entra también en la definición de éste el movimiento hacia el ejercicio del acto. Por ello recién el segundo modo

²⁶ Sobre el tema de los actos humanos en santo Tomás cf. las notas y apéndices del gran moralista S. Pinckaers en *Les actes humains* (edición de I-II, q. 6-17 de la *Suma de Teología* -con trad. de H. Gardeil-), París-Roma, ed. Revue des Jeunes, 1962.

puede hacer efectivo el mandato de la razón, pues sólo allí está presupuesta la inclinación de la voluntad, que mueve a la ejecución²⁷.

A tal punto el impulso de la voluntad es constitutivo del imperio que santo Tomás llega a afirmar que éste es de su resorte. A pesar de la atribución aristotélica de este acto a la razón, el Angélico sostiene existir una relación directa entre imperio y señorío; ahora bien, el hombre es dueño de sus actos por la voluntad: luego, el imperio es acto de la voluntad²⁸. Pasando por alto la crítica que merecería este argumento si con él quisiera zanjar sin más la cuestión -cosa que no ocurre-, veamos cómo deba entenderse esta afirmación aparentemente contradictoria con el resto de su doctrina. Ya en el mismo lugar citado se precisa el sentido de la atribución del imperio a la voluntad (se estaría tratando aquí de cuál sea el sujeto de dicho acto). En el imperante hay una moción que inclina a la ejecución de la obra; y es claro que toda moción proviene de la voluntad, que mueve como agente. En segundo lugar, hay una ordenación que se impone a lo imperado en vista de la conveniente disposición de la actividad; y esto es racional. Ahora bien, continúa el Angélico, considerando estos dos componentes debe darse la prelación al movimiento de la voluntad elicitado en la elección, recién tras lo cual la razón establece a través de qué instrumentos, en qué orden, deba hacerse lo elegido para su mejor ejecución. Luego, el imperio es directamente (*immediate*) de la razón -podríamos decir también *per prius*, en cuanto es por ella elicitado-; pero también de la voluntad, en tanto ésta ha producido primero el movimiento: le pertenecería *per posterius e imperative* (en su sentido de moción necesitante). Y de esta manera se contesta a la posible objeción de marras; pues si el señorío sobre nuestros actos se logra por la voluntad, él se ha manifestado ya en la elección, que sí pertenece *elicitivae* al querer. Mas en el imperio lo formal no es el impulso proveniente de la elección debido a la voluntad.

Lo dicho hasta aquí se precisa mejor en otro texto²⁹. La voluntad tinde al fin sin más (*simpliciter et absolute*). Ahora bien, en el imperio se dispone (*advocare*) algo para la consecución o la prosecución de ese fin: y esto pertenece a la razón, cuyo oficio es ordenar una cosa respecto de otra. Por ello el imperio es, propiamente hablando, de resorte de la razón. Sin embargo, se puede atribuir por dos motivos a la voluntad. En primer término, por una

²⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 1.

²⁸ S. TOMÁS, *Quodl.*, IX, q. 5, a. 2.

²⁹ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 3.

suerte de equivalencia o interpretación. Dado, por una parte, que el imperante mueve por su imperio, se llama así al acto humano al que sigue inmediatamente algún movimiento y dado que, por otra parte, si el acto de la potencia apetitiva es completo, efectivamente le sigue el movimiento de los órganos corporales; entonces, las facultades apetitivas pueden ser llamadas imperantes del movimiento. En este caso se considera el efecto tal vez más palmario del imperio (el movimiento producido) sin tenerse en cuenta el orden que comporta. Habría, en ese caso, un deslizamiento semántico similar al tropo de dicción de una sinécdoque, ya que se substituye el todo por una de sus partes. En segundo término, se puede atribuir el imperio a la voluntad debido a la prelación originaria del querer. Efectivamente, es propio del imperio el disponer algo en vista del fin. Pero este acto presupone necesariamente el apetito del fin, del que es, en cierta forma, la consiguiente prosecución. Por ello se dice incluso que las potencias o hábitos operativos que tienden al fin imperan aquellos que se refieren a lo ordenado al fin. Resulta, según esto, que la serie completa de los actos humanos se desencadena en función de y en orden a su principio motor: el fin intentado. Hábito operativo tendiente al fin es la virtud moral, cuya rectitud asegurará la de lo ordenado al fin por la prudencia - hábito operativo referido a lo ordenable ("medios"). Y si bien la noción presupuesta en el acto de imperio no es, propiamente hablando, la de la intención del fin, sino la de la elección, no debe olvidarse que ésta no es sino la concreción de la intención misma, como la encarnación existencial de la virtud mediante la adopción del medio de razón, por ella reclamado. Así pues, debido al hecho de comenzar en la voluntad, cuyo objeto es el fin, se puede llegar a decir *-large accipiendo-* que el acto de imperio es de resorte del querer.

Interacción noético-volitiva

El fondo sobre el que se dibujan las aparentes ambigüedades de la doctrina psicológico-moral del Angélico no es otro que el de la orgánica y solidaria invisceración de inteligencia y voluntad, especificación y ejercicio. Dice a este respecto santo Tomás, al considerar cuál sea el sujeto del imperio, que los actos de la voluntad y de la razón interactúan entre sí, desde el momento que ésta discurre sobre aquélla, la que, por su parte, quiere se razone. Ocurre, así, que los actos de una potencia preceden a la vez que son precedidos en relación a los de la otra. Mas también ocurre que la eficacia causal del acto precedente permanece en el subsiguiente. Luego, habrá actos de la voluntad que se constituyen en torno o a partir de un remanente racional del

acto anterior: tales los casos del uso y de la elección. Y habrá también actos de la razón embebidos de voluntad: tal el imperio³⁰.

La posición tomista sobre el imperio y su sujeto se resume brevemente en un texto que pivotea sobre el tópico de especificación y ejercicio como clave de bóveda de la recíproca interacción de las facultades espirituales del hombre en el proceso psicológico del acto humano. El imperio, afirma el Angélico, pertenece diversamente a la voluntad y a la razón: a la voluntad, en tanto el imperio comporta cierta inclinación; a la razón, en tanto esta inclinación se distribuye y ordena para su ejecución a través de este o aquel instrumento³¹.

Imperio y acto imperado

Hay un aspecto de la doctrina tomista acerca del imperio que reviste particular importancia respecto de dos elementos nocionales de la definición de ley, a saber, los de promulgación y autoridad, pero principalmente con la promulgación como anoticiamiento imperativo que comporta dos modos de existencia de la norma -en sí misma y en lo regulado por ella-. Se trata de la relación entre el acto de imperio y el acto imperado³².

Establece santo Tomás que, en cierto modo, ambos actos son uno y no diversos. Algunas cosas, en efecto, son *simpliciter* una, pero múltiples *secundum quid*; otras son una *secundum quid*, pero múltiples *simpliciter*. Así, el ente se dice *simpliciter* de la substancia y *secundum quid* del accidente o del ente de razón, pues el todo substancial es el primer analogado del ente, el cual, *per posterius*, se predica asimismo de los accidentes, en la medida en que ellos (como partes) son en la substancia (el todo). Mas las partes que integran un todo substancial pueden ser coesenciales: tal el caso del alma y del cuerpo en el compuesto humano. Se tiene, entonces, una materia ordenada a la determinación que le provee la forma. Análogamente, en los actos humanos, el acto de la potencia imperada (*inferior*) se ordena materialmente al de la potencia imperante (*superior*), en cuanto aquella obra en virtud de ésta; pues también el acto motor es formal respecto del acto instrumental. De donde concluye el Angélico que imperio y acto imperado son

³⁰ Cf. *supra* nota 27.

³¹ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 22, a. 12, ad 4.

³² Se hallará un análisis exhaustivo de la relación imperio-acto imperado ("*in genere*") en S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, Madrid, 1972, p. 415-424.

un acto humano, como cierto todo es uno, aunque según sus partes sea múltiple. Ambos actos provienen de potencias distintas, pero ordenadas entre sí. Si así no fuera, ellos serían *simpliciter* diversos. En este caso, su unidad se explica por el hecho de que se originan en potencias de las cuales una es motora de la otra, lo que conlleva cierta unidad de sus actos³³.

No obstante, imperio y acto imperado son separables; hay entre ambos prioridad del imperio y, a veces, también una relación de anterioridad y posterioridad temporal. Asimismo, como se ha dicho, son elicitados por potencias diversas. Es así como el movimiento que impulsa al obrar causa *quoad specificationem* y *quoad exercitium* el acto imperado. Éste se identifica con la ejecución misma de la operación: efectivamente, el hacer algo no es diferente del acto por el que eso mismo se hace. Sin perjuicio de su unidad de composición, entonces, mandato y ejecución son separables³⁴.

El ámbito propio del imperio

Al concluir con el tratamiento del imperio en sí mismo, conviene retener un último elemento doctrinal relevante a la hora de justipreciar el modo en que la regla de la ley se participa en lo regulado. Así como el acto de imperio proviene de la razón, así también aquello que es imperado es, *large accipiendo*, siempre razón. En efecto, la razón puede imperarse en cierto modo a sí misma. También puede imperar a la voluntad (y recuérdese que *voluntas in ratione est*). Como asimismo a las pasiones del apetito sensitivo que -por participación-, son racionales. Finalmente, impera a los miembros corporales que obedecen a las potencias sensitivas³⁵. La razón del imperio, pues, se participa en razón.

6. Prudencia y ley

Síntesis retrospectiva

Se ha visto hasta ahora, por un lado, qué es el imperio y, por otro, a qué facultad y virtud se atribuye. Correspondiendo la ley a ese acto elicitado

³³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 4 et ad 1.

³⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 3 et a. 4, ad 2.

³⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 5-9.

por la razón perfeccionada por la virtud de prudencia, es menester tratar acerca de la especie de prudencia a la que compete establecerla. Si se atiende a su definición, se observará que la *ordinatio rationis* mira al bien común y es proferida por quien dirige la comunidad. Luego, corresponderá preceptuar la ley a la especie de la prudencia ordenadora del obrar del gobernante.

Especies de prudencia

Las virtudes morales adquiridas rectifican los actos del hombre encaminado a su fin. Para ello, deben asumir la humana natura según su esencia propia y de acuerdo con las dimensiones en que su existencia se desenvuelve. Ahora bien, el hombre es político por naturaleza. Por esa condición esencial de su ser también necesitará, ineludiblemente, de virtudes políticas³⁶.

La prudencia, como todo subjetivo, se diversifica en varias especies³⁷. Citando a Aristóteles, santo Tomás rechaza la opinión de aquéllos que decían ser único oficio de la prudencia el velar por el bien privado. Esto repugna a la caridad, como asimismo a la recta razón natural, que considera más eminente el bien común que el particular. Ambos no son antinómicos, toda vez que, por un lado, el bien particular depende de la existencia del bien común; por otro, el bien particular no puede ser incongruente con el común, al que se ordena como la parte al todo. La relación en que se encuentra la prudencia individual (monástica) respecto de las virtudes morales es análoga a la que se da entre la prudencia política (como se dirá, “política”, en este sentido, es un término análogo) y la justicia legal³⁸. En efecto, así como las virtudes morales rectifican el apetito en vista de los fines intencidos, a los cuales la prudencia deberá enderezar lo a ellos ordenado, así la justicia legal tiende al bien común (político) y señala ese fin propio a la prudencia política.

Los hábitos se diversifican específicamente de acuerdo con la razón formal de sus objetos. Como es sabido, lo formal en el campo práctico está dado por el fin. Luego, distintos fines constituirán diversas especies de hábi-

³⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 61, a. 5.

³⁷ Cabría señalar desde ya que, al especificarse por fines de desigual y análoga perfección, habrá consiguientemente formas de prudencia de desigual y análoga perfección, pues la *ratio* de prudencia se dará más plenamente en la forma gubernativa que en la política obediencial, o incluso en la familiar. Luego, se podría hablar de todo *cuasi subjetivo* y de formas *cuasi específicas* de prudencia.

³⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2; cf. también cuerpo del artículo y ad 1.

tos. Se tiene que las distintas clases de bienes (propio, común familiar, común político) representan otros tantos fines. Por ello, habrá tantas especies de prudencia cuantos bienes a los que ordenar las operaciones humanas: prudencia individual (*simpliciter dicta*), familiar (*oeconomica*) y política. Esta múltiple subordinación de bienes y virtudes hace que la virtud que se ordena al fin último impere a las otras³⁹. Así, por ejemplo, la prudencia política puede imperar un acto de valentía individual (pelear para defender la patria), acto que necesitará del concurso de la fortaleza y de la prudencia monástica.

La prudencia arquitectónica

Se ha hablado análogamente de prudencia “política”. En efecto, ese término quiere significar dos formas de prudencia ordenadas al bien común. Una de ellas, dice el Angélico interpretando a Aristóteles, es *legum positiva*, de resorte del gobernante; la otra retiene el nombre común de *politica* y es la virtud por la que los súbditos sirven el bien común ordenando sus acciones singulares. Esto es así ya que la virtud del príncipe y la del ciudadano difieren específicamente. Pues al súbdito en tanto tal no le compete gobernar sino ser gobernado; dado que la prudencia es un hábito directivo, no pertenece al súbdito *qua* súbdito. Sin embargo, cualquier hombre, por el hecho de serlo, participa de la razón y, con ella, de la capacidad rectora. Aunque no regirá a otros, sí lo hará consigo mismo, asimilando el mandato racional del gobernante y poniéndolo en obra a partir de su libre albedrío. Para todo ello requiere rectitud directiva: no otra cosa es la prudencia *politica*, instrumental y subordinada en relación con la *legis positiva*⁴⁰. El bien común, tal como es objeto de ésta última, posee una razón de mayor universalidad que el bien común especificante de la *politica*⁴¹, toda vez que los medios que concreta el gobernante para el servicio de lo común son más comprensivos y sintéticos que la multiplicidad de acciones que generan en los súbditos⁴².

³⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 11, ad 3.

⁴⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 11, ad 2; vide asimismo q. 47, a. 12 y q. 50, a. 2.

⁴¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 50, a. 2, ad 2.

⁴² Sobre la noción de bien común en general y las relaciones entre bien particular y bien común político cfr. la mejor obra aparecida hasta hoy sobre la filosofía política tomista: L. LACHANCE, *L'Humanisme politique de St. Thomas d'Aquin*, París-Ottawa, 1939 y 1965.

Prudencia y mando político

Se ha arribado, así, a aquella especie de la virtud perfecta de la razón práctica cuyo acto propio (precepto prudencial) no es sino el imperio legislativo. La prudencia del jefe de familia, también especificada por un bien común, aunque posee similitud con la del gobernante, sin embargo no alcanza su misma potestad de régimen. Por ello no existe una prudencia paterna distinta de la familiar⁴³. El tipo de comunidad que preside y su bien común propio difieren como lo imperfecto de lo perfecto de la sociedad y del bien común políticos. Por el contrario, la prudencia *regnativa*, también llamada *legispositiva* en tanto responsable del imperio legislativo, es la más eminente manifestación del saber directivo en cualquiera de sus especies.

El bien es por definición perfecto, y esa nota le corresponde *per prius* al bien común. Análogamente, la prudencia, virtud rectora que ordena las acciones de lo subordinado a su bien propio, se realiza más perfectamente en el gobernante. Ya el sujeto mismo de la prudencia decía directa relación a lo universal. En efecto, lo espiritual tiende al bien según su razón formal (*bonum in communi*) diversamente de como tiende al bien lo sensible, que sólo es movido por bienes particulares. Tanto la prudencia cuanto la justicia rectifican las facultades racionales. Ahora bien, si los apetitos humanos sólo son racionales por participación, e incluso sus actos (de fortaleza, de templanza), pueden ser imperados al bien común; luego, mucha mayor y directa será la pertinencia de lo común y universal para lo espiritual y sus virtudes perfectivas⁴⁴. Además, se ha dicho que la prosecución del bien común se da más perfectamente en el gobernante que en los gobernados. Por otro lado, en el tipo de mando que compete a la prudencia *regnativa* también se observa la mejor adecuación de ésta a la definición genérica de la virtud, de suerte que hasta podría considerársela el primer analogado de la noción de prudencia. Donde se halle una formalidad especial de imperio o precepto respecto del obrar, allí habrá una formalidad especial de prudencia: pues lo propio de la prudencia es regir y preceptuar. Ahora bien, es claro que la especificidad del mando de aquél que tenga a su cargo el cuidado de una comunidad perfecta será especialmente acabada y plena, desde el momento en que esa comunidad se asienta en un vasto y complejo entramado de relaciones, y posee un

⁴³ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 50, a. 3, ad 3.

⁴⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 10, ad 3.

fin que es último (arquitectónico) en tanto máximamente comprensivo. Por ello la prudencia del gobernante es perfectísima. Como tampoco habrá recto gobierno sin tal virtud directiva⁴⁵.

Sabiduría práctica y ley

El *ad 3* del artículo 1 de la cuestión 50 de la II-II de la *Summa* establece, citando a Aristóteles, que el principal acto de la prudencia *regnativa* es establecer leyes. La ley, principio universal, tiene razón de arquitectónica respecto de los diversos actos de mando, en la medida en que éstos son aplicaciones de los principios, atentos a las circunstancias particulares y concretamente conmensurados al fin. Ahora bien, la ley supremamente arquitectónica será la ley fundamental, i.e., la constitución.

En conclusión, la ley -y, ante todo, la norma constitucional-, es el efecto propio del acto más eminente del conocimiento práctico en tanto tal⁴⁶.

Sergio Raúl CASTAÑO

⁴⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 50, a. 1 et ad 1.

⁴⁶ Es pertinente recordar que la ley es un *opus rationis*, i.e. no se identifica con el acto mismo de la razón. Efectivamente, inteligir y razonar -actos del conocimiento especulativo- constituyen la definición, la enunciación y el silogismo. Análogamente, el conocimiento práctico profiere proposiciones prácticas universales que se hallan respecto de las acciones como las proposiciones especulativas respecto de las conclusiones; y ese producto de la razón es la ley (S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2). Pero siempre debe retenerse que el acto propio de la razón práctica no es un juicio, sino un acto de imperio.

